University of St. Michael's College
3 1761 08051698 2

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

Theologie und Glaube.

Zeitschrift für den katholischen Klerus,

herausgegeben von den Professoren der Bischöflichen philosophisch-theologischen Fakultät zu Paderborn:

Dr. Dr. A. Kleffner, N. Peters, H. Poggel, B. Bartmann, H. Müller, B. Funke, F. Tenckhoff, J. Linneborn, A. Fuchs.

Dritter Jahrgang.
1911.

Paderborn.
Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh.
1911.

OCT - 5 1961

Inhalt

der Zeitschrift „Theologie und Glaube", Jahrgang 3 (1911).

I. Aufsätze und kleine Beiträge.

Seite

Baden, Dr., Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium 115
Bierbaum, Max, Alte und neue Innerlichkeit 123
Blume, Clemens S. I., Thomas von Aquin und das Fronleichnamsoffizium, insbesondere der Hymnus Verbum supernum 358
Doergens, H., Der Wert der Tradition im Lichte altorientalischer Ausgrabungen 452
Dunkel, Adolf C. M., Der sakramentale Segen bei den heutigen unierten Griechen und Syrern 822
– Zur Christologie des Nestorius 144
– Zu den verschiedenen Kommunionriten 300
Espenberger, Dr. Joh. Nep., Jesus ein vorchristlicher Kultgott? 466
Feder, A. C. S. I., Zum Breviergebet: 2. Sonntag der Fastenzeit, 4. Lektion 46
Grimme, Dr. H., Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung 793
– Die 19. Ode Salomos 11
Hafen, Dr., Das Dekret „Quam singulari" über das Alter der Erstkommunikanten 544
Haring, Dr. Johann, Das Laienelement in der Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche 190
Holtum, G. von O. S. B., Moderne Einwürfe gegen die Offenbarungsreligion und deren Lösung 461
Hudal, Dr. Alois, Zur Christologie bei Afrahates Syrus 477
Hülster, Aloys, Die pädagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomus 203
Jedzink, Dr. Paul, Evangelium und Wirtschaft 726
Kastner, Karl, Das IV. und V. Buch des hl. Irenäus adversus haereses . . 758
Laur, Dr. Elred O. Cist., Zu den Job-Problemen 441
Liese, Dr. Wilhelm, Das Laienapostolat 829
Linden, Jakob S. I., Die neuen Bestimmungen über die Erstkommunion und ihre praktische Durchführung 741
Lindworsky, J. S. I., Die Frage nach dem Subjekt und dem Gedankengang in Joh. 1, 1–14 in psychologischer Beleuchtung 756
Linneborn, Dr. Johannes, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter 41
– Die Ausweisung und Entlassung der Ordenspersonen aus dem Orden . . 489
– „Ἰχθύς" 144

Seite

Meinertz, Dr. Max, Die Existenz Jesu 529, 617
Oesterle, Gerard O. S. B., Die Dispensgewalt der Regularen bei einfachen Gelübden der Weltleute 389
Ostermann, Franz, Ursprung, Begriff, Wesen und notwendige Eigenschaften des Laienapostolates 573
– Notwendigkeit und Ausbau des Laienapostolates 647
– Die Vorbereitung der Kinder auf die erste heil. Kommunion 177
Paffrath, Tharsicius O. F. M., Das Fatum in den arabischen Sprichwörtern 19
Peters, A., Liebe und Güte, eine Hauptbedingung des katechetischen Erfolges 32
Peters, Dr. Norbert, Ein übersehenes Zeugnis für die literarische Art des „Midrasch" in unserer Bibel 143
– Zu der Gotteserscheinung in Is. c. 6 488
– Zu Eccli. 17, 31 II; 20, 22; 30, 25 755
Pieper, K., Zu Apg. 8, 37 488
Poschmann, Dr. Bernhard, Die Religion der primitiven Völker und die Urreligion 379
Rademacher, Dr. Arnold, Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung 633
Romeis, Dr. Kapistran O. F. M., St. Augustins Bibelstudium und Stellung zur Bibellesung 800
Rothes, Dr. Walter, Das Leben der Heiligen in des Peter Paul Rubens Kirchengemälden 746
Rüther, Joseph, Stoisches zur Areopagrede des Paulus 228
Sawicki, Dr. F., Die irrationale Wurzel des Glaubens 811
Schubert, Dr. Fr., Gedanken zur Jugendseelsorge 1
– Die Vorschläge zur Brevierreform auf dem Vatikanum 563
Schwager, Friedr. S. V. D., Katholische und protestantische Missionsalmosen 230
Seppelt, Dr. Franz Xaver, Die orientalische Kirchenspaltung 134
Speiser, Dr. F., Zur Geschichte der Kopernikanischen Lehre im XVI. Jahrhundert 311
Stakemeier, Bonifacio O. S. B., Versuch eines Vergleiches zwischen dem babylonisch-assyrischen und dem hebräischen Kontraktwesen 705
Steinmann, Dr. Alphons, Im Kampf um die göttliche Stiftung des Papsttums 89
Stiglmayr, Joseph S. I., Makarius der Große im Lichte der kirchlichen Tradition 274
Strehler, Dr. B., Eduard v. Hartmanns System der Ethik 288
Szczygiel, Dr. M. S. C., Zur polnischen Katechetik 46
– Die Parusierede Mt. 24 gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt 265
Thielemann, Dr. Victor, Der katholische Geistliche und die Genossenschaftssparkassen nach dem Dekret de vetita clericis temporali administratione 199
Tosetti, Dr. Wilhelm, Die göttliche Person des Hl. Geistes in der wissenschaftlichen Theologie und im religiösen Leben der Christenheit 353
Trampe, Dr. Adolf, Annette von Droste-Hülshoffs Weltanschauung 832
Vandenhoff, Dr. B., Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert 372
– Zusatz zu dem Artikel: Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert 583

II. Erlasse und Entscheidungen.

Seite

1. Aus den Acta Apostolicae Sedis 235, 403, 497, 584, 834
2. Referenten.
   Gierse, K. 404, 585, 836
   Linneborn, J. 235, 403, 497, 584, 834

III. Besprechungen.[1]

1. Referate 48, 315, 500, 665, 839
2. Referenten.
   Fuchs, A. 501
   Funke, B. 50
   Koch, H. 317, 500
   Liese, W. 668
   Linneborn, J. 839
   Naegle, A. 665
   Peters, N. 49, 315
   Wasmann, E. 48

IV. Aus der Theologie der Gegenwart.[1]

1. Wissensgebiete.
   Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie 406, 669
   Altes Testament . . 52, 148, 240, 319, 408, 503, 591, 671, 760, 842
   Neues Testament . . 56, 151, 242, 321, 412, 505, 595, 674, 763, 845
   Kirchengeschichte . . 58, 152, 244, 323, 414, 507, 597, 676, 765, 847
   Patrologie 61, 156, 246, 326, 511, 677, 850
   Religionswissenschaft; Apologetik 63, 158, 248, 328, 416, 513, 600, 680, 769, 854
   Dogmatik; Dogmengeschichte 65, 160, 250, 330, 419, 515, 603, 682, 772, 858
   Ethik; Moraltheologie; Pastoral 70, 163, 252, 333, 518, 605, 685, 775, 861
   Kirchenrecht . . . 72, 165, 254, 335, 422, 521, 607, 688, 777, 863
   Homiletik 74, 425, 867
   Katechetik 256, 338, 690
   Liturgik 427, 780
   Missionswissenschaft 78, 339, 430, 524, 783, 869
   Christliche Kunst 77, 342, 431, 786, 871
   Philosophie 344, 435, 611, 790
   Soziale Frage 693
2. Referenten.
   Bartmann, B. . . 65, 160, 250, 330, 419, 515, 603, 682, 772, 858
   Fuchs, A. 63, 77, 158, 248, 328, 342, 416, 431, 513, 600, 680, 769, 786, 854, 871
   Funke, B. 344, 435, 611, 790

[1] Die Titel der Bücher, über die referiert wurde, sind in dem Verzeichnisse unter VII aufgenommen.

	Seite
Gierse, K.	427, 780
Kleffner, A. J.	61, 156, 246, 326, 511, 677, 850
Liese, W.	693
Linneborn, J.	72, 165, 254, 335, 422, 521, 607, 688, 777, 863
Müller, H.	70, 163, 252, 333, 406, 518, 605, 669, 685, 775, 861
Peters, N.	52, 148, 240, 319, 408, 503, 591, 671, 760, 842
Poggel, H.	56, 151, 242, 321, 412, 505, 595, 674, 763, 845
Rasche, B.	74, 256, 338, 425, 690, 867
Schwager, F.	78, 339, 430, 524, 783, 869
Tenckhoff, F.	58, 152, 244, 323, 414, 507, 597, 676, 765, 847

V. Umschau in Welt und Kirche.

1. Länder.

Belgien und Holland	350
Deutschland	169
England	173
Kanada	614
Mexiko	699
Österreich	347
Palästina	85, 259, 527, 878
Rußland	83, 875
Spanien	80, 695
Missionswesen	86, 261, 438

2. Referenten.

Ansbach, Fr.	83, 875
Bover, J. M.	80, 695
Bruynseels, A.	350
Habets	614
Hilgenreiner, K.	347
Kirsch, P. A.	169
Michel, J.	699
Timpe, G.	173
Schmitz, E.	85, 259, 527, 878
Schwager, F.	86, 261, 438

VI. Literarischer Anzeiger.

Nr. 21–30 . . . . . 1*–40*

VII. Verzeichnis der besprochenen selbständigen Schriften.

	Seite
Adam, K., Der Kirchenbegriff Tertullians	665
Ahrens, W., Gelehrten-Anekdoten. 2 Bde.	677
Aicher, G., Kamel und Nadelöhr	57
Aichner, S., Compendium iuris ecclesiastici. 11. A.	335
Aistermann, B., Beiträge zum Konflikt Johannes' XXII. mit dem deutschen Königtum	73
Albers, P., S. I., Handbuch der Kirchengeschichte. 3. Bd.	245
Albums religiöser Kunst (Albrecht Dürer-Haus): Ed. v. Gebhardt, Eugène Burnand	77
Allgeier, A., Über Doppelberichte in der Genesis	408
Amirchajanz, A., Der Koran	870
Amrhein, A., Kultusbaurecht und Kultusbauverhältnisse im Gebiete des Mainzer Landrechts	167
Appel, H., Kurzgefaßte Kirchengeschichte für Studierende. 3. Teil.	767
Arens, B., S. I., Die Lektüre	606
Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übersetzt von W. Rolfes. 2. A.	685
Arndt, A., S. I., Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes. 3 Bde. 5. A.	843
– Das Buch der Psalmen	411
Aubin, H., Die Verwaltungsorganisation des Fürstbistums Paderborn im Mittelalter	778
Augustinus, Aurelius, opp. sectio II. ed. Goldbacher	511
– Bekenntnisse, hrsg. von G. v. Hertling	62
– 22 Bücher über den Gottesstaat. Übers. von A. Schröder	853
Awetaranian, Die muhammedanische Presse und die Propaganda des Islam der Gegenwart	526
Bachmann, Das Bekenntnis vom Vater, Sohne und Geiste	420
– Hofmanns Versöhnungslehre	773

	Seite
Back, F., Das ungarische Ehegesetz. 2. A.	866
Bacon, B. W., Die Ergebnisse der Bibelkritik für Theologie und Praxis.	842
Balthasar, K., O. I. M., Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne.	849
Barat, Die selige Magdalena Sophia, und ihre Stiftung, die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen	600
Bardenhewer, O., Patrologie. 3. A.	61
Bardy, Didyme l'aveugle	61
Barth, F., Einleitung in das Neue Testament. 2. A.	596
Bastgen, H., Die Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter	73
Batiffol, P., Histoire du Breviaire Romain. 3. A.	781
— Kirche und Katholizismus	330
Battandier, A., Annuaire Pontifical Catholique	340
Bauer, H., Die Tempora im Semitischen	593
Baumann, J., Joseph Georg von Ehrler	769
Baumberger, G., Im Banne von drei Königinnen. 2 Bde.	79
— Im Flug ans südliche Gestade	79
Baumer, J. B., C. Ss. R., Wunder der Pflanzenwelt	249
Baumgart, A., Die Quelle der Gesundheit	874
Baumgartner, A., S. I., Geschichte der Weltliteratur. 4. Bd.	678
Baumstark, A., Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten	427
— Die christlichen Literaturen des Orients. 2 Bändchen	761
Baur, B., O. S. B., Klarheit und Wahrheit	863
Bayer, E., Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia	592
Beaudouin, R., O. P., Tractatus de conscientia, hrsg. von Gardeil	775
Bechtolsheimer, Seelsorge in der Industriegemeinde	694
Beck, J., Über Arbeiterseelsorge. 2. Heft	500
Beetz, F., Männerspiegel	431
Beetz, M., Kleinwohnungshäuser	874
Behm, J., Die Handauflegung im Urchristentum	860
Beißel, S. I., Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrhundert. 2. Bd.	160
Belser, J. E., Der zweite Brief des Apostel Paulus an die Korinther.	242
— Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt	426
Berg, H., Kirchliches Amt u. Laienarbeit	866
Bergmann, W., Das römische Recht aus dem Munde seiner Verfasser. 1. Bd.	688
Berkowicz, M., Der Strophenbau in den Psalmen und seine äußeren Kennzeichen	762
Bernus, A. von, und A. M. von Steinle, Clemens Brentano und Edward von Steinle	431
Bertolets, A., Das Ende des jüdischen Staatswesens	150
Bertsche, K., Abraham a Santa Clara. Blütenlese aus seinen Werken	75
Bévy, A., Saint Justin	248
Berz-Schilling, O., Volkstümliche Grabmalkunst und Friedhofgestaltung	787
Bethune-Baker, J. F., Nestorius and his Teaching	144
Betten, F., Die Hoffnung Israels.	149
Beusch, P., Steuerarten und Steuersysteme	863
— Allgemeine Steuerlehre	863
Beyer, Th., Erdbestattung u. Leichenverbrennung im Lichte des Wortes Gottes und der Geschichte	522
Beyerhaus, G., Studien zur Staatsanschauung Calvins	608
Biederlack, J., S. I., Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung	317
Biermanns, P., Die Politik des Kurfürsten von Köln Maximilian Franz, gegenüber der französischen Revolution in den Jahren 1789 bis 1792	599
Billauer, A., Grundzüge des babylonisch-talmudischen Eherechts	74
Bochtler, K., Die Arbeit, ihre sittliche und soziale Bedeutung. 2. A.	520
Bock, H., Leichenverbrennung oder Leichenbestattung, was ist Christenrecht und Christenpflicht?	522
Bock, J. P., S. I., Die Brotbitte des Vaterunsers	604
Böckenhoff, K., Katholische Kirche und moderner Staat	607
Böhmer, J., Das Geheime Ratskollegium, die oberste Landesbehörde des Hochstifts Paderborn 1723–1802	779
Bom, A. van der, Ein wirkliches Wunder und dessen Bekämpfung.	680

	Seite
Bonwetsch, N., Doctrina Jacobi nuper baptizati	246
Borgamanero, Joh., Quaestiones practicae theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum	519
Boudot, J., Le Pontifical	780
Boventer, Wer will unter die Soldaten	687
Braig, Der Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft	422
Braig, Esser, Hoberg u. a., Jesus Christus. 2. A.	859
Braß, A., Ernst Häckel als Biologe und die Wahrheit	857
Bredow, K. von, Katholisch oder protestantisch?	604
Breiteneicher, M., Die Stationen des heiligen Kreuzweges. 4. A.	868
Brewer, S. I., Die Frage um das Zeitalter Kommodians	327
Bricout, J., Où en est l'Histoire des Religions? Tome I	600
Bömer, R., Die Ehescheidungsgründe.	866
Brors, F. X., S. I., Modernes A-B-C f. das katholische Volk. 130. Tsd.	160
Brou, A., S. I., La mission du Kiangnan	786
— Les Jésuites Missionaires au XIXe. siècle	341
Bruckner, Alb., Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius	156
Bürkner, R., Christliche Kunst	435
Bultmann, R., Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe	56
Burel, J., Denys d'Alexandrie	248
Caird, E., Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie	50
Camerlynck, A., Compendium introductionis Generalis in Sacram Scripturam. p. I. Documenta	152
— Commentarius in Actus Apostolorum. 6. A.	242
— Commentarius in Epistolas Catholicas. 5. A.	243
Capello, F. M., De curia Romana iuxta reformationem a Pio X. sapientissime inductam. 2 Bde.	688
— De administrativa amotione parochorum	864
Caro, H. Ch., Gesetz, betreffend Austritt aus der Kirche v. 14. 5. 1873.	610
Carus, P., Die Erfüllung	159
Caspari, W., Vorstellung und Wort „Friede" im Alten Testament	410
Cathrein, V., S. I., Moralphilosophie. 2 Bde. 5. A.	605
— Philosophia moralis in usum scholarum. 7. A.	333
Cavalieri, Fr. P. de' u. J. Lietzmann, Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum	320
Chabot, J. B., Les langues et les littératures araméennes	503
Chadwick, H., S. I., Life of the Venerable Gonçalo da Silveira	784
Chauvillard, F., Le péché originel.	68
Cohausz, O., S. I., Idole des 20. Jahrhunderts. Heft 1: Der neue Gott, Heft 2: Freidenkertum	602
— Klippen der Zeit. I. Das moderne Denken	601
Cohn, L., Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur. 2. Teil.	592
Colin, F., S. I., Labor Evangélica de los Obreros de la Compania de Jesús en las Islas Filipinas, hrsg. von Pablo Pastells, S. I.	524
Collectanea	340
Conférences de Saint-Étienne	761
Cotlarciuc, N., Das Problem der immateriellen, geistigen Seelensubstanz	346
Courtenay, S. I., Le Christianisme à Ceylan	783
Creutz, M., Die Anfänge des monumentalen Stiles in Norddeutschland	434
Curzon, Indiens Stellung im britischen Weltreich	785
Dahlmann, G., Palästinajahrbuch. 6. Jahrg.	673
Damerval, S. I., Les doléances d'un vieux missionaire	870
Damman, W. H., Die deutsche Dorfkirche	432
Damrich, J., Weihnachten in der Malerei	432
Dausch, Das Leben Jesu	413
Degener, A. L., Wer ist's? 5. A.	406
Delannoy, P., La iurisdiction ecclésiastique en matière bénéficiale sous l'ancien régime en France.	688
Delitzsch, E., Franz Delitzsch als Freund Israels	149
Delitzsch, F., Das Land ohne Heimkehr	504
Denner, M., Die Ehescheidung im Neuen Testament	69
Dennert, E., Bibel und Naturwissenschaft. 4.–5. Tsd.	857
— Christus und die Naturwissenschaft. 6. Tsd.	857
— Ist Gott tot? 4.–5. Tsd.	857

Seite

Dennert, E., Vom Sterbelager des Darwinismus. 7. Tsd. 856
– Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. 2. Tsd. . . 855
– Die Wahrheit über Ernst Häckel und seine „Welträsel". 20. Tsd. . 856
– Häckels Weltanschauung. 6. Tsd. 856
Denzinger-Bannwart, S. I., Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. 11. A. 603
Deutsch, S. M., Lehrbuch der Kirchengeschichte 245
Deutsch, J.. Kilian Leib, Prior von Rebdorf 598
Dibelius, F., Apologetik u. Seelsorge 681
Dibelius, M., Die Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher I/II, und an die Philipper 595
Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique. 4. A. Lfrg. 3–6. 514
Diekamp, Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses 420
Dirking, A., S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina . 327
Dölger, Fr. J., Ἰχθύς 144, 770, 771
Döller, J., Die Messiaserwartung im im Alten Testament 844
Döring, O., Berühmte Kathedralen des Mittelalters 873
– Deutschlands mittelalterliche Kunstdenkmäler als Geschichtsquelle . 509
Donat, J., S. I., Freiheit der Wissenschaft 48
– Summa philosophiae christianae. Bd. I., III., V. 345
Dor, F., Heinrich B. v. Andlaw, ein badischer Politiker u. Vorkämpfer des Katholizismus 511
Dorner, A., Enzyklopädie der Philosophie 435
Drews, A., Die Christusmythe. 2. Teil. 416
Dungern, O. von, Die Entstehung der Landeshoheit in Österreich . 337
Dunkmann, Das religiöse Apriori und die Geschichte 158
Durtelle de Saint-Saveur E., Recherches sur l'histoire de la théorie de la mort civile des religieux . 522

Eck, E., Die Begründung der kirchlichen Mitgliedschaft nach kanonischem und bayerischem Rechte. 2. A. 610
Ecker, J., Handbuch zur katholischen Schulbibel. 2 Bde. 339
– Handbuch zur katholischen Schulbibel, Volksschulausgabe . . . 339

Seite

Egger, A., Predigten. Hrsg. von A. Fäh. Bd. 1 u. 2. . . 77, 426
Egger, F., Enchiridion theol. dogm. specialis. 7. A. 603
Eichner, K., Unsere Kirche . . . 249
Encyclopedia, The Catholic. Bd. VI. 407
– Bd. VII. 670
Endres, J. A., Thomas von Aquin. 414
Engert, Th., Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte. 2 Bde. 767
Eppink, Leitstern auf dem Lebenspfade der kathol. Lehrerin. 2. A. 253
Erker, J., Enchiridion liturgicum. 2. A. 429
Ernst, W., Ist das Christentum als Religion überbietbar? 682
Erzberger, M., Der Modernisteneid. 863
Essen, Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift, hrsg. vom historischen Verein für Stadt und Stift Essen. Heft 32. 509

Fahrner, J., Das Eigentums- und Nutznießungsrecht am Straßburger Münster unter besonderer Berücksichtigung der astronomischen Uhr. 780
Falke, O. von, Der Dreikönigenschrein des Nikolaus von Verdun im Cölner Domschatz 501
Faulhaber, M., Priester u. Volk u. unsere Zeit 686, 865
Fehr, H., Hammurapi und das salische Recht 165
Felder. H., O. C., Jesus Christus. 1. Bd. 330
Fernandez, M., O. M., Conspectus omnium missionum Ordinis Fratrum Minorum 341
– Missiones Ordinis Fratrum Minorum in Sinis et Japonia . . . 341
Feuerstein, O., Sozialdemokratie und Weltgericht 693
Finken, J., Die Reichsstadt Aachen auf dem westfälischen Friedenskongreß 768
Fischer, H., S. V. D., Jesu letzter Wille 78
Fischer, K. H., Die Leichenverbrennung und das bayerische Recht . 522
Fischer, M. und F. Schiele, Protokoll der Verhandlungen des fünften Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt (Berlin 1910). 2 Bde. . . 602
Flesch, J, Die Standeswahl und der Beruf zum Priestertum, insbesondere dem christlichen Volke und der studierenden Jugend vorgelegt. 2. A. 686
Fister, C., Praktischer Rechtsbeistand. 424

	Seite
Flunk, M., Expositio in Genesim. I.	321
— Expositio in Psalmos	762
Forſchner, K., Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler	677
Franco Nicola, La Difesa del Christianesimo per l'unione delle chiese.	525
Frank, O., Deutſchland und die Modernismusbewegung	864
Fraſſinetti, J., Anſprachen auf die Feſte des Herrn, überſetzt von Leo Schlegel	868
Frauenkalender, katholiſcher . . .	165
Freiſen, J., Die biſchöfliche Jurisdiktion über die Katholiken im Großherzogtum Sachſen-Weimar-Eiſenach	167
Friedrichs, G., Die Geſchichtszahlen der Alten ſind Kalenderzahlen	591
Frieſen, H. von, Die Notwendigkeit einer Geſellſchaftsordnung . . .	166
Fröhlich, K., Die Gerichtsverfaſſung von Goslar im Mittelalter . .	72
Fürſorge für die Abwanderer vom Lande (Heft 31 der Sozialen Tagesfragen. 2. A.)	687
Füſſer, F. H., Kunſt und Heim . .	432
Fuhr, W., von der, Erklärung des kleinen kath Katechismus . . .	690
— von der, Der erſte Religionsunterricht im Elternhauſe . . .	691
Funk, F. X. v., Lehrbuch der Kirchengeſchichte. 6. A. Hrsg. von K. Bihlmeyer	847
Funk, J., Die Veſperpſalmen . .	411
Gäbler, Die Mitarbeit der Schule an der Miſſion	525
Garcia, G., El Clero de Mexico durante la dominacion española .	524
Gatterer, M., S. I., Praxis celebrandi missam aliasque functiones eucharisticas	428
Gatterer, M., S. I., und Krus, F., S. I., Die Erziehung zur Keuſchheit. 3. A.	253
Geiger, K. A., Handbuch für die geſamte Pfarramtsverwaltung im Königreich Bayern. 10. A. . .	522
— Taſchenkalender und kirchlich-ſtatiſtiſches Jahrbuch für den katholiſchen Klerus deutſcher Zunge. 1911	407
Gemoll, M., Grundſteine zu Geſchichte Israels	844
General-Synodalbuch der Akten der Generalſynoden von Jülich, Cleve, Berg und Mark	866
Gennaro, Serafino de, La rimozione dei parroci	424
Gerber, H., Das Rätſel der Religion iſt gelöſt	63
Geſenius, W., Hebräiſches und Aramäiſches Wörterbuch über das A. T. 15. A.	593
Geymüller, Baron H. von, Architektur und Religion	871
Gieſe, F., Deutſches Kirchenſteuerrecht	689
Gillmann, F., Zur Geſchichte des Gebrauchs der Ausdrücke irregularis und irregularitas	780
Gjeſſing, M., Norwegiſche Kirchenkunde	866
Glötzle, L. und A. Knöpfler, Das Vaterunſer	433
Gmür, M., Urbare und Rödel des Kloſters Pfävers	423
Göller, E., Die päpſtliche Pönitentiarie. 2 Bde. mit je 2 Teilen .	839
Göpfert, A., Moraltheologie. 3. Bd. 6. A.	70
Göttler, J., Dritter Münchener Katechetiſcher Kurs	338
Göttsberger, J., Adam und Eva .	409
Goeze, W., Die Fürſorgeerziehung in Preußen	168
Goldſchmidt, H., Zentralbehörden nnd Beamtentum im Kurfürſtentum Mainz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert	779
Grabmann, M., Der Modernismus.	859
Graf, G., Die arabiſchen Schriften des Theodor Abû Qurra . . .	66
Graffin, R., und F. Nau, Patrologia orientalis. Bd. V., VI., VII. . .	677
Graſſet, Morale scientifique et Morale évangelique devant la Sociologie	518
Grauert, Hermann (Feſtgabe, zur Vollendung ſeines 60. Lebensjahres von ſeinen Schülern gewidmet)	154
Graziani, P., Sisto V.	167
Gregorovius, F., Geſchichte der Stadt Rom im Mittelalter. 1. Bd. 5. A.	323
Greinacher, A., Die Anſchauungen des Papſtes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche.	73
Greßmann, H., Die älteſte Geſchichtsſchreibung und Prophetie Israels.	315
Grill, J., Lao-tszes Buch vom höchſten Weſen und vom höchſten Gut.	328
Groß, K., Lehrbuch des katholiſchen Kirchenrechts. 6. A	777
Grube, W., Religion und Kultur der Chineſen	870
Gründer, H., S. I., De qualitatibus sensibilibus et in specie de coloribus et sonis	612

Seite

Grüner, F. J., O. C., Seelenfriede. 2. u. 3. A. 164
Grützmacher, R. Th., Jesusverehrung oder Christusglaube? 680
Grundfragen der Katechetik. Hrsg. von der Österr. Leo-Gesellschaft. 1. Heft 691
Gry, L., Les Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme 149
Gspann, J. Ch., O. S. Aug., Sieben Fastenpredigten 868
Gümbel, L., Das Johannesevangelium eine Ergänzung d. Lukasevangeliums 506
Günter, H., Die christliche Legende des Abendlandes 325
Gulik, van, =Eubel, Hierarchia catholica medii aevi, vol. III. . . 60
Gumppenberg, A. von, Trauer und Trost 76
Gunkel, H., Genesis, übersetzt und erklärt 240
— Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft . . 319
— Die Urgeschichte und die Patriarchen. Bd. I, 1 594
Gutberlet, C., Lehrbuch der Apologetik. 3. Bd. 3. A. 63
— Der Mensch. 3. A. 513
Gutjahr, F. S., Die Briefe des heil. Apostels Paulus. 2. Bd., H. 1—4. Der erste Brief an die Korinther 321

Haase, F., Zur Bardesanischen Gnosis 326
Hack, F. W., Untersuchungen über die Standesverhältnisse d. Abteien Fulda und Hersfeld 42
Häring, O., O. S. B., Der erste Beicht-, Kommunion- und Firm-Unterricht 338
Hagen, M., S. I., Lexicon Biblicum. 3 Bde. 503
Haggeney, K., S. I., Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolffegg und Waldsee 509
Hahn, Traugott, Die Bibelkritik im Religionsunterricht 55
Hamm, F., Die Schönheit der katholischen Moral 775
Hammer, Ph., Altarssakraments- u. Herz-Jesu-Predigten 427
— Predigten für die Feste d. Herrn. 1. Abteilg. 2. A. 427
— Der Rosenkranz. 1. Bd. 5. A. . 427
Hansen, A., Drei Aufsätze über den Keplerbund 681
Hansen, H., Die Oden Salomos . 592
Hansjakob, H., Die Gnade . . . 76
— Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage. 3. A. 76

Seite

Hansjakob, H., Jesus von Nazareth. 4. A. 76
— Sankta Maria. 4. A. 76
— Zeit und Kirche. 2. A . . . 75
Harnack, A., The two-fold Gospel in the New Testament 322
Hartmann, Oskar, Das Recht des bayerischen Staats und des deutschen Reichs in Beziehung auf die Religionsgemeinschaften 610
Hartmann, Otto, Die Entwicklung der Literatur im Buchhandel . . 670
Hasenstrauch, W., Hottenrott, A., Bruns, P. J., Hauber, A., Zisterzienser-Frauenkloster Heiligkreuztal. I. Bd. 255
Hauck, A., Kirchengeschichte Deutschlands. 5. Teil. 1. Hälfte . . . 765
Hedley, J. C., O. S. B., Unser göttlicher Erlöser 76
Heikel, J. A., Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius 326
Heimbucher, M., Die Bibliothek d. Priester. 6. A. 407
Heimerich, H., Die Rechtsverhältnisse der freireligiösen Gemeinden in Preußen 610
Heiner, F., Grundriß d. katholischen Eherechts. 6. A. 74
— Katholischer Klerus und soziale Frage 693
— Der kirchliche Zivilprozeß . . 73
Held, H. L., Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung. Lief. 1—3. 602
Henning, M., Der „rote Kaplan" . 167
Hermann, Joh., Die soziale Predigt der Propheten 763
Herre, H., Concilium Basiliense. 7. Bd. Protokolle des Konzils 1440—1443 336
Herre, P., Die Quellenkunde zur Weltgeschichte 153
Herzog, H., Zum Begriffe der guten Sitten im B. G. B. 424
Hetzenauer, M., O. C., Introductio in librum Genesis 55
— Commentarius in librum Genesis 55
Heuwieser, M., Die stadtrechtliche Entwicklung der Stadt Passau . 72
Hildebrandt, H., Regensburg . . 343
Hilling, N., Die Amtsenthebung der Pfarrer im Verwaltungswege . 864
— Die Offiziale der Bischöfe von Halberstadt im Mittelalter . . . 779
Hiltebrandt, Ph., Die römische Kurie und die Protestanten 245
Hinkens, Th., Das Leonhardkloster zu Aachen im Wandel der Zeiten 422
Hirsch, J., Das Buch Jesaia . . . 594

	Seite
Hockenmaier, F., O. F. M., Der beichtende Christ	164
Högg, E. u. F. Holtz, Einfache christliche Grabmäler für Niederdeutschland	343
Hoensbroech, P. von, Rom und das Zentrum	336
Hoermann, F., Kunst und Volk	433
Höveler, P., Zum päpstlichen Dekret über die Kinderkommunion	253
Hoffmann, K., Die Haltung des Erzbistums Köln in den kirchenpolitischen Kämpfen Ludwigs d. Bayern	415
Hoffmann, M., Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis zum Jahre 1350	337
Holl, K., Luther und das landesherrliche Kirchenregiment	608
Holland, H., Ludwig Richter	432
Horaček, F., Festreden und Gelegenheitsansprachen, vorwiegend zum Gebrauche der Militärgeistlichkeit	867
Horae diurnae (Pustet)	782
Horten, M, Die philosophischen Ansichten von Räzi und Tusi,	437
— Die Philosophie des Abu Raschid	436
— Die philosophischen Probleme d. spekulativen Theologie im Islam	436
Huber, Mich, O. S. B., Die Wanderlegende von den Siebenschläfern	511
Huch, E., Des Jünglings Weg zum Glück	335
Hugon, E., O. P., Le Mystère de la Redémption	250
Humbert, A., Les origines de la Théologie moderne I.	161
Huonder, S. I., Katholische u. Protestantische Missionsalmosen	78, 230
Jacquier, E., Le Nouveau Testament dans L'Eglise Chrétienne	506
Jacquier et Bourchany, La Résurrection de Jésus-Christ. Les Miracles évangéliques	328
Jagelitz, K., Über den Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum	327
Jakob, K., Studien über Papst Benedikt XII.	415
Janisch, F., Praktische Organisation des Kinderschutzes u. der Jugendfürsorge	168
Jansen, O., Das Wesen d. Gesetzesbildung	437
Icazbalceta, J., Fr. Giovanni di Zumárraga	341
Jedele, E., Die kirchenpolitischen Anschauungen des Ernst Ludwig von Gerlach	611
Ignatius de Loyola Exercitiornm Spiritualium Editio princeps	163
Ihmels, L., Zentralfragen der Dogmatik	773
Inderfurth, L., Praktische Anleitung zur Erteilung des Erstkommunionunterrichts	257
Johannes Chrysostomus, Homilien. Hrsg. von Max Herzog zu Sachsen	426
Jordan, H., Geschichte der altchristlichen Literatur	850
Kahl, W., Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches	521
Kalthoff, Das Christusproblem, Grundlagen zu einer Sozialtheologie 7. A.	694
Kampers, J., Karl der Große	509
Karge, P., Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina	240
Karlstadt, A. von, Abtuung d. Bilder und das kein usw.	774
Kautzsch, E., Die Hl. Schrift d. Alten Testaments. 2 Bde.	315
Keiter, H., Praktische Winke für Schriftsteller, Journalisten und Zeitungs-Korrespondenten. 8. A.	671
Keller, J. A., Einhundertsiebzig ausgewählte Beispiele zum siebenten und zehnten Gebote Gottes	338
Keller, K. A. H., Heortologie. 3. A.	781
Keppler, P. W. von, Die Adventsperikopen. 4. A.	74
— Homiletische Gedanken und Ratschläge	75
— Aus Kunst und Leben. Neue Folge. 3. A.	431
Kerer, F. X., Auf zur Freude. 2. A.	606
Ketterer, J. A., Grundriß d. katholischen Apologetik	65
Kiefer, K, Die Liebe zu Fürst und Vaterland	334
Kiefl, F., Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie	516
Kinderkommunion, Die	253
Kipp, Th., Über den Begriff der Rechtsverletzung	521
Kirch, K., S. I, Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae	153
Kirche, Die, im Gerichte ihrer Gegner	418
Kirchenbauten und Klöster, Erziehungsanstalten u. Krankenhäuser von Karl Moritz (7. Sonderheft der Architektur des XX. Jahrh.)	787
Kirchenheim, A. von, Lehrbuch des Kirchenrechts. 2. A.	335
Kirchen-Kalender für die Katholiken der Stadt Offenbach a. M. 1911	863
Kirchner, A., Die babylonische Kosmogonie u. d. biblische Schöpfungsbericht	55

Seite

Kirn, O., Die sittlichen Forderungen Jesu 243
– Grundriß der theologischen Ethik. 2. A. 334
Kirsch, J. P., Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums . 414
Klimke, F., S. I., Die Hauptprobleme der Weltanschauung 159
– Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen 513
Klimsch, N., Vom ewigen Eis bis zum ewigen Sommer 525
Knodt, E., Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für d. protestantische Welt 324
Knöpfler, A., Lehrbuch der Kirchengeschichte. 5. A. 597
Koch, A., Lehrbuch der Moraltheologie. 3. A. 70
Koch, F., Trennung u. Vermögensauseinandersetzung dauernd vereinigter Kirchen- und Schulämter in Preußen 522
Koch, F. J., Kath. Apologetik. 3. A. 64
Koch, P., Die Sage von Jesus dem Sonnengott 681
Koch, W., Die Taufe im Neuen Testamente 69
König, E., Babylonien und die Deutung des Alten Testamentes . . 504
– Hebr. u. aram. Wörterbuch . . 49
Königer, A. M., Drei „elende" Heilige 848
– Quellen zur Geschichte d. Sendgerichte in Deutschland 72
Köstler, R., Huldentzug als Strafe 424
Kohler, J., Die Ausläufer d. langobardischen Vadia 521
Kolberg, J., Beiträge zur Geschichte des Kardinals und Bischofs von Ermland Andreas Bathory . . 155
Konversations-Lexikon, Herders, Ergänzungsband 406
Kortleitner, F. X., O. Praem., De polytheismi origine 504
Krarup, A. und J. Lindbaek, Acta pontificum Danica. IV. Bd. . . 336
Krarup, O. Chr., Auswahl pseudodavidischer Psalmen 53
Krauß, S., Talmudische Archäologie. 2 Bde. 503
Krebs, E., Der Logos als Heiland 161
Kreuzberg, P. J., Franz Ittenbach 786
Kreyher, J., Zur Philosophie der Offenbarung 158
Krick, L. H., Handbuch der Verwaltung des kathol. Pfarramts. 2. A. 522
Krieg, C., Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre. 2. A. 407

Seite

Krieg, C., Wissensch. d. Seelenleitung 693
Kroeß, A., S. I., Geschichte der ersten Kollegien in Böhmen, Mähren u. Glatz von ihrer Gründung bis zu ihrer Auflösung durch d. böhmischen Stände 1556–1619 152
Kropatscheck, Die Trinität . . . 420
Krose, H. A., Kirchl. Handbuch f. d. kathol. Deutschland. Bd. 3. 669, 870
Kugler, F. X., Im Bannkreis Babels 148
Kunz, Ch., Kleines Meßbuch der kathol. Kirche (latein u. deutsch) 782
Kybal, V., Über die Bedeutung des Generalarchivs zu Simancas für die neuere Geschichte Österreichs 676

Labourt J. et Batiffol, P., Les Odes de Salomon 858
Lagrange, M. J., Evangile selon Saint Marc 674
Lamprecht, K., Historische Methode und historisch-akademischer Unterricht 414
Landersdorfer, S., O. S. B., Eine babylonische Quelle für das Buch Job? 411
Lauer, H., Die Moraltheologie Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas . . 862
Le Gallen, Vie de Mgr. de Marion-Brésillac 870
Lehmann, C. F.-Haupt, Die Geschicke Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte 672
Lehmen, A., S. I., Lehrbuch d. Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 2. Bd. 3. A. . . . 612
Lehmkuhl, A., Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches. 6. u. 7. A. 688
Leimbach, K. A., Das Buch Job . 505
– Konstantin Gutberlet 603
Leipoldt, W. J., Didymus d. Blinde 61
Leitner, M., Die Verlobungs- und Eheschließungsformel. 6. A. . . 74
Leute, J., Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis 607
Lewin, R., Luthers Stellung zu den Juden 780
Ligneul, A., L'Évangile au Japon au XXe siècle 341
Lindner, P., O. S. B., Fünf Profeßbücher süddeutscher Benediktiner-Abteien 423
Lippl, Josef, Das Buch des Propheten Sophonias 53
Loë, P. von, O. Pr., Statistisches über die Ordensprovinz Saxonia 256

Seite

Löhr, J., Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus besonders der Erzdiözese Köln am Ausgange des Mittelalters 598
Loeschke, G., Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult . . 320
Lublinski, S., Das werdende Dogma vom Leben Jesu 252
Lucas, L., Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert . . . 593
Ludwigs, H. M., Sechs Fastenpredigten über die Passion d. Herrn 867
Lübeck, K., Die christlichen Kirchen des Orients 858
Lulvès, J., Die Machtbestrebungen des Kardinalats 244

Maier, F., Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli 243
Mangenot, E., Les Évangiles Synoptiques 243
Marolles, V. de, Kardinal Manning 325
Martinis De, C. M., Ius Pontificium de Propaganda Fide 340
Martyrologium Romanum (Marietti) 782
Marucchi, Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles 604
Mathies, P. de, Epistulae redivivae. 2. A. 159
– Predigten u. Ansprachen. 2 Bde. 75
Mausbach, J., Der Eid wider den Modernismus 236, 523
– Grundlage und Ausbildung des Charakters 252
– Die katholische Moral und ihre Gegner. 3. A. 861
Mauskopf, J., Der Mann Gottes in der bildenden Kunst 433
Mayer, Toledo 343
Mayer, J., Fügung und Führung. 2. u. 3. A. 252
Meffert, F., Die geschichtliche Existenz Christi 5.–8. A. 251
Meier, Jos., M. S. C., Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel 63
Meinhof, Die Mitarbeit der Laien am Missionswerk 526
– Die sprachliche Ausbildung des Missionars 78
Meininghaus, A., Die Dortmunder Freistühle und ihre Freigrafen . 72
Meisterbilder in Farben (Harmonie); Raffael, Tizian und Boticelli . . 77
Meller, H., Anleitung zum Betrieb einer Rekrutenvorschule . . . 687

Seite

Mercier, Priesterwürde u. Priesteramt 251
Merkle, S., Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland . . 59
Merores, M., Gaeta im frühen Mittelalter 597
Mesnil, H. du, Das Stift St. Arnual bei Saarbrücken in seiner Rechtsentwicklung 690
Meßmer, S. G., Outlines of Bible Knowledge 56
Metzger, P., Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testamente . . 162
Meurer, Ch., Das Gehaltsrecht der Pfarrer in Preußen 167
– Der Modernisteneid und das bayerische Plazet 523
Meyer, G., von Knonau, Die evangelischen Kantone und die Waldenser in den Jahren 1663–1664 769
Michel, L., S. I., Vie de Saint François Xavier 524
Michelitsch, A., Einleitung in die Erkenntnislehre 346
Militärfürsorge, 2. Konferenz der, kath. Vereine Deutschlands (Mainz 1911) 687
Minjon, E., Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes 150
Minocchi, S., Mosé e i libri Mosaici 672
Missions-Konferenz, Verhandlung d. XII. Kontinentalen (Bremen 1909) 78
Möhler, K., Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. 2. Bd. 4. A. 257
– Kommentar zum Katechismus. 3. Bd. 4. A. 690
Moeller, E. von, Vom Rechte, das mit uns geboren ist 521
Mörzinger, J., Das Blumenreich im Dienste der Gottesmutter . . . 868
Montanus, Das alte und das neue Zentrum 668
Montgelas, A. Graf von, Die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen im Königreich Sachsen 610
Moralprobleme 252
Morawski, M., Abende am Genfer See. 5. A. 681
Moser, Vorträge auf dem 1. homiletischen Kurs in Ravensburg . 425
Mott, J. R., Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir . . . 525
Mülbe, W. H. von der, Die Darstellungen des jüngsten Gerichts an den romanischen und gotischen Kirchenportalen Frankreichs . . 787
Müller, A., S. I., Der Galilei-Prozeß 248

Seite

Müller, G., Studien zum Text der Psalmen 149
Müller, J. B. S. I., Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums. 3. A. . 429
Müller, K., Das Kirchenjahr . . . 428
Muff, C., O. S. B., Katechesen. 2. Bd. 257
– Katechesen. 3. Bd. 338
Mulert, H., Antimodernisteneid, freie Forschung und theologische Fakultäten 523
– Wahrhaftigkeit und Lehrverpflichtung 523
Murr, C. G. von, Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Hrsg. von Hafkemeyer, J. B. S. I. 324
Murray, A., Der Schlüssel zum Missionsproblem 78

Nagel, C. und Nist, J., Nists Predigtkollektion. Bd. 1–4. . . . 867
Nauki Katechizmowe 47
Nestlehner, A., O. S. B., Jesus Christus in seinem Leiden und Sterben 426
Neuwirth, J., Illustrierte Kunstgeschichte Liefrg. 2–4 342
– Illustrierte Kunstgeschichte Liefrg. 5–10 873
Newman, Die hl. Maria 332
Niglutsch, J., Brevis explicatio Psalmorum. 4. A. 321
Nikel, J., Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte . 842
Nolan, C., O. P., The Basilika of S. Clemente in Rome 342
Noert, C. van, Tractatus de Fontibus Revelationis nec non de Fide divina 603
Noti, S., S. I., Land und Volk des königlichen Astronomen Dschaisingh II. 526
Nürnberger, A., Fakultät und Fürstbischof 168

Obál Béla, Die Religionspolitik in Ungarn nach dem Westfälischen Frieden während der Regierung Leopolds I. 768
Obermaier, H., F. Birkner, W. Schmidt u. a., Der Mensch aller Zeiten Liefrg. 1 514
– Liefrg. 2–5 770
Ohlberger, J., Geschichte des Paderborner Domkapitels im Mittelalter 778
Olfers, von E. W. M., Pastoralmedizin. 3. A. 254

Opet, O., Brauttradition u. Konsensgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualen. 166
Orelli, C. von, Allgemeine Religionsgeschichte. 2. A. Liefrg. 1 . . . 417
Ortner, J., Erklärung des allerheiligsten Sakramentes des Altars 258
Ott, A., Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, historisch-kritisch dargestellt. 682
Ottiger, J., S. I., Theologia fundamentalis. 2. Bd. 515

Palmieri, A., O. S. A., La chiesa Russa 79
– Theologia dogmatica orthodoxa Tom. I. 65
Paranre, R., Le Déplacement administratif des curés d'après le droit nouveau 865
Paula, M. Schwester, O. F. M. Geschichte der Insel Nonnenwerth . 422
Peeters, Fr. Rom., O. F. M., Tractatus de quatuor evangeliis . . 57
Pell, Jesu Opferhandlung in der Eucharistie. 2. A. 331
Perger, A., Homiletische Predigten. 1. Bd. 4. A. 76
Perrin, E., L'Evangile et le temps présent 251
Petitot, H., Pascal, Sa Vie religieuse et Son Apologie du christianisme 329
Pfättisch, J. M., O. S. B., Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes . 595
– Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers . . 156
Pfeilschifter, G., Theoderich der Große 154
Pinski, F., Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie . 792
Plappert, A., O. S. B., Das Benediktinerstift Seitenstetten . . . 423
Pletl, G., Neue Marienpredigten . 868
Pölzl, Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus 505
Poetsch, J., Die Reichsacht im Mittelalter und besonders in der neueren Zeit 609
Pohle, J., Dogmatik. 1. Bd. 5. A. 859
Pope, Hugh, The date of the composition of Deuteronomy . . . 594
Pottgießer, Johannes der Täufer und Jesus Christus 516
Procksch, O., Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil . 411
Psalterium Davidis 321

Queri, G., Der älteste Text des Oberammergauer Passionsspiels . . 344

	Seite
Range, F., Die Entwicklung des Merseburger Domkapitels, Greifswalder Diss.	778
Rauschen, G., Hilfsbuch für den katholischen Religionsunterricht	691
— Florilegium patristicum Fasc. II: S. Iustini Apologiae duae. 2. A.	679
Raymond, V., Der Freund der Nervösen und Skrupulanten. 3. A.	606
Reck, F. X., Das Missale als Betrachtungsbuch. 2. A. 1. u. 2. Bd.	781
Redlich, O. R., Jülich-Bergische Kirchenpolitik am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. II. Bd. 1. Teil	609
— Die Privaturkunden des Mittelalters	766
Reichsgesetze, Deutsche, in Einzelabdrucken. Nr. 427, 310 311, 324/325 312	671
Reike, Fr., Augustinus Bartholomäus Hille	600
Reiners, H., Kölner Kirchen	872
Reinhardt, H. und Fr. Steffens, Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579 bis 1581	506
Reinstaedler, S., Elementa philosophiae christianae scholasticae 5. u. 6. A.	612
René de Nantes, O. C., Histoire des Spirituels	255
Resch, A., Das Galiläa bei Jerusalem	320
Revue Biblique Internationale 1900—1908. (Tables Générales)	408
Rhenanus, Clericus, Die Kommunion der Kinder	253
Richter, P., Die Kurtrierische Kanzlei im späteren Mittelalter	779
Rieder, K., Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus	425
Rieger, K., Die heil. Kirchenväter im Brevier	248
Ries, J., Die Sonntagsevangelien. 2 Bde. 2. A.	869
Rießler, P., Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch	763
Ringholz, O., O. S. B., Die Geschichte des Benediktinerinnenklosters zu Allen Heiligen in der Au bei Einsiedeln	423
— P. Isidor Moser	769
Rings, M., O. P., Das Werk des hl. Dominikus	256
Rink, Johann, Jesus als Charakter 2. A.	162
Rink, Joseph, Die christliche Liebestätigkeit im Ordenslande Preußen bis 1525	520
Rituale Romanum (Pustet)	782
Römer, H., Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendlande	785
Rösch, A., Ein neuer Historiker der Aufklärung	58
Rohde, A., Bei den Mariaviten	681
Roi-Schweidnitz, Joh., de le, Neujüdische Stimmen über Jesum Christum	54
Rolfes, E., Die Wahrheit des Glaubens. Bd. 1	513
Romeis Kapistran, O. F. M., Was ist uns Christen die Bibel?	505
Rothstein, J. W., Moses u. d. Gesetz	762
— Die Nachtgesichte des Sacharja	56
Rouët de Journel, M. J., S. I., Enchiridion Patristicum	851
Rudnitzky, N., Melchisedech, der Priesterkönig zu Salem	150
Rufinus, T., opp. p. I. ed. Aug. Engelbrecht	62
Ruland, L., Die Leichenverbrennung vom Standpunkte der christlichen Weltanschauung	522
— Das Vater unser	76
Rumpf, M., Volk und Recht	166
Ruppel, A., Zur Reichslegation des Erzbischofs Albert von Magdeburg	245
Sachau, E., Pap. 6 der Elephantine Papyri	150
Sachsse, E., Die Bedeutung des Namens Israel	149
Sägmüller, J. B., Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung	59
Sauer, J., Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden	597
Sauter, F., Das Berufsgeheimnis und sein strafrechtlicher Schutz	337
Sawicki, F, Die Wahrheit des Christentums	600
Scaglia, Sisto, I mosaici antichi della Basilica di S. Maria Maggiore in Roma	434
Schaefer, J., Die Evangelien und die Evangelienkritik. 2. A.	413
Schaub, F., Die neuesten Bestimmungen auf dem Gebiete des katholischen Eherechts	74
Scheinitz, O. von, Trier	77
Schellhaß, K., Zur Legation des Kardinals Morone	768
Scherer, A., O. S. B., Bibliothek für Prediger. 5. Bd. 5. A.	75
— Bibliothek für Prediger. 6. Bd. 5. A.	869
Schieser, J., Methode des gesamten Religionsunterrichts in der Volksschule	692

	Seite
Schiffels, Palästina. 4. A.	339
Schiffer, Z., Markgraf Hubert Pallavicini	155
Schiller, E., Schinto die Volksreligion Japans	526
Schilling, O., Die Staats- und Soziallehre des hl. Auguſtinus	608
Schinzel, J., Seelſorgl. Wirken in Induſtrieorten der Gegenwart	693
Schlunk, M., Die Norddeutſche Miſſion in Togo	785
Schmelcher, J., Das Dekret der S. Congreg. Consistorialis: De amotione administrativa ab officio et beneficio curato	424
Schmidlin, J., Die kirchlichen Zuſtände in Deutſchland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den Biſchöflichen Diözeſanberichten an den Heil. Stuhl. Dritter (Schluß) Teil: Weſt- und Norddeutſchland.	416
Schmidt, E., O. S. B., Regula s. Patris Benedicti	424
Schmidt, U., O. F. M., P. Stephan Fridolin	425
Schmiedel, H., Nikolaus Lubich (1360 bis 1431)	849
Schmitt, A., Der Urſprung des Menſchen	601
Schmitz, K., Münſter	788
Schnabel, F., Der Zuſammenſchluß des politiſchen Katholizismus in Deutſchland	60
Schneider, F., Iohannis abbatis Victoriensis „liber certarum historiarum“	255
Schneider, J., S. I., Manuale sacerdotum. 17. A.	165
Schnitzer, J., Hat Jeſus das Papſttum geſtiftet?	89
— Das Papſttum eine Stiftung Jeſu?	67, 90
Schotte, W., Fürſtentum und Stände in der Mark Brandenburg unter der Regierung Joachims I.	676
Schottmüller, F., Fra Angelico	786
Schreiber, A. W., Edinburger Welt-Miſſionskonferenz	430
Schreiber, G., Kurie und Kloſter im 12. Jahrhundert	254
Schubert, Th. v., Reich und Reformation	599
Schubring, Matthias Grünewalds Iſenheimer Altar zu Colmar	872
Schulte, A., Der Adel und die deutſche Kirche im M.-A.	41
Schulte, Chryſoſtomus, O. C., P. Martin von Cochem 1634–1712. Sein Leben und ſeine Schriften nach den Quellen dargeſtellt	71
Schultes, R. M., O. P., Die unfehlbare Kirche	867
— Was beſchwören wir im Antimoderniſteneid?	860
Schulz, A., Geſchichte und Erbauung im Alten Teſtamente	408
Schulz, P., Die Weltanſchauung der Annette von Droſte-Hülshoff	832
Schwab, J., Ausgeführte Katecheſen 1. Bdch.	691
Schwager, F., S. V. D., P. Arnold Janſſen	785
Schwalm, J., Das Formelbuch des Heinrich Buclant	336
Seckel, E., Quellenfunde zum lombardiſchen Lehenrechte insbeſondere zu den Extravagantenſammlungen	521
Seeberg, Alfred, Chriſti Perſon und Werk nach der Lehre ſeiner Jünger	57
Seeberg, R., Syſtem der Ethik im Grundriß dargeſtellt	606
Seipel, E., Das Brot des Lebens	426
Seitz, A., Cyprian und der römiſche Primat	517
Sell, Karl, Der Zuſammenhang von Reformation und politiſcher Freiheit	72
Sellin, E., Einleitung in das Alte Teſtament	320
Sickenberger, J., Engels- oder Teufelsläſterer im Judasbriefe (8–10) und im 2. Petrusbriefe (2, 10 bis 12)?	675
Skizzen für den Religionsvortrag im Katholiſchen Geſellenverein, Heft 1 und 2	863
Skolaſter, H., S. M., Kulturbilder aus Kamerun	785
Smedt, Chr. de, Notre vie surnaturelle. II. Bd.	684
Smet, A. de, De sponsalibus et matrimonio ed. II.	74
Snopek, F., Konſtantinus-Cyrillus und Methodius, die Slavenapoſtel	848
Soden, H. v., Paläſtina und ſeine Geſchichte. 3. A.	760
Sollert, R., O. S. B., Sprichwörter und ſprichwortliche Redensarten bei Syneſios von Kyrene	248
Spemann, F., Jeruſalem, Wittenberg und Rom	417
Spiegel, U., Die Bauſtile	435
Springer, E., Laſſet die Kleinen zu mir kommen	253
Staerk, W., Altjüdiſche liturgiſche Gebete	320
— Der Miſnatraktat Berakhoth in vokaliſiertem Text	320
Stahl, Hans, P. Martin von Cochem und das „Leben Chriſti“	70

	Seite
Steffen, C., Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu	773
Steinberger, A., Kaiserin Theophano	511
Steinmann, A., Paulus und die Sklaven zu Korinth	675
— Sklavenlos und alte Kirche	56
Steinmeister, F. X., Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe	151
Sternberg, L., Limburg als Kunststätte	343
Steudel, F., Im Kampfe um die Christusmythe	252
Stewart, A., Licht in der Finsternis	430
Stieglitz, Ausgeführte Katechesen, ins Polnische übers. von W. Gallant	47
Stingeder, F., Wo steht unsere heutige Predigt? 2. A.	425
Stockmann, A., S. I., Thomas Moore, der irische Freiheitssänger	324
Stöcker, W., Wahl Maximilian Friedrichs von Königsegg-Rottenfels zum Erzbischof von Köln u. Bischof von Münster 1761–1762	244
Stoeckius, H., Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhdt. 2. Stück: Das gesellschaftliche Leben im Ordenshause	850
Stöckl, A., Grundzüge der Philosophie. Neubearbeitet von M. Ehrenfried	613
Stölzel, A., Geding und Appellation, Hof, Hofgericht und Räte, Abschied und Urteil	779
Stölzle, R., Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt	510
Stopper, J., Die Bestimmung des Menschen	772
Strack, H. L., Jesus, die Häretiker und die Christen	53
Streißler, F., Ursprung der Gottesverehrung	417
Streit, R., S. V. D., Katholischer Missionsatlas	785
Strelli, R. und Albert, E., Das Benediktinerstift St. Paul in Kärnten 1809–1909	423
Strunk, J., O. P., Beato Angelico	873
Stückelberg, E. A., Langobardische Plastik. 2. A.	342
Stutz, U., Das Eigenkirchenvermögen	521
— Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl	73
Sven Hedin, Zu Land nach Indien. 2 Bde.	430
Sven Hedin, Transhimalaja. 2 Bde.	78
Swoboda, H., Großstadtseelsorge. 2. A.	253, 693
Sydow, E., Kirchenzucht	254
Tanquerey, A. u. Quévastre, E. M., Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis	519
Texte, liturgische, hrsg. von H. Lietzmann: Nr. VII Die Preußische Agende im Auszuge, Nr. VIII Die Sächsische Agende im Auszuge	782
Theis, J., Geschichtliche und literarische Fragen in Esra 1–6	148
Thomas, J., Le Concordat de 1516. 3 Bde.	609
Thomsen, P., Palästina-Literatur. 2. Bd.	503
Thumol, A. v., Der Sonntag	427
Tillmann, F., Jesus und das Papsttum	67, 90
Touzard, J., Grammaire Hébraique. 3. A.	319
Traub, Der Pfarrer und die soziale Frage	694
— Wie macht man den Kindern die Religion verhaßt?	692
Tschackert, P., Analecta Corviniana	416
Tyrell, G., Le Christianisme à la croisée des chemins	421
Ude, J., Die Erschaffung der Welt	150
Valeton, J. J. P., Gott und Mensch im Lichte der prophetischen Offenbarung	762
Veit, A. L., Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp v. Schönborn 1647–1673	508
Velden, J. H. van der, S. I., De Roomsch Katholieke Missie in Nederlandsch-Oost-Indie	431
Verweyen, J. M., Philosophie und Theologie im Mittelalter	684
Visscher, H., Religion und soziales Leben bei d. Naturvölkern. 1. Bd.	854
Vitean, J., Les Psaumes de Salomon	592
Vitzthum, G. Graf, Christliche Kunst im Bilde	871
Völter, D., Ägypten und die Bibel	760
Vogels, J., Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron	674
Vogt, J., Das kirchliche Vermögensrecht. 2. A.	689
Vogt, P. S. I., Leitfaden der philosophischen Propädeutik. 2 Teile.	345
Volkskunst, Protokoll der Tagung für kirchliche (Chemnitz 1910)	77

	Seite
Volz, P., Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum	410
Waal, A. de, Der Rompilger. 9. A.	788
Wagner, Doctrina de gratia sufficiente	421
Wagner, F., Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des heil. Thomas von Aquin	519
Wagner, G., Jesu Testament. Fastenpredigten	869
Walter, F., Aberglaube und Seelsorge mit besonderer Berücksichtigung des Hypnotismus und Spiritismus. 2. Aufl.	775
Walther, A., Die Anfänge Karls V.	676
Wegener, R., Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts	791
Weingärtner, G., Das Unterbewußtsein	791
Weingartner, J., Kirchliche Kunstfragen	871
Weinheimer, H., Die Entstehung des Judentums	770
Weiß, A. M., O. P., Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart	613
Wendland, J., Der Wunderglaube im Christentum	328
Weng, G., Schopenhauer-Darwin, Pessimismus oder Optimismus?	333
Weyh, W., Die syrische Kosmas- u. Damian-Legende	247
Wibbelt, A., Ein Trostbüchlein vom Tode; auch ein Buch der Freude	253
— Das Buch von den vier Quellen. Volksausgabe	685
Wieland, K., Eine deutsche Abrechnung mit Rom	419
— Hat Jesus geirrt?	419
Wieser, S., Via sacra, Kanzelreden für die Fastenzeit	869
Wiesner-Rudolf, Schöpfung und Offenbarung	64
Wilke, J., Das Alte Testament und der christliche Glaube	761
Wilmers, W., Lehrbuch der Religion. 1. Bd. 7. A.	256
Withe Andrew Dickson, Geschichte d. Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in d. Christenheit. Übersetzt von C. M. von Unruh. 2 Bde.	769
Witzel, Th., Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland	760
Wörndle, H. von, Joseph Ritter von Führich, sein Leben und seine Kunst	873
Wohlenberg, G., Das Evangelium des Markus. 1. u. 2. A.	506
Wolf, M., Messianische Weisjagungen	761
Wolfgarten, G., Dreifacher Jahrg. ganz kurzer Homilien. 2. A.	76
Wünsche, A., Der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch	843
Wutke, K., Stamm- und Übersichtstafeln der Schlesischen Piasten	599
Zahn, Th., Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker	506
Zantop, E., Der erste Brief des Apostels Paulus an Timotheus	506
Zapletal, V., O. P., Über einige Aufgaben der kathol. alttestamentlichen Exegese	54, 319
— Grammatica linguae Hebraicae. 2. A.	672
Zegarski, T., Polen und das Basler Konzil	73
Zehnpfund, R., Der neue Fund zur Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur	409
Zeller, J., Die Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltl. Chorherrenstift (1460) und die kirchliche Verfassung des Stiftes	256
Ziesché, Die Sakramentenlehre des Wilh. v. Auvergne	332
Zorell, F., S. I., Novi Testamenti Lexicon Graecum. Fasc. I.	322
— Novi Testamenti Lexicon Graecum. Fasc. II et III.	675
Zschokke, H., Historia sacra antiqui testamenti. 6. A.	55
Zündorf, J., Zusammensetzung und Verfassung des Kölner St. Ursulastiftes nebst Untersuchung der ständischen Verhältnisse	690

Gedanken zur Jugendseelsorge.

Von Dr. Fr. Schubert, Professor der Theologie in Weidenau, Österr.-Schlesien.

Zu den zahlreichen Problemen, welche die Seelsorge in unseren Tagen bewegen, gehört ganz besonders auch das einer erfolgreichen, nachhaltigen Pastoration der heranwachsenden, aus den Volksschuljahren getretenen Jugend. In dem Maße, als unter den modernen Verhältnissen die Achtung vor der Autorität sinkt und die Familienbande sich lockern, steigen auch die Gefahren, die sich dem jungen, aus dem Stadium der Kindheit in das des Jünglingsalters hineinwachsenden Menschen entgegenstellen. Dieser Übertritt in das Jünglingsalter vollzieht sich allerdings bei den einen rascher und deutlicher, bei den anderen langsam und fast unmerklich; Lebensverhältnisse, der neuanzutretende Beruf, die individuelle Veranlagung, die Einflüsse des Elternhauses und noch so manche andere Faktoren sind da mitbestimmend. So verschiebt sich also in manchen Fällen der Zeitpunkt dieses faktischen Eintrittes in das Jünglingsalter; immerhin aber kann man die Grenzlinie zwischen Kindes- und Jünglingsalter mit Herbart[1] wohl für die meisten Fälle in folgender Weise kennzeichnen: „Das Knabenalter dauert so lange, als der Knabe Erwachsene wie Fremde betrachtet, so daß sie ihm nicht mehr gelten als ihm fremde Nationen und fremde Zeiten auch gelten können; sobald er den Gedanken, daß er in diese Zeit hineinwächst, fest ergreift und auf sich wirken läßt, hört das Knabenalter auf." Eine genaue Scheidegrenze läßt sich also nicht festsetzen. Wenn Krieg[2] meint: „Kirchlich schließt der erstmalige Empfang der hl. Kommunion das Kindesalter ab und leitet das Firmsakrament zum Jünglingsalter über" — so wäre zu bedenken, daß man schon vielerorts bereits seit Jahren die Erstkommunion aus asketischen und pädagogischen Gründen auf eine frühere Lebenszeit verlegt hat als auf den Austritt aus der allgemeinen Schulpflicht. Indessen gibt Krieg in seiner Katechetik[3] selbst zu, daß „der alten Übung, die Feier der ersten Kommunion der Kinder mit ihrer Schulentlassung zu verbinden, heute kein Seelsorger mehr das Wort reden werde," obschon, wie Krieg glaubt beifügen zu sollen, damals mancherorts der sittliche Schaden nicht so groß war, wie heute viele vermeinen.

[1] Pädagogische Schriften II, 604. Leipzig, Reclam.
[2] Wissenschaft der Seelenleitung I 119. Herder 1904.
[3] ibid. II 376. Herder 1907.

Übrigens wird das Dekret der Sakramentenkongregation Quam Singulari vom 8. August 1910 wohl jene vielleicht durch die Übung des protestantischen Konfirmationsritus beeinflußte Praxis ändern, soweit sie noch besteht. Doch wurde und wird auch heute noch die Konfirmation in einigen Gegenden Deutschlands viel später vorgenommen.[1]

Es dürfte einleuchten, daß in der Zeit des Überganges in ein neues Lebensstadium mit vielfach geänderten Verhältnissen für den jungen Christen eine zielbewußte pastorale Einwirkung von der größten Wichtigkeit ist. Leider hört aber in vielen Fällen mit dem Austritte aus der Volksschule auch der unmittelbare Einfluß des Seelsorgers auf. Und doch wird sich der Ausfall einer seelsorglichen Beeinflussung eben in diesen gefährlichen Übergangsjahren in nachteiligster Weise bemerkbar machen, und zwar aus einer ganzen Reihe von Gründen.

Um den verschiedenen Versuchungen und Stürmen des Lebens standzuhalten, ist ein gefestigter Charakter nötig. Nun bringt aber der junge schulentlassene Mensch kaum erst die elementaren Ansätze zu einem festen Charakter aus der Schule in das Leben mit, und das umsoweniger, je mehr unsere heutige Volksschulbildung über der -- nicht selten recht überflüssigen -- Belastung mit Wissensstoffen die „Gesinnungsstoffe" vernachlässigt, um in Herbartscher Terminologie zu sprechen. So gleicht denn der schulentlassene jugendliche Christ in den meisten Fällen dem schwanken Rohr, das vom Winde hin und her geweht werden kann; die Einflüsse, die in dieser Zeit einsetzen, können von einschneidender, ja vielleicht von entscheidender Wirkung für die ganze folgende Lebensrichtung sein.

Einsichtige Lehrer und Erzieher sehen es auch ein und geben es zu, daß unsere Schulen -- auch die höheren -- viel zu wenig zur Charakterbildung beitragen. Daher das Bestreben nach der Einfügung von Unterrichtsstunden, in welchen der Schüler zum Lehrer in ein möglichst nahes Verhältnis treten soll, das zur Aussprache, zu rückhaltslosem Sichanvertrauen dem Lehrer gegenüber bewegen und so den charakterbildenden Einfluß des Lehrers erhöhen soll. Von diesem Gesichtspunkte ging eigentlich auch die „Ethische Bewegung" mit ihrem Moralunterrichte aus, von diesem Gesichtspunkte aus ist F. W. Försters vielgenannte und vielgelesene „Jugendlehre"[2] geschrieben. Schade nur, daß die Ethische Bewegung prinzipiell auf den allerwichtigsten und tiefgreifendsten Faktor für die Charakterbildung verzichtet, auf den Einfluß der Religion. Und doch bleibt das altbekannte Wort wahr: Virtutes sine fide folia sunt; videntur virere, sed prodesse non possunt, agitantur vento quia non habent fundamentum. -- Was Försters Stellung anlangt, so übersieht er persönlich den Wert und die Notwendigkeit des religiösen Elementes für die Charakterbildung nicht; man lese z. B. das Kapitel „Religion und Schule" in seiner Schrift „Schule und Charakter"[3]. Freilich sieht er in der Zukunft eine völlig geänderte Art des Zusammenwirkens von Schule und Kirche voraus, ein Zusammenwirken, das sich ohne „Zwang", bloß aus persönlicher Überzeugung von der Unentbehrlichkeit der Religion für die Charakterbildung ergeben werde. Wie immer sich aber die Verhältnisse gestalten mögen, sicher ist, daß ein wirklich gefestigter Charakter nur auf dem realen

[1] Vgl. Hardeland, Geschichte der speziellen Seelsorge 455. Berlin 1898.
[2] Berlin, Reimers.
[3] Zürich 1907, 201—203.

Boden der positiven Religion zur Entfaltung kommen kann, denn charaktervolles Handeln ist eben nichts anderes als konsequentes Handeln nach den Grundsätzen des christlichen Sittengesetzes. Auf dieser Basis erst wird der Charakter zum „Grundwollen des Menschen, zum tiefsten Kern der Persönlichkeit".[1]

Es ist also klar, daß schon im Interesse der Charakterstärke des künftigen Christen die seelsorgliche Führung in den Übergangsjahren zum Jünglings- und Mannesalter nicht fehlen darf.

Dabei haben wir gleich ein zweites Moment zu beachten: es ist das Bedürfnis nach einem Anschlusse, nach Gesellschaft, wie es sich gerade in der Zeit des beginnenden Jünglingsalters geltend macht. Die Ursache dieses Bedürfnisses läßt sich übrigens unschwer aufdecken: der junge Mensch ist durch unsere Schulverhältnisse, bei denen der häusliche Privatunterricht zu den verschwindenden Ausnahmen zählt, an die stete Gesellschaft der Altersgenossen gewöhnt und fühlt sich ohne dieselbe vereinsamt, gelangweilt, er bangt wohl gar nach den gewohnten Genossen.[2] Da sucht er sich denn andere, wie sie ihm eben das bunte Gewoge des Lebens auf seinen Pfad bringt. Die Wahl des Anschlusses wird aber von größter Bedeutung für die weitere Richtung des empfänglichen jungen Christen werden können, — zum Schlimmen, falls er sich in dieser Wahl vergreift und ihm kein mahnender Freund, keine leitende Hand zur Seite steht. Ist aber ein jugendlicher Freundschaftsbund einmal geschlossen, dann kommen Abmahnungen und Warnungen in der Regel zu spät.

Eine seelsorgerische Führung und Behütung ist im beginnenden Jünglingsalter auch deswegen nötig, weil gerade in diesen Jahren eine ganze Reihe von Versuchungen auf das junge Herz einstürmt: so beim männlichen Geschlechte die Versuchung zur Ungebundenheit, zur Selbstüberhebung, zu Genußsucht und Trägheit. Beim heranwachsenden Mädchen machen sich in diesem Alter die Eitelkeit, die Kokettiersucht, eine gewisse träumerische, weltunkundige Schwärmerei mit all ihren Begleiterscheinungen bemerkbar.

Zu alledem kommt noch, daß gerade in den Übergangsjahren zum Jünglingsalter zwischen dem Pastoranden und dem Seelsorger eine gewisse Entfremdung eintritt, deren Wurzel in dem geänderten Verhältnisse zum Seelsorger zu suchen ist. Der junge Mensch fühlt eine gewisse, aus dem früheren Schulverhältnisse resultierende Befangenheit, die seinem gesteigerten Selbstbewußtsein peinlich ist und ihn dem Seelsorger möglichst aus dem Wege gehen heißt. Leider aber reichen gewöhnlich Erfahrung und Menschenkenntnis des jungen Christen noch nicht so weit, um allein ohne Fährnisse den rechten Weg zu finden. So leidet denn so manche junge Seele Schiffbruch an Glauben und Sitten.

Gelegentlich mag vielleicht auch das Verhalten des Seelsorgers an jener Entfremdung mitschuldig sein. Es gibt ja doch Leute, die nie und nirgends den Schulmeisterton ablegen können; gehört der Seelsorger zu diesen Pedanten, dann stößt er eben den schulentlassenen jungen Christen ab.

So steht also der heranwachsende Christ in der Zeit bald nach Beendigung der Schulpflicht tatsächlich am Scheidewege, am Grenzpfahle zwischen Tugend

[1] Krieg, Wissenschaft der Seelenleitung II, 279.

[2] Ähnlich geht es ja sogar bisweilen dem an das Alumnatsleben gewohnten jungen Priester, wenn er nicht hinreichend Arbeit und im Pfarrhause keinen Anschluß findet.

und Laster. Darum ist's von ungeheurer Tragweite, daß die Seelsorge den Pastoranden in dieser kritischen Zeit möglichst im Auge behalte.

Erörtern wir nun die Methode der Jugendseelsorge nach einigen ihrer Lebensbeziehungen.

I. Schulentlassung und Seelsorge.

Die pastorale Arbeit an der heranwachsenden Jugend ist nichts anderes als Fortsetzung der Einwirkung auf die schulpflichtigen Kinder; das Wesen bleibt also dasselbe, nur die Art und Weise der Einwirkung wird sich modifizieren.[1] Daraus ergibt sich nun aber auch sofort, daß zumal in den obersten Schuljahren der Volksschule — die höheren Schulen lassen wir hier außer Betracht — die Seelenführung bereits mit den künftigen Lebensverhältnissen der Kinder rechnen muß, um so die Grundlage für den Übergang zu gewinnen. Je unmerklicher sich in Hinsicht auf die Seelenleitung dieser Übergang vollzieht, desto größer sind im allgemeinen die Garantien eines positiven Erfolges in den späteren Jahren. Mit anderen Worten: Wenn der Religionsunterricht in den letzten Schuljahren so eingerichtet wurde, daß der Schüler beim Austritte aus der Schule das Bedürfnis nach einem ferneren Kontakt mit dem Seelenführer fühlt und diesen Kontakt auch als selbstverständlich aufrechtzuerhalten entschlossen ist, dann wird der jugendliche Christ über die gewissen eben geschilderten Schwierigkeiten und Gefahren der Übergangsjahre verhältnismäßig leichter hinwegkommen.

Nun ist es freilich nicht Sache eines jeden Seelsorgers oder Religionslehrers, in der angedeuteten Weise auf die Schüler einzuwirken. Es gibt ganz einwandfreie und eifrige Priester, welche als Religionslehrer regelmäßig in den unteren Jahrgängen beliebt sind, um mit dem steigenden Alter der Schüler stets mehr und mehr an Beliebtheit zu verlieren. Das liegt oft im ganzen Gebaren des Religionslehrers begründet; spezielle Regeln für ein möglichst erfolgreiches Einwirken auf die der Schule allgemach entwachsenden Pastoranden lassen sich nicht gut aufstellen; es kommt eben hierbei sehr viel, um nicht zu sagen fast alles auf die Persönlichkeit an, darauf, ob „sich das Herz zum Herzen findet". Und es müssen nicht immer die nachsichtigsten und gutmütigsten Lehrer sein, die den Weg zum Herzen der Zöglinge finden; ja, ich möchte sagen, daß sie ihn sogar seltener zu finden wissen als solche, die zwar im Rufe der „Strenge" stehen, die aber mit ihrer Strenge aufrichtige, wenn auch ungeschminkte Liebe und gewissenhafte Unparteilichkeit vereinigen.

Den Tod jeder innigeren Wechselbeziehung zwischen Pastorand und Seelsorger bildet in den letzten Schuljahren oder sagen wir auch nur im letzten Schuljahre das mechanische, minutiöse „Durchnehmen" des Unterrichtsstoffes. Es ist ja richtig, daß wir den Schülern möglichst viele und möglichst solide religiöse Kenntnisse auf den Weg ins Leben mitgeben sollen; aber das muß und will eben doch relativ verstanden werden. Was nützte alles Auswendigwissen des Katechismus, wenn man sich für seine Lehren und Grundsätze nicht auch im Herzen erwärmt fühlte? Spiritus est qui vivificat. Und wenn der Unterrichtsstoff aus der Religionslehre in den letzten Schuljahren, zumal im allerletzten, nicht unter den Gesichtspunkt der Anwendbarkeit

[1] Ganz treffend nennt daher der Franzose die „Christenlehre" catechisme de persévérance.

im späteren Leben gestellt wird,[1] legt ihn der Schüler eben auch zu dem vielen Übrigen, was er so nach hergebrachtem Brauche in der Schule mitlernen mußte, um es dann je eher desto lieber wieder in der Lethe stillen Strom zu versenken.

Also: Lebendigmachung der Lehren des Religionsunterrichtes und Begeisterung für dieselben wird das Losungswort zu lauten haben, welches die Brücke zwischen der Schulzeit und den nachfolgenden Jugendjahren bauen hilft und gangbar macht. Man scheint für diesen Gedanken denn auch allmählich mehr Verständnis zu gewinnen. Wenn J. Ev. Pichler in seinem „Lektionsplan für die Bürgerschule"[2] beim Religionsunterrichte in der letzten Schulklasse auch ein Kapitel „Lebenskunde" einfügt, so darf die Idee nur begrüßt werden. Die Idee; denn sie muß auch die richtige Realisierung finden, um nützlich zu werden. Auch mit den vorgeschlagenen Erwägungsstoffen Pichlers wird man sich im allgemeinen einverstanden erklären können; es finden sich da Themen wie: die Lektüre, heilige und unheilige Liebe (im Anschlusse an die Behandlung des Lebensbildes der hl. Elisabeth von Thüringen), Warnung vor den Gefahren der Sittlichkeit, moderne Irrlehren bezüglich der Sittlichkeit[3] die Umsturzideen, endlich auch das insbesondere für die österreichischen Verhältnisse aktuelle Thema Nationalismus und Christentum zur Behandlung empfohlen. Der Erfolg solcher Erörterungen wird, das möchte ich nochmals betonen, in erster Linie von dem Verhältnis zwischen Schüler und Lehrer und von der Art und Weise der Behandlung der angeführten Stoffe abhängen. Daß dazu ein gewisser Takt und eine gewisse Delikatesse gehört, ist leicht einzusehen.

Viel wird im Interesse der Seelenführung auch darauf ankommen, in welcher Stimmung und in welcher Art der Austritt des Schülers aus der Schule erfolgt. Das junge Herz ist ja so empfänglich und läßt angenehme Erinnerungen gerne nachtönen. Ebendeswegen sollte der Schulaustritt möglichst weihevoll gestaltet werden. Damit wollen nicht etwa pompöse Schulfeste verlangt werden, wie sie zumal in protestantischen Gebieten des öfteren angetroffen werden; wohl aber sollten in jedem Falle ein paar Worte der Liebe und Mahnung, etwa im Anschlusse an den Dankgottesdienst, nicht unterlassen werden. Der gemeinsame Sakramentenempfang der Schüler dürfte wohl am besten schon einige Tage vor dem Schulschlusse veranstaltet werden, da erfahrungsgemäß die Schüler in den allerletzten Stunden der Schulzeit von ernster Sammlung allzusehr abgelenkt erscheinen.

— In unseren Tagen reichen im Kampfe um die Weltanschauung und die höchsten Ideale die verschiedenen Parteien begehrlich bis an die Pforten der Schulen, bis an die jüngsten Mitglieder der Gesellschaft heran, um sie möglichst

[1] Darum muß im letzten Schuljahre aus pädagogischen Gründen die Pflichtmäßigkeit des sonn- und festtäglichen Besuches des Gottesdienstes, der Osterbeicht und Osterkommunion und — concessis concedendis — der Beobachtung des Freitags wiederholt betont werden.

[2] Christlich-Pädagogische Blätter. Wien 1910, 265.

[3] Dagegen scheint man gegenwärtig zur Überzeugung gelangt zu sein, daß die sogenannte sexuelle Aufklärung in der Schule doch nicht den rechten Platz findet und sich vom Religionslehrer ebenso schwer bieten ließe wie von den weltlichen Lehrkräften oder den Schulärzten, die übrigens fast ausnahmslos die Übernahme solcher Aufklärungen ablehnen. Es wird also doch wohl bei dem alten System der bezüglichen Belehrung pro casu und unter vier Augen auch weiterhin sein Bewenden haben.

früh — und dadurch in den meisten Fällen auch möglichst sicher — für ihre Bestrebungen zu gewinnen. Den Vorkehrungen der christenfeindlichen Richtung muß die Kirche ihrerseits gleichfalls die nötigen Mittel ergreifen. Von diesem Standpunkte aus rechtfertigen sich die verschiedenen Jugendbündnisse, wie sie aus älterer oder jüngerer Zeit vorhanden sind. Ein gut geleiteter Jugendverein kann natürlich ein mächtiges Förderungsmittel der Seelsorge werden, und es wird es also schon die Pastoralklugheit dem Seelsorger raten, sich um immer neuen Zufluß für den Verein umzusehen. Allerdings muß die Propaganda für den Jugendverein sich in den rechten Grenzen halten und darf jedenfalls nicht direkt bis in die Schule hineindringen. Übrigens wird ein kluger Religionslehrer durch einen nach den oben behandelten Grundsätzen eingerichteten Religionsunterricht indirekt auch schon für den Jugendverein Stimmung machen, den er zudem gelegentlich nennen und empfehlen kann. Es gilt da mit den entsprechenden Änderungen das Wort, das J. Müller, der seinerzeit vielgenannte Herausgeber der Renaissance, irgendwo über Seelsorge und Politik niedergeschrieben hat: „Der Seelsorger sorge nur durch rastlose Arbeit im Weinberge des Herrn, daß seine Leute volle Katholiken seien, dann wird er indirekt auch für die Wahlen sorgen. Wer den Stundenzeiger rücken will, muß es durch den Minutenzeiger tun; wer es direkt versucht, bricht ihn ab."[1]

Doch damit stehen wir schon bei einem neuen Abschnitte, dem wir im nachfolgenden einige Zeilen widmen wollen.

II. Jugendbündnisse und Seelsorge.

Jugendbündnisse werden besonders in Industriegegenden und größeren Städten mit größtem Nutzen geschaffen und gefördert. Wo der christliche Sinn in der Familie noch rege pulsiert, wo die Eltern auf Zucht und Sitte bei ihren schulentlassenen Kindern halten, dort mögen sich allerdings besondere Jugendvereinigungen vielleicht erübrigen; wo aber die Familienbande gelockert sind, wo die elterliche Autorität auch so ziemlich mit dem Schulaustritte der Kinder zusammenbricht — und das ist in Industrieorten nur zu häufig der Fall —, dort werden diese Vereine eine Art modernen Apostolates bedeuten. Auf der Ende September 1910 stattgefundenen Generalversammlung der katholischen Jugendvereinspräsides Deutschlands bemerkte Vikar Brockhausen in seinem Referate „Die Fürsorge für die schulentlassene Jugend auf dem Lande", daß, während in den Städten für die aus der Schule entlassene männliche Jugend viel getan werde, die Sorge für dieselbe auf dem Lande zu wünschen übrig lasse; und doch sei die Jugendfürsorge auch da dringend nötig, denn die Landjugend lebe ebenfalls in großen Gefahren, wenn auch in anderen als die Stadtjugend. — Gewiß. Aber immerhin sind die Verhältnisse auf dem Lande noch unvergleichlich günstiger, und man darf über den Einfluß der Jugendfürsorge in Städten und Industrieorten, wenigstens was ihren gegenwärtigen Stand anlangt, nicht zu optimistisch denken. Es werden eben über der Zahl der Behüteten leicht die Unzähligen übersehen, welche abseits stehen und zugrunde gehen.

Die Wichtigkeit christlicher Jugendbündnisse für Industriegegenden und große Gemeinwesen ergibt sich bei einigermaßen näherer Betrachtung der Ver-

[1] Im Korrespondenzblatt f. d. kath. Klerus Österreichs 1906, „Hirtentasche", Nr. 2.

hältnisse von selbst. Lassen wir Krieg darüber sprechen[1]: „Die libertinische Denkweise der Neuzeit untergräbt alle Achtung vor der Autorität und Pietät gegen irgendeine religiöse Institution. In den Arbeiterkreisen lernt der Unreife vollends dem freiesten Libertinismus huldigen. Bleibt der vierzehnjährige „Arbeiter" im elterlichen Hause, so schließt er gar noch mit den Eltern einen Vertrag, daß er sie wöchentlich mit einer gewissen Summe abfindet; mit dem übrigen Verdienst kann der junge „Mann" beginnen, was er will. Die Eltern müssen froh sein, soviel von dem Sohne oder der Tochter zu erhalten." — Verhältnisse, wie die hier geschilderten, sind in Arbeiterfamilien fast die Regel; daß damit der Sittenverderbnis der Jugend Tür und Tor geöffnet ist, liegt auf der Hand, und wenn da die religiöse Fürsorge der Kirche nicht korrigierend eingreift, ist der junge Mensch bald verloren.

Gegen die erwähnten Übelstände und ihre traurigen Folgen hilft auch die sogenannte staatliche Zwangserziehung nichts. Denn abgesehen davon, daß sich derartige Gesetze nicht in allen Staaten finden, hebt und bessert diese Maßregel nicht das allgemeine moralische Niveau, sondern sucht eben nur auf den einzelnen einzuwirken, dessen Ausschreitungen eben schon zu schlimm oder gefahrdrohend werden. Und wir müssen sagen: sie sucht einzuwirken; denn es lehrt die traurige Erfahrung, daß eine tatsächliche Besserung in einer großen Zahl von Fällen nicht gelingt. Der Grund dafür mag zum Teile auch darin zu suchen sein, daß, wie Krieg[2] bemerkt, „zwischen verwahrloster und verbrecherischer Jugend zu wenig unterschieden wird. Schon bestrafte und bloß verwahrloste Jugend zusammen in gleicher Anstalt zu erziehen, heißt die letzteren einer gefährlichen Schule anvertrauen".

Übrigens enthält schon der Terminus „Zwangserziehung" eigentlich einen inneren Widerspruch; denn durch bloßen Zwang wird niemand erzogen; das Hauptmittel, ohne das eine Erziehung unmöglich ist, bleibt immer die Liebe und die auf Liebe fußende Autorität. Wenn man den Ausdruck „Zwangserziehung" dagegen so deuten will, daß der Zwang nicht gegen die zu Erziehenden, sondern gegen deren Eltern oder die Stellvertreter derselben zur Geltung kommt, welche aus irgendeinem Grunde ihrer Erziehungspflicht nicht nachkommen, dann erscheint der Ausdruck vom pädagogischen Standpunkte aus annehmbar. — Doch das nur intra parenthesim.

Die Seele der Erziehungsarbeit ist, wie gesagt, die Liebe. Wenn also eine „Zwangserziehung" — wir wollen den geläufigen Terminus beibehalten — nötig wird, so „möchten wir auch dieses Werk am liebsten in der milden und sorglichen Hand der Charitas sehen. Vor allem befürworten wir die Gründung von Diözesan-Erziehungsvereinen; solche Vereine müssen indes an den staatlichen Behörden eine Stütze haben. Die Anstalt muß konfessionell und nach Geschlechtern getrennt sein, auf religiöser Grundlage und unter geistlicher Leitung stehen." Man wird diesen Ausführungen Kriegs[3] nur vollinhaltlich beipflichten können.

Doch kehren wir zurück zu den Jugendbündnissen. Die Leitung solcher Vereinigungen ist aus mehr als einem Grunde schwierig, ein Umstand, der nicht selten von der Gründung von Jugendvereinen abschreckt, auch da, wo sie evident von Nutzen wären. Es ist nun allerdings nicht zu bestreiten, daß

[1] Wissenschaft der Seelenleitung I, 504.
[2] ebenda I, 505. [3] ebenda I, 506.

zu dem ungezwungenen Verkehre mit jungen Leuten, einem Verkehre, bei dem doch keinen Augenblick die Autorität des Priesters Schaden leiden soll, viel Takt und viel Geschick gehört. Wer die rechte Mittellinie nicht findet, der wird entweder durch langweilendes, gar zu doktrinäres, vielleicht auch moroses oder empfindsames Wesen abstoßen oder aber bei zu weitreichendem Sichgehenlassen und indiskretem Bestreben nach Humor und Witzeleien an seinem Ansehen Einbuße leiden. Umsomehr, als die Jugend scharf beobachtet und ebenso scharf abzuurteilen pflegt. Im allgemeinen lehrt wohl die Erfahrung, daß ein Geistlicher, der sich den Mitgliedern seines Bundes gegenüber eher etwas reserviert und ernster als gar zu zärtlich und herablassend benimmt, mit größerer Aussicht auf eine nachhaltige Wirkung arbeitet. Das gilt bei Jünglingsbündnissen, und es gilt doppelt für Mädchenvereinigungen. Dabei sei der Gefahren erst gar nicht gedacht, welche ein zu vertrauliches Benehmen in den letztgenannten Bündnissen unfehlbar im Gefolge hätte.

Von größter Bedeutung für eine gedeihliche Wirksamkeit eines Jugendbündnisses ist die Bewahrung des Eifers und des Interesses der jungen Christen. Eine christliche Jugendvereinigung ohne rege pulsierendes Leben mag ja eventuell eine Art Dekoration für den jährlichen Pfarrbericht abgeben können, bringt aber eher Schaden als Nutzen, da sie den Außenstehenden Stoff zu Angriffen und Spötteleien gegen die Mitglieder bietet, die sich ihrerseits nicht verteidigen können und verzagt und mißmutig werden: — der erste Schritt zum Übergange ins gegnerische Lager. Es müssen daher im Jugendvereine regelmäßige Versammlungen, allerwenigstens monatlich stattfinden. Die Hauptsache dabei wird das lebendige Wort des geistlichen Vereinsleiters sein und bleiben. Und an Stoff für seine Ansprachen wird es dem Seelsorger nicht fehlen können, wenn er nur offenen Auges und mit warmem Herzen die Verhältnisse seiner Schutzbefohlenen und die Gefahren überschaut, von denen sie umgeben sind. Gerade solche aus dem Drang der tatsächlichen Verhältnisse heraus geborene Mahnungen und Anregungen werden das Band der Zusammengehörigkeit und die gemeinsamen Bemühungen nach denselben Idealen enger knüpfen als es äußere Abzeichen[1] und glänzende Vereinsfeste zu tun vermögen. Freilich darf der Leiter der Jugendvereinigung auch nicht vergessen, daß der Jugendbund „kein Noviziat zur Vorbereitung auf die Ordensprofeß, keine Schule der Vollkommenheit, keine Pflanzstätte der Betschwesterei“[2] sein darf, sondern vor allem auf Bewahrung der gläubigen Gesinnung und der Sittenreinheit hinzuarbeiten hat. Dann ist auch auf einen dauernden Nutzen der Jugendbündnisse für die Zukunft zu rechnen. Sehr richtig bemerkt Alphonsus[3] in dieser Hinsicht über die spätere Aufgabe von Mädchenvereinigungen: Hae congregationes causant postea summum bonum, quia si ipsae

[1] Äußere Abzeichen, meint Kerschbaumer (Lehrbuch der Pastoraltheologie[1] 316) sind nicht notwendig, sie schaden mehr als sie nützen; und in Bischof Wittmans „Regeln des Rosenkranzbundes“ liest man unter 9: Äußere Abzeichen tragen die Mitglieder nicht; die Demut sei das Zeichen, unter welchem sie streiten. S. Amberger, Pastoraltheologie[3] I 677. — Zu solch idealer Auffassung erschwingt man sich nun nicht überall; aber Geschmacklosigkeiten, wie sie wohl gelegentlich, zumal aus Frankreich, importiert wurden, soll der geistliche Leiter energisch entgegentreten. Man vergleiche auch, was Krieg l. c. II 383 mit berechtigter Entrüstung über derartige „Gebräuche“ bei der Erstkommunion schreibt.

[2] Benger-Klarmann, Pastoraltheologie[2] II, 725.

[3] Homo ap. tr. 7, 55.

[puellae] postea nubent, faciliter docebunt filios ea quae ipsae factitarunt et familiae integrae sanctificabuntur. – Ein Übermaß in den Anforderungen erzeugt dagegen nicht selten einen umso unerfreulicheren Rückschlag, sobald der junge Mensch den Jugendbund verlassen hat. Dieser eben gestr ifte Gedanke wäre vielleicht auch in Hinsicht auf jene Jugendbündnisse im Auge zu behalten, welche unter der unmittelbaren Leitung von Angehörigen weiblicher Orden oder Kongregationen stehen; es wird gerade da in weiblichem Übereifer leicht das rechte Maß überschritten und eben dadurch Antipathie gegen die Vereinigung und ihre als drückend empfundenen Verpflichtungen geweckt. Man macht leider hie und da die betrübende Erfahrung, daß junge Mädchen, welche in strengkatholischen Pensionaten erzogen wurden und dort musterhafte „Kongreganistinnen" waren, erschreckend bald nach dem Verlassen des Pensionates selbst die elementarsten Christenpflichten, wie Sonntagsmesse und Osterbeicht, außeracht lassen. Ich gebe zu, daß das schlimme Beispiel der oft ganz glaubenslosen Familie, welche ihre Tochter etwa eben nur des hergebrachten Brauches halber in einem feinen katholischen Pensionate erziehen ließ, auf die junge Christin ungünstig einwirkt; aber in manchen Fällen ist auch das Erziehungssystem mitschuldig, das mehr Gewicht auf sentimentale Süßlichkeit und gehäufte kleine Andachten als auf Willens- und Charakterfestigkeit mit praktischen Ausblicken auf das reale Leben gelegt hat. Da wird es denn Sache des Seelenführers sein, in solchen Fällen regelnd einzugreifen und nötigenfalls energisch das alte *μηδὲν ἄγαν* zur Beherzigung und Befolgung vor Augen zu stellen.

III. Individualseelsorge und heranwachsende Jugend.

Einen feinen psychologischen Takt und klare Beurteilungsgabe wird der Seelsorger besonders bei Einzelanliegen junger Christen bekunden müssen. Der Priester kann in den delikatesten und intimsten Angelegenheiten und Gewissensnöten um seinen Rat angegangen werden – und er wird es auch. Erfreulicherweise, möchten wir hinzufügen; denn es ist das ein Zeichen des Vertrauens, welches der junge Christ in seinen Seelsorger setzt. Die Natur der Sache wird es allerdings vielleicht manchmal mit sich bringen, daß man auf die eine oder die andere spezielle Anfrage keine ganz erschöpfende Auskunft wird geben können; zu einer solchen brauchte es eben jenes durchdringenden Blickes, der nur dem scrutatur cordium *κατ' ἐξοχήν* eigen ist. Indessen werden solche Fälle nicht die Regel bilden. Und sollte tatsächlich ein Priester auch in täglich wiederkehrenden Zweifeln und Gewissensfragen keine einigermaßen befriedigende Antwort zu bieten wissen, so fehlte es entweder am Wissen oder am pastoralpädagogischen Geschick oder – was doch nicht leicht anzunehmen wäre – an gutem Willen.

Die Beantwortung von Bedenken der angedeuteten Art wird sich hauptsächlich folgende Richtlinien vor Augen halten müssen: genügende Gründlichkeit, kirchlichen Sinn und Zartheit in der Form.

Gründlichkeit, sagen wir zunächst. Wer den Gewissensängsten des jungen kämpfenden und sich vertrauensvoll offenbarenden Christen gegenüber immer nur die seichten Wendungen von der Menge der Versuchungen, von der Verderbtheit der bösen Welt, von der Notwendigkeit des Kampfes, von dem Mitwirken mit der Gnade gebrauchen wollte – so richtig die Sätze auch in abstracto seien –, der brächte der jungen Seele schwerlich Er-

leichterung. Es gilt vielmehr nachzuforschen, aus welcher Wurzel die Gewissensnot entsprang, unter welchen Verhältnissen sie vielleicht wuchs, und dann, auch positive Abwehrmittel anzugeben. Mit dem guten Willen des Hilfesuchenden ist natürlich zu rechnen, und er darf um so sicherer vorausgesetzt werden, als eine Verstellung in solchen Fragen dem jungen Menschen kaum gelingt und auch psychologisch unwahrscheinlich ist; es müßte denn Wichtigtuerei, etwa bei beginnender Hysterie sein, was aber bei einiger Seelenkenntnis und Geschicklichkeit des Priesters auch leicht aufgedeckt werden dürfte.

Der wohlverstandenen Gründlichkeit in der Behandlung von Gewissensfragen kann die Forderung nicht widersprechen, daß man sich, zumal in Dingen, bei denen die Schonung des sittlichen Zartgefühls in Frage kommt, nicht zu sehr in Einzelheiten einlassen dürfe; wer letzteres tut, geht nämlich in den allermeisten Fällen nicht gründlich, sondern eben nur weitschweifig und breitspurig vor; daß aber Gründlichkeit und Weitschweifigkeit nicht identisch sind, ja sich für gewöhnlich in praxi ausschließen werden, braucht hier kaum erst lange erörtert zu werden.

Kirchlicher Sinn, so lautet das zweite Postulat für die rechte Beantwortung von Gewissenszweifeln junger Christen. Je unverderbter das Herz, desto feinfühliger hört und liest es aus der Antwort des Seelsorgers den Grad seiner gläubigen Gesinnung heraus. Daher die Erscheinung, daß sich junge Leute mit Vorliebe bei der Beicht an fromme, ernstangelegte Geistliche halten, auch wenn sie ihnen im Privatverkehre aus dem Wege gehen und für den eventuellen gesellschaftlichen Verkehr weltlicher gesinnte Priester vorziehen. Das Paktieren mit dem Weltsinn und das Gehen bis zur letzten und äußersten Grenze des Erlaubten verschmäht für gewöhnlich das idealer gestimmte junge Menschenkind, mehr als der Erwachsene. Um so sorgfältiger muß also der Seelenführer darauf bedacht bleiben, den kirchlichtreuen Sinn in dem jungen Christen zu bewahren und zu fördern. Das wird er wirksam aber nur dann tun können, wenn er sich selbst durch aufrichtige Gläubigkeit und durch die gebotene Pietät gegen die Kirche auszeichnet; denn auch in diesem Belange gilt der Spruch: Nemo dat quod non habet.

Und noch ein drittes: der Seelenführer junger Christenherzen darf bei seinen Ratschlägen auch eine gewisse Zartheit in der äußeren Einkleidung nicht vermissen lassen. Der Erwachsene, zumal der erwachsene Mann, zieht in den Mahnungen und Winken des Seelsorgers in der Regel doch wohl zunächst das Wesen und nur untergeordnet die Form in Erwägung; für den heranwachsenden Christen dagegen ist Wesen und Einkleidung fast gleich wichtig. Und wie ihm durch eine unpassende Einkleidung auch die bestgemeinte Ermahnung oder Erörterung abstoßend gemacht werden kann, so lassen sich andererseits oft die heikelsten Angelegenheiten mit ihm nutzbringend durchbesprechen, wenn nur die nötige Delikatesse und Zartheit der sprachlichen Einkleidung gefunden wird.[1] Freilich ist das hiezu nötige Feingefühl nicht einem jeden eigen. Eine meines Erachtens mustergültige Probe für eine einwandfreie Fassung einer sehr verfänglichen Frage finden wir in Fr. W. Försters

[1] Darin beruht im Grunde genommen wohl auch die Hauptschwierigkeit für die Durchführung der „sexuellen Aufklärung" vor einer Gesamtheit von Individuen, die doch in recht verschiedenen Graden zartfühlend angelegt sind. Daher die naheliegende Gefahr des Anstoßens.

„Jugendlehre“[1]. Es handelt sich dort um eine Besprechung mit höheren Schülern über den Wert der Keuschheit – freilich vorerst ohne Heranziehung religiöser Motive. Aber ich glaube, daß die letzteren bei Erörterungen, wie der eben erwähnten, überhaupt nicht zu entbehren sind; erst auf einer soliden religiösen Grundlage erstarkt ja jene Selbstbeherrschung, welche auch im Sturm der Leidenschaft den geistigen Teil im Menschen über den sinnlichen Sieger bleiben läßt.

Den besten Anhaltspunkt, wie tief die seelsorgliche Einwirkung das junge Herz ergriffen und beeinflußt hat, bietet die Beicht des heranwachsenden Christen. Wenn seinerzeit Johannes Gerson[2] den Gedanken ausgesprochen hat, alle Bemühungen bei der Erziehung der Kinder müßten darauf hinwirken, den Zögling zur Ablegung einer guten Beicht zu bestimmen, so mag dieser Ausspruch bei flüchtiger Betrachtung vielleicht etwas zu enge Grenzen zu ziehen scheinen, bei tieferer Erwägung aber wird er sich als vollberechtigt darstellen. Und so ist es auch bei dem heranwachsenden jungen Christen. Ist er soweit gefördert worden, daß er sich gewissenhaft für die hl. Beicht vorbereitet und in derselben sich mit Aufrichtigkeit dem Beichtvater anvertraut, dann werden auch gelegentliche ernstere Jugendsünden für den jungen Christen nicht die verhängnisvollen Folgen mit sich führen, wie man sie bei den indifferenten oder direkt ungläubigen jungen Leuten leider so häufig beobachten kann. Voraussetzung bleibt dabei freilich möglichst baldige Beicht nach dem Falle. Doch bietet eben gerade eine gut organisierte Jugendseelsorge eine gewisse Garantie dafür, daß sich der junge Christ von seiner Gewissenslast baldmöglichst werde befreien wollen. Wird nun der junge Christ durch die Jahre seiner Sturm- und Drangperiode – und in gewissem Grade hat eine solche jedes junge Herz durchzukämpfen, auch das in ruhigen äußeren Verhältnissen lebende – wird der junge Christ durch diese Jahre hindurchgeleitet, ohne in seiner Glaubenstreue wankend geworden zu sein, dann besteht die begründete Hoffnung, daß er auch im großen Organismus der erwachsenen Christen treu zu den Prinzipien seiner Kirche stehen wird. Tut er es, dann sind alle Bemühungen, welche die Jugendseelsorge an ihm in den vorausgegangenen Jahren angewendet hat, in überreichem Maße belohnt.

Die 19. Ode Salomos.[3]

Eine Rekonstruktion von Universitätsprofessor Dr. Hubert Grimme, Münster i. W.

Wie im Leben so treibt auch in der Wissenschaft das Glück oft ein seltsames Spiel. Die Forschung glaubt sich am Ende des Erreichbaren, träumt von unumstößlich sicheren Resultaten: da tritt aus dem Dunkel eine unbekannte

[1] Berlin, 1906, S. 648.

[2] in seinem Traktate de parvulis ad Christum trahendis.

[3] Von Literatur kommt besonders in Betracht: The Odes and Psalms of Solomon. Now first published from the Syriac version by I. Rendel Harris. Cambridge 1909. – Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus dem ersten Jahrhundert . . . Aus dem Syrischen übersetzt von Joh. Flemming; bearbeitet und herausgegeben von Ad. Harnack [Texte und Untersuchungen, III. Reihe, V. Bd., Heft 4]. Leipzig 1910. – Die Oden Salomos. Aus dem Syrischen übersetzt mit Anmerk., von A. Ungnad und W. Staerk [H. Lietzmanns Kleine Texte]. Bonn 1910.

oder verschollene Erscheinung ans helle Licht, und wie auf einen Schlag veraltet das bisher Erforschte und sprossen neue, andersgeartete Blüten am Baume der Wissenschaft.

Ein solcher Glücksfall ist für die theologische Wissenschaft die Auffindung eines Schriftwerkes, das in der Frühzeit des Christentums kanonisches Ansehen genoß, dann fast spurlos verschwand, um vor anderthalb Jahren wieder in Erscheinung zu treten: die Oden Salomos. Eine verhältnismäßig junge syrische Handschrift aus Mesopotamien, die der ausgezeichnete Bibelforscher J. Rendel Harris erworben hatte, vermittelt diesen Fund. Sie enthält eine größere Zahl von geistlichen Liedern altertümlichen Gepräges. Die 17 letzten ließen sich unschwer als die bisher nur in griechischer Sprache bekannten Psalmen Salomos, ein Werk des letzten Jahrhunderts vor Chr., bestimmen. Aber welchen Ursprung waren die ersten 42 Stücke, die in ihrem Stile vollständig den Gemeindepsalmenton verleugnen und hochpoetische, in mystischen Bildern schwelgende, subjektive Ergüsse darstellen? Harris gelang es, den Erweis zu erbringen, daß man es mit der fast vollständigen Sammlung der sog. Oden Salomos zu tun habe; vier von ihnen, die in der koptischen Pistis Sophia unter diesem Namen zitiert sind, finden sich in der syrischen Sammlung fast ebenso wieder, und einem Zitat des Lactantius über die Jungfrauengeburt, das mit den Worten eingeleitet ist: „Salomo in ode undevicesima ita dicit", entspricht ein Passus in dem 17. Stücke, das in Wirklichkeit (da von der Handschrift die ersten drei Blätter fehlen) das 19. ist.

Die Bestimmung des Titels, unter dem das christliche Altertum die Sammlung gekannt hatte, genügt aber nicht, um über ihre Entstehung etwas Sicheres auszusagen. Von Salomo als ihrem Verfasser kann keine Rede sein: der Name Salomo ist vielmehr hier wie in anderen apokryphen Schriften nur der Deckmantel eines späten Dichters, der ungenannt bleiben wollte. Harris, der erkannte, daß die Oden den Geist einer vom Alten Testamente recht wenig beeinflußten Persönlichkeit atmen, riet auf einen judenchristlichen Verfasser, der mehr noch im Judentum, als im Christentum gestanden hätte, läßt aber die Möglichkeit offen, daß auch einige rein jüdische Stücke zwischen den jüdisch-christlichen ständen. In Anbetracht der Ideenmischung bezeichnet Harris dann die Oden als ein Werk des apostolischen Zeitalters.

Diese These hat A. Harnack, der auf Harris' Spur die Untersuchung der Oden neu aufnahm, durch eine andere ersetzt. Nach ihm ist der Grundstock der Oden rein jüdisch, und das Christliche weiter nichts als Interpolation, wodurch das jüdische Original wesentlich vergröbert worden sei. Dabei betont Harnack, daß man bei der Trennung der beiden Geistesströmungen innerhalb der Oden sich wohl hüten müsse, gewisse theologische Ideen, die man bisher als spezifisch christlich, und zwar johanneisch genommen hätte, weiter in diesem Sinne zu deuten; vielmehr beruhe die Johanneische Theologie vielfach auf der Weiterführung solcher Ideen, wie sie schon von dem Verfasser der Oden Salomos angeschlagen worden wären.

Es ist hier nicht der Platz, dieser These weiter nachzugehen, durch die vieles von dem verständlich wird, was Johannes von den Synoptikern scheidet, und die den Streit über das Alter des Johannesevangeliums zugunsten derer entscheiden dürfte, die seinen Verfasser in apostolischer Zeit suchen.

Harnacks Untersuchungen über die Herkunft der Oden Salomos brechen gerade dort ab, wo das Spekulative aufhört und das Reinphilologische beginnt:

bei der Frage nach der Ursprache der Oden. Hatte Harris hinter dem syrischen Texte eine griechische Vorlage vermutet, so akzeptiert Harnack zwar diese Annahme, sieht aber darin noch nicht das letzte Wort. Da die Oden entschieden in semitischem Geiste konzipiert seien und in ihnen zahlreiche Sinnschwierigkeiten und Dunkelheiten sich fänden, die durch eine Rückübersetzung ins Griechische nicht gehoben würden, auch nicht auf Fehler des syrischen Übersetzers zurückzuführen seien, so spricht er von der Möglichkeit, daß die Oden von Haus aus hebräisch oder aramäisch abgefaßt gewesen wären. „Doch bin ich nicht in der Lage, eine Entscheidung zu geben", sagt er kurz abschließend. Die Entscheidung, die nun einmal gegeben werden muß, um der Diskussion über die Oden einen festen Untergrund zu verschaffen, wird m. E. nur dann zustande kommen, wenn der praktische Versuch gemacht ist, zu sehen, wie sich die Oden in einem semitischen Gewande d. h. rückübersetzt ins Hebräische oder Jüdisch-Aramäische ausnehmen.

Ich habe nun mit allen Oden das Experiment der Rückübersetzung ins Hebräische gemacht und glaube jetzt, von der Urform der Oden folgendes mit Bestimmtheit aussagen zu können:

1. Ihre Ursprache war das Biblisch-Hebräische. Sehr viele im Syrischen stilistisch-unschöne oder unverständliche Stellen erhalten ihre genügende Aufklärung, wenn man sie vom Standpunkte der hebräischen Stilistik und Grammatik anschaut. Es kommt hinzu, daß die große Mehrzahl der Odenanfänge (gegen 32) gemäß der Reihenfolge des hebräischen Alphabets angeordnet erscheinen, wenn man sie ins Hebräische übersetzt.

2. Die Rückübersetzung ins Hebräische läßt erkennen, daß das Original in regelrechten Versen abgefaßt war, und zwar solchen, die genau den Anforderungen entsprechen, wie ich sie bisher an streng gebaute biblische Verse gestellt habe. Demgemäß finde ich in jeder Ode nur ein bestimmtes Metrum, nämlich das Dreiermaß (selten), Vierermaß oder Fünfermaß (beide ung. gleich häufig). Abweichung von dem Grundmaße eines Gedichtes führen unmittelbar zur Konstatierung von unorganischen Einschiebungen oder Erweiterungen. Die Verseinteilung des syrischen Textes entspricht an zahlreichen Stellen nicht mehr der, welche man für das Original annehmen muß.

3. Aus der Verbindung der Verse zu Strophen ergibt sich ein Einblick in den vom Dichter beabsichtigten Gedankenaufbau; denn wie in den bibel-hebräischen Strophen bedeutet auch hier Strophe einen in sich abgeschlossenen Gedankenkomplex. Die Strophik der Oden besteht darin, daß je vier Dreier, vier Vierer, aber nur je zwei Fünfer sich zu einem Strophengebilde zusammenschließen.

Diese drei Konstatierungen gelten in erster Linie für die nach Harnacks Untersuchung jüdischen Urbestandteile der Oden; sie gelten mit gewissen Einschränkungen aber auch für die Teile, die dem christlichen Interpolator zuzuweisen sind. Auch die Sprache dieses Christen war das Hebräische: dadurch wird entschieden, daß er im ersten Jahrhundert n. Chr., ja, vor dem Jahr 70, und in Palästina, wahrscheinlich sogar in Jerusalem gehabt hat. Der Interpolator formte seine Einschübe nach denselben metrischen und strophischen Regeln, wie sie das Original zeigt: nur an einigen wenigen Stellen scheint er sich um Strophik nicht gekümmert zu haben. Dagegen ist alles Doxologische der Gedichtschlüsse, das ebenfalls christliche Zutat ist, unmetrisch gehalten, auch der einigemal sich findende Übergang vom Gedichte zur Doxo-

logie. Gewisse als Kompilationen teilweise schon von Harnack erkannte Oden zeigen dort, wo ein neues Stück beginnt, gern ein anderes Metrum, innerhalb dieses Metrums aber regelrechten Strophenbau.

Alle diese Behauptungen, die wie für die Kritik der Oden Salomos so auch für die neutestamentliche Zeit- und Religionsgeschichte von großer Bedeutung sind, werde ich demnächst durch Vorlegung meiner hebräischen Rückübersetzung der Oden näher begründen. Als Probe meiner Arbeitsweise wie auch meiner Resultate diene zunächst das Stück der Oden, welches von theologischem Standpunkte aus alle anderen überragt: Ode 19. Seinen Inhalt auszuschöpfen einzig nach der syrischen Textüberlieferung ist unmöglich; wenn irgendwo, so muß es sich hier entscheiden, ob mit der Rückübersetzung ins Hebräische etwas Positives gewonnen wird.

Was Ode 19 besagt, wenn man ohne Blick für seine hebräische Sprach- und Versform lediglich die syrische Phrase übersetzt, die ihr jetziges Sprachgewand darstellt, möge die Wiedergabe Flemmings (die sich nur unwesentlich von der englischen Harris' entfernt) und die Ungnad-Staerks dartun. Erstere, die den Text in reiner Prosaform wiedergibt, lautet folgenderweise:

1) Ein Becher Milch ist mir gebracht worden, und ich habe ihn getrunken in der Süßigkeit der Güte des Herrn. 2) Der Sohn ist der Becher, und er, der gemolken wurde, der Vater: 3) und es hat ihn gemolken der Heilige Geist; denn seine Brüste waren voll, und es hätte sich nicht geziemt, daß seine Milch achtlos verschüttet würde. 4) Der Heilige Geist hat seinen Busen geöffnet und hat die Milch der beiden Brüste des Vaters gemischt und hat die Mischung der Welt gegeben, ohne daß sie es wußte; 5) und die, welche sie empfingen in ihrer Fülle, sind die zur Rechten. 6) Er umarmte (?) den Leib der Jungfrau, und sie ward schwanger und gebar, und die Jungfrau wurde Mutter mit vielen Gnaden. 7) Und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, ohne Schmerzen zu haben, 8) und weil es nicht aus Unbedachtsamkeit geschehen war, daß sie keine Geburtshelferin gesucht hatte, da er sie am Leben erhielt, gebar sie mit eigenem Willen, als wäre sie ein Mann. 9) Und sie gebar (ihn) in Beweisung und erwarb (ihn) in großer Macht 10) und sie liebte (ihn) in Erlösung und behütete (ihn) in Freundlichkeit und zeigte (ihn) in Größe. Hallelujah.

Die vielen Unfaßbarkeiten dieser Übersetzung, nach welcher sich Harnack in seiner kritischen Beurteilung der Ode richten mußte, kehren ähnlich bei Ungnad-Staerk wieder, etwas gemildert durch Anordnung der syrischen Prosakola in Versform „nach Analogie der jüngeren Psalmen", womit vermutlich gesagt werden soll, daß jeder Satz als Stichos zu gelten habe. Es lautet nun hier Ode 19 folgenderweise:

1) Ein Becher Milch ist mir dargebracht worden,
und ich habe ihn getrunken in der Süße der Freundlichkeit des Herrn.
2) Der Sohn ist der Becher, und der, der gemolken ward, der Vater.
3) Und es melkte ihn der Heilige Geist, weil seine Brüste voll waren,
und es war nicht notwendig, daß seine Milch zwecklos (fort)geworfen wurde.
4) Der Heilige Geist hat seinen Busen geöffnet
und gemischt die Milch der beiden Brüste des Vaters
und hat die Mischung der Welt gegeben, ohne daß man es wußte,

5) und die, welche sie annehmen, sind in der Vollkommenheit der rechten (Seite).
6) Geschwächt ward (?) der Leib der Jungfrau, und sie empfing und gebar, und die Jungfrau ward Mutter in vielem Erbarmen.
7) Und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, ohne zu leiden.
8) Und weil es nicht zwecklos geschehen war,
und sie keine Geburtshelferin gesucht hatte, weil er sie am Leben hielt, gebar sie mit (eigenem) Willen wie ein Mann.
9) Und sie gebar in Beweis,
und erwarb in großer Kraft
und liebte in Errettung
und bewahrte in Freundlichkeit
und tat kund in Größe. Hallelujah!

Ich lasse nunmehr meine hebräische Übersetzung der Ode folgen. Sie ist in der Weise genau, als sie kein Wort oder Wörtchen des syrischen Textes unübersetzt läßt, verläßt auch die syrische Wortfolge nur dann, wenn diese dem Geiste der hebräischen Syntax zuwiderläuft. Bei Dunkelheiten der syrischen Fassung ist versucht worden, sie ohne Textkonjektur durch Auffindung solcher hebräischen Wendungen zu beheben, die einem Übersetzer leicht zu Mißdeutungen Anlaß geben konnten. Das Metrum, das sich mir unmittelbar aus dem hebräischen Texte ergab, ist das Fünfermaß; je zwei Fünfer schließen sich zu einer Strophe zusammen, deren Ende uns einen vom Dichter beabsichtigten Gedankenabschluß verrät.

I. כוס חלב קרבה לי ואשתהו במתק חן אדני כוס היא בן ונחלב אב ותחלבהו רוח קדש
II. כי מלאו שדיו ולא נאוה שפוך חלבו ריקם // ותפתח רוח קדש חיקה ותמסך חלב שדי אב
III. ותתן המסך עולמים כלא ידעים // והמקבלים המה ממלאים ידם
IV. ותפרח בטן בתולה ותהר ותלד // ותהי לאם הבתולה ברחמים רבים
V. ותחבל ותלד בן לא יכאיבה // בהיותו לאפס והיא היתה בשפק
VI. ולא שאלה המילדת כי הוא חייה // כזכר חוללה את־רצון ותלד את־...
VII. ותאחז את־גבורה גדולה ותאהב את־תשועה // ותצר את־נעם ותרא את־גדלה

Nach diesem hebräischen Texte gibt sich die deutsche Übersetzung folgenderweise:

I. 1) Ein Becher Milch kam mir nahe: ich trank sie aus der Süßigkeit der Güte des Herrn.
2) Der Sohn ist der Becher, und der Vater der, der gemolken ward, 3) und es melkte ihn der Heilige Geist.
II. Weil seine Brüste voll waren, und es sich nicht geziemt hätte, daß seine Milch nutzlos verschüttet würde,
4) So hat der Heilige Geist seinen Busen geöffnet und hat die Milch der Brüste des Vaters gemischt.
III. Und er hat die Mischung den Welten (Äonen) gegeben, während sie unwissend waren,
5) Und die, welche sie annehmen, empfangen das Priesteramt.

IV. 6) Es sproßte der Leib der Jungfrau, und sie empfing und gebar,
Und die Jungfrau wurde Mutter infolge großer Liebe.

V. 7) Und sie kreißte und gebar einen Sohn, ohne daß er sie schmerzte,
8) Und dadurch, daß er nichts wurde, ward sie voll Überfluß.

VI. Und nicht verlangte sie nach einer Geburtshelferin; denn er machte sie leben:
Da gebar sie, als wäre es ein männliches Wesen, die Gnade
9) und brachte hervor die . . .

VII. Und hielt die Übermacht 10) und hatte lieb die Erlösung,
Und behütete die Güte und ließ schauen die Majestät.

Bemerkungen.

Zu I. „Ich trank sie": so genau nach dem Syrischen. Statt unseres ‚einen Becher trinken', sagt der Semit gerne ‚in (be) einem Becher trinken': deshalb nehme ich die folgende Verbindung mit der Präposition be als Ausdruck für das Gefäß der göttlichen Gnadenmilch.

Zu II. Der erste Vers enthält zwei Begründungen, aber nicht etwa für das Vorhergehende, sondern wie aus der Strophik hervorgeht, für das Folgende. — „Seinen Busen" d. i., wie schon Flemming gesehen, der des Vaters, nicht, wie die syrische Punktation will, der des Geistes.

Zu III. „Den Welten": Ersichtlich fehlen im syr. Text über l-ʒ-l-m-' die Pluralpunkte, da sonst das folgende j-d-ʒ-j-n ohne Beziehung stände. — „Empfangen das Priesteramt": šamli jammīnā ist dasselbe wie šamli jad ‚zum Priester ordinieren' d. i. die Wiedergabe von hebr. מִלֵּא יד (das gemäß Ex. 32, 29 auch ‚Priester werden' bedeuten dürfte). Daß in den Augen des jüdischen Dichters der von Gott Begnadete zu dessen Priester wird, sagt deutlich Ode 20, 1: „Ich bin ein Priester des Herrn und leiste ihm Priesterdienste".

Zu IV. „Es sproßte der Leib der J.": Syr. geppath braucht nicht, wie die bisherigen Übersetzer tun, angezweifelt zu werden; es bedeutet ‚sprossen (gleich einem Baume)', und karsâ ‚Mutterleib' (hebr. בטן) paßt recht gut als Subjekt dazu. Wenn Lactantius in seinem oben erwähnten Zitat ‚infirmatus est uterus' bietet, so scheint er hebr. wattiprah als einen zu starken Ausdruck empfunden und durch einen gemäßigteren ersetzt zu haben. — „Infolge großer Liebe": Die Liebe wird hier als zeugendes Wesen hingestellt, nicht als Eigenschaft der Jungfrau.

Zu V. „Dadurch daß er nichts wurde, ward sie voll Überfluß": Ich ändere syr. səfiḳâith in safḳâith ‚vollauf', und sehe darin die Wiedergabe von hebr. בשׂבע. Nun bewegen sich Str. V, VI, VII in fortlaufenden Antithesen: so muß auch in diesem Verse eine solche gemutmaßt werden. Es genügt anzunehmen, daß im Hebräischen für syr. lâ həwâ gestanden hätte היה לאפס (vgl. Is. 34, 12), um der scheinbar sinnlosen Stelle einen passenden Sinn abzugewinnen. Während die Mutter des Sohnes reich erscheint durch seinen Besitz, ist dieser durch das Vertauschen der Gottheit mit der Menschheit wie ein Nichts geworden.

Zu VI. „Als wäre es ein männliches Wesen": Das syr. 'ach gabrâ ‚wie ein Mann' ist von den Übersetzern mit Unrecht auf die Jungfrau bezogen worden; sie kamen mit einer gewissen Notwendigkeit dazu, weil sie kein

Objekt vor sich sahen, dem sie die Worte hätten anschließen können. In Wirklichkeit lassen sich aber sechs Objekte ausfindig machen, zu denen das ʾach gabrâ im Verhältnis einer vorgesetzten Apposition steht: nämlich ‚Gnade' (syr. ṣebjânâ ‚Wille' aus hebr. רצון, dessen Bedeutung zwischen ‚Wille' und ‚Gnade' wechselt), ..., ‚Übermacht', ‚Erlösung', ‚Güte', ‚Majestät'. Diese sechs Begriffe führt der syr. Text mit sechsmaligem bə ein, was jedenfalls einer Verwechselung von hebr. את = Nota accusativi mit את = ‚mit' entstammt. Dieser Mißgriff des Übersetzers geht im letzten Grunde auf die Verkennung der als Objekt gebrauchten Abstraktnomina zurück. Der Dichter nennt den Gottessohn, um ihn als Inbegriff oder Personifikation der Gnade, Macht, Erlösung usw. zu bezeichnen, geradezu ‚Gnade', ‚Macht', ‚Erlösung' usw. Ähnliches findet sich öfter in den Oden, z. B. Ode 38, 2: „Und die Wahrheit hat mich geleitet", V. 3 „. . . und setzte mich auf die Arme des ewigen Lebens"; Ode 33, 1: „Wieder eilte die Gnade"; ja, der christliche Interpolator versteigt sich in Ode 42, 3 zu der Wendung: „Mein Ausstrecken bedeutet das hochgerichtete Holz, an welchem (lies ʒalau statt ʒal) der Weg der Gerechtigkeit (= Christus, vgl. Johannes 14, 6: ‚ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben') aufgehängt wurde." Bei dieser Erklärung der sechs scheinbaren Adverbialia erhält jedes der sechs ihnen vorhergehenden Verben sein deutlich ausgedrücktes Objekt, das so nötig erscheint, daß Flemmings Übersetzung fünfmal in Klammer ein ‚ihn' hinzusetzt. Wenn Harnack von V. 8 (nach Flemmings Übersetzung) meint: „Die Stilisierung ist dunkel, klar aber der Sinn", so hätte hierfür wie auch für V. 9 – 10 das Geständnis gepaßt: „Stil und Sinn verraten Text-, bezw. Übersetzungsfehler." Beides dürfte durch unsere Ausführungen korrigiert sein. – Was die hebr. Vorlage für syr. taḥwjâthâ (‚Beweis, Beispiel') gewesen ist, bleibt mir unklar; vielleicht war es ein Wort von so wenig greifbarer Bedeutung wie etwa תושיה, das Hiob 12, 16 neben עז als Eigenschaft Gottes gebraucht ist.

Bei unserer Rückübersetzung von Ode 19 ins Hebräische hat diese sich als eine Einheit bezüglich eines metrisch-strophischen Aufbaues erwiesen. Wird man sie auch bezüglich ihres Inhaltes als einheitlich bezeichnen können? Harnack nennt zwar das Ganze eine Kompilation, die aus zwei nur lose miteinander verbundenen Teilen, V. 1 – 5 und V. 6 – 10, bestehe; doch erkennt er in beiden denselben reinchristlichen Geist und gibt der Ode 19 deshalb einen eigenen Platz in der Sammlung. „Hier haben wir also", sagt er, „eine von Anfang bis zum Ende christliche Ode, die unter die anderen eingemengt ist." Mit dieser Charakterisierung kann ich mich nicht zufrieden geben: für mich ist in Ode 19 so gut wie in allen anderen unserer Sammlung Christliches auf einen jüdischen Stamm gepfropft. Allerdings hat dabei das Christliche das Jüdische so stark überwuchert, daß von der älteren Fassung nur ein paar unzusammenhängende Stücke übrig geblieben sind. Diese finde ich im ersten Teile der Ode. Weil V. 2 – 5 mit den Begriffen „Vater", „Sohn", „Heiliger Geist" operieren, so erklärt Harnack V. 1 – 5 für christlich. Sein Argument beweist aber nichts für den christlichen Ursprung von V. 1. Das Bild von der Milch Gottes als Quelle des geistigen Lebens weist eher auf den jüdischen Mystiker als auf den christlichen Dogmatiker. Auch findet es sich schon in der reinjüdischen Stelle, V. 17 von Ode 8: „Ich habe ihre Glieder gebildet und meine Brüste für sie bereitet, meine heilige Milch zu trinken, daß sie dadurch leben möchten"; ferner in V. 10 von Ode 4:

„. . . öffne deine reichen Quellen, die für uns Milch und Honig fließen lassen", und sonst öfters. Das im Urtext wohl nur als Einleitung angeschlagene Bild von der Milch Gottes reizte den Interpolator zu einer dogmatischen Ausdeutung, wobei aber der Duft des Bildes vollständig verloren gegangen ist: ähnlich wie zu Beginn von Ode 24, wo der jüdische Sänger eine apokalyptische Szene zu schildern anhob: „Eine Taube flatterte über der Erde – so nach Harnacks wahrscheinlicher Konjektur –, der Interpolator aber mit roher Hand in das Bild hineingriff, aus der ‚Erde' den ‚Gesalbten' machte, um dann mit dem Zusatz: „denn er war für sie (die Erde!?) das Haupt, und sang über ihm, und ihre Stimme ward gehört" an die neutestamentliche Szene nach der Taufe im Jordan zu erinnern. Sodann verrät in V. 1 auch das Subjekt ‚ich' den jüdischen Sänger, der ganz im Gegensatz zum spätbiblischen Psalmenton fast immer in der ersten Person spricht. Dieses Subjekt geht aber in den folgenden christlichen Versen ganz unter.

Noch einmal scheint mir der ältere Text zutage zu treten: in Strophe III (= V. 4–5). Der Syrer läßt hier den Heiligen Geist den Mischtrank aus den Brüsten Gottes den Welten reichen und sie dadurch aus Unwissenden zu Wissenden und Priestern machen. Ich vermute, daß hier in der Bearbeitung auf den Geist übertragen ist, was die Urvorlage eigentlich vom ‚Herrn' aussagte, vgl. die ähnlichen Stellen 7, 24: „Die Unkenntnis ist getilgt, weil die Erkenntnis des Herrn gekommen ist"; 11, 9: „Ich wurde reich durch seine Gabe und ließ die Torheit" u. ö. Auch gehört es nicht zur Dogmatik des Interpolators, die Begnadigten oder Erlösten als Priester zu bezeichnen, was der jüdische Dichter in Ode 20, 1 kühn wagt.

Der zweite Teil der Ode, V. 6–10, ist durchaus einheitlich. Er enthält weder etwas Jüdisches, noch läßt er sich in mehrere Fragmente aufteilen. Daß die V. 9–10 nicht, wie Harnack meint, ein ‚kleiner, fünfgliedriger Hymnus' sind, sondern nur den dogmatischen Teil mit rhetorischen Wendungen zu Ende führen, dürfte nach dem oben Gesagten ziemlich sicher sein.

Es ist demnach die 19. Ode Salomos, wie sie uns jetzt vorliegt, aus jüdischen und christlichen Elementen zusammengeschweißt. Auf den jüdischen Urtext weist noch die erste Hälfte von Strophe I und wohl auch Strophe III hin; vielleicht standen diese Stücke im Original einmal näher beieinander, als man sie jetzt liest. Der christliche Interpolator hat also sehr rücksichtslos mit seiner Vorlage geschaltet; ein gewisser Konservativismus zeigt sich aber in der Beibehaltung des von seinem Vorgänger angeschlagenen fünftaktigen Metrums und der damit zusammenhängenden Strophik. Immerhin hat man Grund, ihm für sein Vorgehen dankbar zu sein. Auf den Trümmern eines poetischen Ergusses, dessen Tonskala wohl nicht wesentlich von der der besser erhaltenen Stücke in den Salomonsoden abwich, hat er ein Gebäude der altchristlichen Dogmatik mit den Grundquadern, ‚Trinität', ‚Jungfrauengeburt', ‚Menschwerdung' aufgeführt. Die Zeugnisse dieser Ode werden in Zukunft die theologische Wissenschaft auf das ernstlichste zu beschäftigen haben; schon sie allein machen die Auffindung der Oden Salomos zu einem Ereignisse von nicht genug zu schätzender Bedeutung.

Das Fatum in den arabischen Sprichwörtern.

Von Tharsicius Paffrath O. F. M., München.

Der Gebrauch der Sprichwörter war und ist bei den Morgenländern ebenso beliebt als weit verbreitet. Schon in der Heiligen Schrift wird uns die Weisheit des Salomo dadurch anschaulich gemacht, daß von ihm erzählt wird, er habe viele Sprüche verfaßt: „Und der Herr gab dem Salomo Weisheit . . . und die Weisheit des Salomo war größer als die aller Söhne des Orients . . . und er war weiser als alle Menschen . . . und er redete 3000 Sprüche und seiner Gesänge waren 1005" (nach dem griechischen Text 5000).[1] Daß in gleicher Weise bei den Arabern der Gebrauch kurzer Sinnsprüche als Zeichen der Weisheit gilt, bestätigt folgendes Sprichwort:

> Wenn der Weise ein Wort vorbringt, so bestätigt er es mit einem Sprichwort; wenn aber der Tor ein Wort vorbringt, (so bekräftigt er es) mit einem Schwure.[2]

Daß alle Araber in diesem Sinne weise sein wollen und daß bei ihnen der Gebrauch der Sprichwörter häufiger ist als vielleicht bei irgendeinem anderen Volke der Welt, ist hinreichend bekannt. Die Zahl der arabischen Sprichwörter ist darum außergewöhnlich groß. Unter diesen Umständen ist es aber ohne weiteres klar, daß gerade bei den Arabern, mehr noch als anderswo, die ganze Denkweise des Volkes sich in den Sprichwörtern widerspiegelt. In der Tat sehen wir denn auch, wie die Hauptgedanken arabischer Glaubens- und Sittenlehre und Lebensweisheit und Lebensgewohnheit in mannigfach variierter Form immer wieder in den Sprichwörtern zum Ausdruck gelangen.

Es ist lehrreich, von diesen Voraussetzungen aus in den arabischen Sprichwörtern dem Fatum nachzugehen, um zu erkennen, ob in Wirklichkeit das ganze Denken und Handeln der Araber in der Weise vom Fatalismus beeinflußt und durchdrungen ist, wie es vielfach angenommen wird.

Unter Fatum versteht man einen ewigen, unabänderlichen Beschluß Gottes, nach dem alle Handlungen und Schicksale sich vollziehen, ohne daß der Mensch durch freie Mitwirkung den Lauf der Dinge beeinflußte. Die Folge einer solchen Annahme ist der sogenannte Fatalismus, kraft dessen der Mensch aus der Annahme eines Fatums heraus dem eigenen Streben entsagt, da er in all seinem Handeln nur eine Notwendigkeit erblickt, deren Erfolg oder Mißerfolg ganz unabhängig von ihm ebenso sicher wie jede einzelne Handlung selbst seinerzeit ins Dasein treten wird. Damit ist dann natürlich die Freiheit des menschlichen Willens geleugnet. Daß eine solche Lehre wegen ihres offenen Widerstreites mit dem Bewußtsein und mit den Erfahrungen sowie mit den unerbittlichen Forderungen des Lebens niemals bis in ihre äußersten Konsequenzen in die Praxis übersetzt wird, ist ebenso klar und natürlich, wie es anderseits sicher ist, daß auch schon eine mäßige Anwendung dieser Lehre eine Fülle von Initiative ertöten und in materieller wie geistiger Hinsicht die traurigste Stagnation nach sich ziehen muß.

---

[1] Freilich wird man darunter nicht Sprichwörter im eigentlichen Sinne verstehen dürfen. So ist ja auch das Buch der Sprüche nicht eine Sammlung volkstümlicher Sprichwörter, sondern ein Produkt der Kunstpoesie.

[2] Die hier folgende Übersetzung der Sprichwörter ist ziemlich wörtlich gehalten. Auf die vielfach künstliche und künstlerische Form im Arabischen wurde keine Rücksicht genommen.

Der Fatalismus steht in direktem Gegensatz zum sogenannten Deismus. Während nämlich der Fatalismus bei konsequenter Durchdenkung der Grundwahrheit vom „decretum divinum“ die menschliche Mitwirkung gänzlich leugnen muß, macht umgekehrt der Deismus das Menschenwirken zum alleinigen maßgebenden Faktor und schließt jeden göttlichen Beistand aus; denn nach ihm hat Gott die Welt nach ihrer Erschaffung vollständig aus der Hand gegeben und ganz sich selbst überlassen. — In der Mitte zwischen diesen beiden Extremen steht die christliche Lehre von der göttlichen Providenz, welche die göttliche wie die menschliche Urheberschaft bei unseren Handlungen schützt und vereint, wenn auch die Art und Weise des Zusammenwirkens dieser doppelten Urheberschaft zu den dunkelsten Punkten der christlichen Theologie gehört. „Resignation“ kennt auch das Christentum, und zwar als Tugend; aber diese Ergebung in Gottes Willen schließt die eigene Mitwirkung nicht aus, sondern sie ist im Gegenteil nach christlicher Auffassung erst da berechtigt, wo der Mensch sich sagen kann, daß er das Seinige getan hat. Der Unterschied dieser Resignation vom Fatalismus liegt auf der Hand.

Wird nun der Fatalismus in der Tat vom Islam gelehrt und auf das Leben angewandt?

Es ist sicher, daß die ganze Lehre des Islam der fatalistischen Auffassung alles Geschehens weit günstiger ist als die christliche Lehre. Das ist begründet in der Überspannung der göttlichen Einheit, wie sie uns im Islam entgegentritt. Wird doch dem Christentum gegenüber selbst die Dreipersönlichkeit und jede Vermittelung durch einen Erlöser abgelehnt. Eine natürliche Folge dieser Überspannung ist, daß man dem Allmächtigen alles, dem Geschöpfe aber leicht zu wenig zuschreibt.

In der Tat enthält der Koran einige Aussprüche, welche den Fatalismus zu lehren scheinen. So heißt es z. B. Sure 34, 3: „Dem, der das Geheime kennt, ist nicht verborgen das Gewicht einer Ameise (mit dem eine Ameise [oder ein Atom] gewogen wird), sei es im Himmel oder auf der Erde, und nicht, was kleiner ist als das, und nicht, was größer (schwerer) ist: es steht in dem Buche der Klarheit (in dem klaren Buche, d. i. in dem Buche, das alles klar enthält).“ Da nun der Koran selbst nach mohammedanischer Auffassung ewig ist, so muß auch das hier genannte Buch von Ewigkeit her bestanden haben. Dann sind also nach dieser Stelle alle Dinge, alle Geschehnisse schon von Ewigkeit her unabänderlich bestimmt und aufgezeichnet. Recht fatalistisch lautet auch das Wort in Sure 14, 32: „Gott wird befestigen durch das feste Wort die, welche glauben, in diesem und im anderen Leben; die Bösen aber wird er in die Irre führen, denn Gott tut, was er will.“ Allerdings liegt es hier nahe, an ähnliche Worte der Heiligen Schrift zu denken, die uns davon abhalten, die Tragweite ähnlicher Worte im Munde eines Morgenländers allzuweit auszudehnen. Deutlicher indes und schärfer scheint das Fatum in Sure 32, 13 enthalten zu sein: „Wenn wir gewollt hätten, würden wir jedem Menschen die richtige Leitung gegeben haben; aber mein Wort bleibt wahr: Ich will die Hölle füllen mit den Geistern und den Menschen zugleich.“

Man würde kaum daran vorbeikommen, nach solchen Äußerungen des Koran den Fatalismus als islamitische Glaubenslehre zu betrachten, wenn nicht der Koran selbst dem entschieden widerspräche. Der Koran ist nämlich weit davon entfernt, aus jenen Sätzen die Folgerung zu ziehen und vom

Mohammedaner untätige Resignation zu fordern. Er ist im Gegenteil angefüllt mit Lehren und Ermahnungen an die Gläubigen, sich durch gute Werke das ewige Leben zu verdienen.

Eben dieser nämliche Zustand läßt sich nun auch in den Sprichwörtern nachweisen: auf der einen Seite manche Sprichwörter, die klar und kraß das Fatum proklamieren; auf der anderen Seite aber eine überwältigende Menge anderer, die es explicite oder implicite leugnen. Auf der einen Seite hat die fatalistische Lehre doch soviel Herrschaft erlangt, daß sie namentlich bei schweren Unglücksfällen im Sprichwort sich auf die Lippen drängte. Auf der anderen Seite aber zeigen eben die Sprichwörter den gesunden, praktischen Sinn des Volkes, der sich im gewöhnlichen Alltagsleben seine Äußerungen nicht durch unnatürliche theoretische Schranken versperren läßt.

In den folgenden Ausführungen wird die bedeutendste Sprichwörtersammlung, die „Arabum proverbia" von Freytag, allein für die Belege benutzt. Obgleich diese Sammlung mit ihren etwa 10000 Sprichwörtern natürlich längst nicht den ganzen arabischen Sprichwörterschatz enthält, so genügt sie doch, um das zu geben, worauf es bei der vorliegenden Untersuchung ankommt: einen hinreichend vollständigen Überblick über den in den Sprichwörtern enthaltenen Ideenkreis. Vollständigkeit ist auf diesem Gebiete ohnehin nicht zu erreichen. Die Heranziehung neuerer Sammlungen aber würde für das hier Ausgeführte im einzelnen vielfach andere Belege bieten, das ganze Bild aber, das Verhältnis der einzelnen Gedankenreihen zueinander, nicht wesentlich verschieben.

I. Sprichwörter, welche das Fatum enthalten.

Zunächst gibt es in der Tat eine Anzahl Sprichwörter, welche das Fatum klar und deutlich zum Ausdruck bringen. Wenn der Araber sagt:

Der Mensch weiß nicht, was über ihn bestimmt ist,

so könnte man das allerdings noch in christlichem Sinne auffassen. Dasselbe gilt von dem Sprichwort:

Das (von Gott) Vorherbestimmte wird eintreten.

Treffend und so bestimmt wie nur möglich wird das Eintreten des decretum divinum als unfehlbar hingestellt, wenn es einem gesprochenen Wort, einem abgeschossenen Pfeile, einer vergangenen Zeit verglichen wird:

Vier Dinge können nicht rückgängig gemacht werden: ein einmal gesprochenes Wort, ein (abgesandter) Pfeil, ein einmal gefaßter göttlicher Beschluß und die vergangene Zeit.

Alles Fragen und Forschen nach den Ursachen des Geschehens ist da überflüssig.

Sage nicht bei einem Geschehnis: Warum geschieht das? Alles (geschieht) durch Fatum und göttlichen Beschluß.

Sicherer setzt sich nichts durch als das Fatum. Und etwas Höheres und Erfolgreicheres weiß auch der Araber nicht anzugeben, als wenn er sagt:

Durchdringender als ein gefaßter (göttlicher) Beschluß.

Sophokles schildert in seinem „König Ödipus", wie dieser selbst sein Schicksal herbeiführt und beschleunigt, indem er in blindem Eifer von allen Seiten zusammenträgt, was ihn verderben soll. Dieser nämliche Zug findet sich auch in den arabischen Sprichwörtern: das Fatum verblendet den Menschen; gleichsam mit verbundenen Augen rennt er in sein Verderben hinein:

Wenn das Fatum kommt, ist das Auge blind.

Oder:

Wenn etwas von Gott beſchloſſen iſt, wird das Auge verdeckt.

Was wird nun dem Fatum zugeſchrieben? In allgemeinen Ausdrücken allerdings alles, wie es in dem oben angeführten Sprichwort heißt:

Alles (geſchieht) durch das Fatum und göttlichen Beſchluß.

Aber im beſonderen erinnert man ſich des Fatums bei großem Glück oder Unglück.

Gottes Gebot iſt etwas, das ſeinen Zweck erreicht, wodurch die Unglücklichen unglücklich ſind.

Wen Unglücksſchläge treffen, von dem heißt es:

Wahrlich, auf deſſen Unglück hat es das Fatum abgeſehen.

Oder ſpeziell vom Tode:

Weſſen Zeit gekommen iſt, der hält ſein Blut nicht zurück.

Aber auch das Glück kommt vom Fatum. So ſoll Ahli, als man ſich verwunderte, daß er ungepanzert dem Feinde entgegenging, das Sprichwort geprägt haben:

Treu behütet den Mann ſein Fatum.

Und wiederum dient die Wachſamkeit des Fatums als Maßſtab für die höchſte Wachſamkeit:

Wachſamer als das Fatum.

Speziell vom Kriegsglück heißt es noch:

Wenn der göttliche Beſchluß ſo feſtgeſetzt iſt, dann wird der Sieg glorreich ſein.

Und die decreta divina ſelbſt werden mit Pfeilen verglichen, die, von Gott abgeſchoſſen, den Menſchen treffen und ihm Glück oder Unglück bringen:

Der Tor ſieht nicht, von wo die Pfeile der göttlichen Beſchlüſſe zu ihm kommen.

Wie ſchon oben geſagt, würde bei konſequenter Durchdenkung und Anwendung des fataliſtiſchen Grundſatzes vom alles beherrſchenden decretum divinum unmittelbar die Nutzloſigkeit eigenen Strebens ſich ergeben. In der Tat liegt auch dieſe Schlußfolgerung, wenn nicht in zahlreichen, ſo doch in einigen Sprichwörtern klar und deutlich vor.

Das iſt Fatum; und wer kann befehlen über die Beſchlüſſe des Fatums?

Dem Fatum gegenüber iſt alle Vorſicht unnütz:

Unnütz iſt Vorſicht dem Fatum gegenüber.

Oder mit etwas anderen Worten:

Wenn die Beſchlüſſe Gottes kommen, werden unſere Pläne zunichte.

Da mag einer noch ſo klug alle menſchlichen Mittel in Anwendung bringen, das Fatum ſpottet ſeiner:

Die Vorſichtigen machen Pläne; aber das Fatum lacht.

An keinem Orte iſt der Menſch vor ihm geſchützt:

Von dem geſchützten Orte wird der Vorſichtige weggeholt.

Ausdrücklich wird geſagt, daß nur allein das Fatum entſcheide, menſchliche Mitwirkung aber wertlos ſei, in dem Wort:

Durch das Schickſal ſchreitet der Mann (ſeinen Weg) (d. h. wird ihm ſein Weg beſtimmt), nicht durch (ſein) Handeln.

Folgerichtig dann die Mahnung:

Schreite mit deinem Schickſal, oder unterlaſſe es (zu ſchreiten).

Oder:

Kämpfe mit dem Schicksal (auf deiner Seite) oder unterlasse es.

d. h.: Wenn das Fatum dir entgegen wäre, würde doch alles vergeblich sein.

Die letzte Folgerung aus dem Fatalismus ist die Mahnung zur fatalistischen Resignation, wie sie in etwa schon in den beiden zuletzt angeführten Sprichwörtern enthalten ist. Aber diese Resignation setzt nicht nur schon die Einsicht voraus, daß eigenes Arbeiten und Streben doch unnütz sei; sie schließt vielmehr als weitere Folgerung noch die Erkenntnis in sich, daß die ruhige Hingabe an das, was nach Gottes Beschluß unfehlbar von Ewigkeit vorherbestimmt ist, eine Tugend der Unterwerfung unter Gottes Willen bedeutet, während jedes innere Widerstreben oder äußere Entgegenarbeiten eine gottlose Auflehnung enthält. Das Fatum ist nun einmal Gottes ewiger Wille und darum die Mahnung:

Gott tut, was er will: wolle ihm nicht widerstehen.

Man soll vielmehr sich bemühen, im Guten wie im Bösen mit dem Schicksal sich abzufinden:

Wer auf das Fatum sein Vertrauen setzt, dessen Hoffnung erfüllt sich.

Und im Unglück:

Lasset eure Hände über die Mauern hinabhängen und saget: Gott hatte es so beschlossen, und es ist geschehen.

Darum kann und soll der Mensch untätig dem Fatum alles überlassen; denn in einem Augenblicke führt Gott die Dinge zu dem Zwecke, den er bestimmt hat, wenn es auch kurz vorher noch ganz anders schien:

Laß die von Gott bestimmten Dinge ihren Lauf vollenden und verbringe die Nacht immer ohne Sorge. Während du einnickest und schläfst, verwandelt Gott den Stand der Dinge.

Als Stärke wird es gepriesen, wenn einer vom Fatum überhaupt nicht spricht, sondern stillschweigend alles hinnimmt:

Es gehört zu den Zeichen der Schwachheit, viel Törichtes zu reden gegen die Beschlüsse Gottes.

In der Ergebung liegt auch das Mittel zu einem ruhigen, zufriedenen Leben:

Die Zufriedenheit eines Mannes mit dem göttlichen Beschluß bedeutet den Gipfel der Zufriedenheit.

Bei der unabänderlichen Bestimmtheit der göttlichen Dekrete ist Trauer über irgendwelche Vorgänge eigentlich unnütz und unverständlich; denn:

Alles, was geschieht, ist von Gott beschlossen, und Trauer ist überflüssig.

Nicht nur ohne Trauer, sondern sogar mit Freude die göttlichen Beschlüsse anzunehmen, empfiehlt das folgende Sprichwort als wahre Weisheit:

Wer das Fatum gern annimmt, der ist über Schicksalsschläge erhaben (verachtet sie).

Vollkommene Resignation schließt allerdings Freude wie Trauer aus:

Ich wundere mich, wie jemand, der über den Tod sicher ist, sich freuen kann; und ich wundere mich, wie jemand, der über die Existenz des Fatums Sicherheit hat, traurig sein kann.

Während wir im folgenden von jeder Klasse von Sprichwörtern immer nur einzelne herausgreifen können, haben wir uns bemüht, die dem Fatum günstigen Sprichwörter möglichst vollständig wiederzugeben, soweit sie in der

Sammlung von Freytag enthalten sind. Das geschah zu dem Zwecke, um in etwa einen Schluß auf die Häufigkeit des Fatums in den Sprichwörtern und dann weiter auf die Intensität des fatalistischen Gedankens bei den Arabern möglich zu machen. Allerdings ist dabei im Auge zu behalten, daß die Anzahl und die Verschiedenartigkeit einer bestimmten Klasse von Sprichwörtern nicht allein maßgebend sein darf für die Beurteilung der Verbreitung und Kraft einer Idee im Volke. Es fällt vielmehr auch der häufigere oder spärlichere Gebrauch derselben entscheidend ins Gewicht. Angaben über diesen letzteren Punkt fehlen. Vielleicht läßt sich aus der Beschaffenheit der Sprichwörter wenigstens soviel herleiten, daß man im allgemeinen einfachen, kurzen und treffenden Sprichwörtern größere Verbreitung zuschreiben darf, als längeren, mehr künstlichen Formen. Unter diesem Gesichtspunkte muß zugegeben werden, daß die Form vieler unter den oben angeführten Sprichwörtern einer großen Verbreitung im Volke nicht widerstreitet.

Immerhin ist aber auch die Zahl der Sprichwörter einer bestimmten Klasse als Kriterium heranzuziehen. Wer die Sprichwörter der Araber verfolgt, wird bemerken, daß jene Ideen, die anerkanntermaßen bei ihnen sehr verbreitet sind, nicht nur in einigen wenigen, vielleicht um so häufiger gebrauchten Sprichwörtern zum Ausdruck gelangen, sondern die größte Mannigfaltigkeit der Sprichwörter bewirken. Besondere Tugenden der Araber sind z. B. Wohltätigkeit und Gastfreundschaft. Die Folge davon ist, daß das Lob der Wohltätigkeit und der Gastfreundschaft, sowie die Verurteilung von Geiz und Habsucht in einer so großen Menge von Sprichwörtern Ausdruck finden, daß die Anzahl der das Fatum behauptenden Sprichwörter sehr weit dahinter zurücksteht. Selbst wenn wir die vielen Sprichwörter über Undankbarkeit, die doch wenigstens zum großen Teile auch noch ein Lob der Wohltätigkeit in sich schließen, gänzlich außer Acht lassen, so ist die Zahl der Sprichwörter über Wohltätigkeit und Freigebigkeit sowie über das direkt entgegenstehende Laster des Geizes in der Sammlung von Freytag schon viermal größer als die Zahl derjenigen, welche das Fatum enthalten.

Außerdem ist bemerkenswert, daß nach Ausweis der oben angeführten Sprichwörter das Fatum dem Araber besonders bei wichtigen Anlässen, bei großen Unglücksfällen sich aufdrängt und ihm da die Resignation empfiehlt. Dagegen fehlen vollständig die Beispiele, wo inbezug auf kleine, alltägliche Dinge an das Fatum erinnert würde. Es mag das bis zu einem gewissen Grade natürlich sein: es zeigt aber jedenfalls, daß der volle Inhalt der fatalistischen Lehre nicht in das Bewußtsein des arabischen Volkes übergegangen ist.

Das geht aber noch viel deutlicher hervor aus den folgenden Sprichwörtern, die dem Fatalismus widerstreiten.

II. Sprichwörter, welche dem Fatum widerstreiten.

Es gibt sogar ein Sprichwort, welches ausdrücklich dem Fatum die Alleinherrschaft über den Lauf der Dinge abspricht, indem es sagt:

> Die Vorherbestimmung Gottes ist eines von den beiden Dingen, die Gewinn bringen.

Der andere in Betracht kommende Faktor kann natürlich nur die menschliche Mitwirkung sein, was denn auch ein anderes Sprichwort ausdrücklich behauptet:

Die Klugheit (kluge Geschäftsführung) bedeutet die Hälfte des Lebensunterhaltes.

Wer diese Mitwirkung unterläßt, der hat nicht etwa dem Fatum, sondern sich selbst den Schaden zuzuschreiben; denn von einem solchen sagt ein Sprichwort:

Wahrlich, der stürzt sich in Verluste und ins Verderben.

Aber nicht das Fatum wird als Ursache des Unglückes angesehen, sondern etwas ganz Menschliches. Es kann sogar der Tod eines einzelnen, etwa eines starken Führers, den Tod vieler verursachen. Darum sagt ein arabischer Dichter: „Bei deinem Leben! Kein Unglück ist Mangel an Reichtum oder daß ein Pferd oder Kamel stirbt; sondern ein Unglück ist der Verlust eines Edlen, wegen dessen Tode viele Menschen sterben müssen."

Und auf diese Auffassung gründet sich das Sprichwort, demzufolge der Tod der Führer große Furcht hervorruft:

Ein Schrecken (wörtlich: der Schrecken, das in Wahrheit Schreckliche) ist der Abgang der Führer.

Minder direkt, aber ebenso unzweifelhaft sicher enthält eine Leugnung des Fatums auch eine Reihe von Sprichwörtern, in welchen Vorsicht im Handeln empfohlen wird. Wozu Vorsicht, wenn das Fatum doch alles schon vorherbestimmt hat; wenn das Fatum, wie es in einem oben angeführten Sprichwort hieß, zu den vier Dingen gehört, die nicht rückgängig gemacht werden können?

Wen man zur Vorsicht mahnen will, damit nicht unversehens ein Unglück ihn treffe, dem sagt man:

Eine kleine Höhle kann Unglück bergen!

Zu große Vorsicht, selbst Furchtsamkeit, ist noch besser als Leichtsinn, denn:

Wer viel Furcht hat, der wird wenig Schaden erleiden.

Diese Erwägung bewirkt, daß selbst der sonst jede Furcht und Feigheit so sehr verachtende Araber für sie einen Entschuldigungsgrund findet. Er meint:

(Wenn man sagt:) Er ist geflohen, Gott strafe ihn mit Schande, so ist das besser als (wenn man sagen müßte): Er ist getötet worden, Gott sei ihm gnädig!

Der Mensch darf darum in Lebensgefahr ungetadelt vergessen, was ein oben angeführtes Sprichwort ihm vorhielt:

Durch das Schicksal schreitet der Mann (seinen Weg), nicht durch (sein) Handeln.

Er darf ungetadelt doch durch sein Handeln, durch seine Flucht, dem Tode sich entziehen:

Der wird nicht getadelt, wer seinem Tode entflieht.

Ein konsequenter Fatalist müßte nicht nur die Unsträflichkeit, sondern selbst die Möglichkeit einer solchen Flucht leugnen.

Andere Sprichwörter stellen im Gegensatze zu dieser Furcht als Rettungsmittel die nämliche Furcht als Ursache des Unterganges hin, widersprechen aber auch so natürlich in gleicher Weise dem Fatum und dem oben angeführten Satze, wonach der göttliche Beschluß dasjenige ist, wodurch die Unglücklichen zu ihrem Unglück kamen.

Ahli war furchtlos, weil sein Fatum ihn behüte (s. oben), hier aber wird die Mahnung zur Furchtlosigkeit ganz anders motiviert:

Möge deine Unruhe und deine Furcht nicht so groß sein, damit du nicht in die Hand deiner Feinde fallest.

Oder kürzer:

Furcht bedeutet Mißerfolg (ist die Ursache des Mißerfolges).

Wenn das blinde und blind machende Schicksal herrschte, wären auch Mahnungen wie die folgende unnütz:

Hüte dich vor der Wüste Alihalah!

Weil in dieser Wüste einmal ein Heer sich verirrt hatte und zugrunde gegangen war, wird mit diesen Worten die Vorsicht in wichtigen Angelegenheiten empfohlen.

Es heißt ferner:

Wachsamkeit ist besser als Zauberei.

Wenn das Fatum den Mann treu beschützt, wie es oben hieß, so läge es nahe, daraus die Folgerung abzuleiten, sich sorglos in jede Gefahr zu begeben. Es heißt aber im Gegenteil:

Sei nicht unter den (wilden) Eseln derjenige, welcher dem Pfeil am nächsten ist.

Des Weiteren gehören hieher alle Sprichwörter, welche vor Nachlässigkeit warnen und Fleiß und Beharrlichkeit im Handeln empfehlen und von diesen Dingen, nicht aber vom Fatum, den Erfolg oder Mißerfolg der Handlungen abhängen lassen. Denn bei konsequent durchgeführtem Fatalismus können Nachlässigkeit oder deren Gegenteil für einen von Ewigkeit her unabänderlich festgesetzten Erfolg oder Mißerfolg nicht ins Gewicht fallen. Aus dieser Klasse von Sprichwörtern ließen sich aus der Sammlung von Freytag wenigstens ungefähr 60 anführen; sie sind dort also allein zahlreicher als alle Sprichwörter, welche das Fatum behaupten.

Eines dieser Sprichwörter soll von Mohammed selbst stammen und kommt einer direkten Leugnung des Fatums gleich durch die Umstände, unter denen der Prophet es sprach. Ein Mann fragte: „Soll ich meine Kamelin freilassen und sorglos sein?" Der Prophet antwortet mit der sprichwörtlich gewordenen Mahnung:

Binde sie an und sei sorglos!

Wenn es eben hieß: Der Mann schreitet mit seinem Fatum, so heißt es hier im Gegenteil:

Jeder Mann läuft mit dem, was er sich selbst bereitet hat.

und:

Wie du säest, so wirst du ernten (vgl. Gal. IV. 7).

Während es oben fatalistisch hieß: Wessen Zeit gekommen ist, der hält sein Blut nicht zurück, ist die Auffassung ganz anders in dem folgenden Sprichwort:

Der Mann, der seine Kraft kennt, geht nicht zugrunde.

Oben hieß es, das Fatum lache über die Pläne der Vorsichtigen, hier aber wird uns gesagt, Planen und sich Rats erholen führe zum glücklichen Ende:

Von der Überlegung kommt der Mann nicht um.

und:

Wer Rat sucht, dem wird der nicht fehlen, welcher ihn auf den rechten Weg führt.

Oben hieß es: Treu behütet den Mann sein Fatum. Da hätten also Gefahren nicht viel zu bedeuten. Hier anders:

Falle nicht ins Meer, wenn du nicht schwimmen kannst.

Wenn alles vom Fatum käme, hätte man auch den Reichtum nicht zu erstreben, sondern einfach vom Fatum zu erwarten. Hier aber wird uns gesagt:

Nichts entfernt deine Armut so wie deine eigene Arbeit.

Und so ist es auch in anderen Dingen:

Der Erfolg in allen Dingen gehört dem Beharrlichsten und Beständigsten.

Ebenso:

Wer mit Fleiß sich einer Sache widmet, dem wird sie leicht.

So wird die Beharrlichkeit auch empfohlen in den beiden folgenden Sprichwörtern:

Viele Tropfen bilden das Meer. — „Steter Tropfen höhlt den Stein."

Dem Araber sind so gut wie jedem anderen Menschen Überlegen und Handeln die Haupterfordernisse zum Gelingen eines Werkes:

Erst überlege, dann handle.

Und wenn man ihn vom Erreichbaren abziehen wollte mit der Vertröstung, daß das Fatum ihm ja das vielleicht später von selbst bringen werde, so möchte auch er gleich uns antworten: Ein Vogel in der Hand ist besser als zehn auf dem Dache:

Das Ei des heutigen Tages ist besser als die Henne des morgigen Tages.

So ist es denn auch durchaus nicht lobenswert, wenn jemand, vielleicht im Vertrauen auf das beschützende Fatum, eine wichtige Angelegenheit nicht sorgfältig vorbereitet; vielmehr liegt ein scharfer Tadel darin, wenn von jemand gesagt wird:

Beim Zuge durch die Wüste befestigte er einen alten und abgebrauchten Schlauch (an sein Lasttier).

Er könnte nur zu leicht die Wahrheit des Spruches erfahren:

Wessen Umsicht gering ist, dessen Schaden wird groß sein.

Das Wesen der fatalistischen Resignation besteht darin, daß der Mensch dem decretum divinum untätig gegenübersteht, weil seine Handlungen doch den Lauf der Dinge nicht beeinflussen könnten. Mit dieser Resignation ist notwendig die Geduld verbunden. Gänzlich verschieden aber von der Resignation und sogar ihr entgegengesetzt und darum unvereinbar mit ihr ist jene besondere Art von Geduld, wie sie uns in einigen Sprichwörtern empfohlen wird. Da ist sie nämlich nicht ein Verzicht auf Mitbestimmung beim Handeln des Menschen, sondern sie wird im Gegenteil als Mittel bezeichnet, durch welches der Mensch das Ziel, das er sich selbst gesteckt hat, erreicht. Wenn es z. B. heißt:

Wer geduldig ist, erreicht sein Ziel. — Wer geduldig ist, ist stark,

so ist dies das Gegenteil von fatalistischem Gleichmut, der nur eine Geduld kennt, die in das Unabänderliche des göttlichen Beschlusses sich ergebend überhaupt kein weiteres Ziel mehr anstrebt.

Ein anderes Sprichwort sagt:

Der Sieg liebt die Geduld, wie der Magnet das Eisen liebt.

Wieder ein anderes:

Eine Frucht der Geduld ist der glückliche Erfolg des Sieges.

Womöglich noch deutlicher widerspricht dem Fatum das folgende Sprichwort:

Du gelangst nicht zu dem, was du anstrebst, als nur durch deine Geduld in dem, was dir widerwärtig ist.

Die Lehre des Fatalismus könnte doch nur sein: Du gelangst nicht zu deinem Ziele, als nur, wenn das Fatum dir günstig ist. Ist es aber günstig, so gelangt der Mensch ganz sicher zum Ziele, mag er nun geduldig die Widerwärtigkeiten ertragen oder nicht. Ja, diese Geduld liegt nicht einmal in seiner Macht; denn auch seine Geduld oder Ungeduld sind von Ewigkeit vorherbestimmt: vom Fatum kommt ja alles her.

Es widerstreiten somit dem Fatum alle Sprichwörter, die irgendeinen Einfluß des Menschen auf den Lauf der Dinge statuieren, oder den Menschen zum Selbstbestimmen und Selbststreben ermahnen. Nicht minder ungereimt aber ist bei fatalistischer Lehre der Gedanke und die Hoffnung, Gott selbst werde jetzt noch irgendeinem Geschehen die Richtung bestimmen, wo doch alles von Ewigkeit her ein für allemal festgesetzt ist. Folgerichtig ist dann jedes Bittgebet überflüssig. Ja, es müßte der fromme Fatalist sich sogar sagen, daß schon die Bitte eine Gottlosigkeit in sich schließt, insofern sie einmal eine Auflehnung gegen das decretum divinum bedeutet, und anderseits Gott etwas so Ungereimtes zumutet, als es die Abänderung einer ewigen Vorherbestimmung wäre. Aber solche Erwägungen haben die Mohammedaner nicht abgehalten, durch gutes Leben oder durch Bitten Gott bestimmen zu wollen.

Mohammed selbst soll das Sprichwort geprägt haben:

Wer an Gott glaubt, wird gerettet werden.

Drei Männer waren durch einen großen Felsblock, der sich vor die Öffnung geschoben hatte, in einer Höhle eingeschlossen worden. Da zählten sie ihre guten Werke auf und riefen dabei Gott um Hilfe an. Während dessen wich der Fels allmählich von seinem Platze und machte den Ausgang frei. Als Mohammed davon hörte, soll er den eben angeführten, zum Sprichwort gewordenen Ausspruch getan haben.

Wer Gott bittet, wird nicht getäuscht.

So behauptet ein anderes Sprichwort, während doch im Falle der Vorherbestimmung aller Dinge die Aussicht getäuscht zu werden, genau ebenso groß wäre wie das Gegenteil.

Die Anrufung Gottes ist sogar eine scharfe Waffe, welche die Schwachen den Starken furchtbar macht. Es heißt:

Fürchte die Wurfgeschosse der Schwachen!

Damit sind die Bitten gemeint, welche die Schwachen gegen die Starken an Gott richten.

Die Anrufung Gottes ist auch dem Mohammedaner etwas so Natürliches und Selbstverständliches, daß einer, der eine Handlung niemals vornehmen will, das durch die Worte bekräftigt:

Ich werde es nicht tun, solange ein Mensch Gott anruft.

Aus dem gleichen Grunde wie das Bittgebet ist auch das innig damit verbundene Gottvertrauen mit dem Fatalismus unvereinbar. Dennoch stammt von Ahli das Sprichwort;

Vertraue (auf Gott), und das wird dir genügen.

Ebenso schreibt das folgende Sprichwort dem Vertrauen auf Gott zu, was nur vom Fatum kommen könnte:

Wer auf Gott vertraut, dessen Zeit ist gut.

Wenn ein anderes Sprichwort sagt:

Wenn du einen Plan fassest, so setze dein Vertrauen auf Gott,

so ist das unvereinbar mit dem oben angeführten Sprichwort, wonach das Fatum zu den Plänen der Menschen lacht; denn Gott ändert ja auch für den, der auf ihn vertraut, dieses höhnende Fatum nicht.

Einige Sprichwörter, welche die Gottesfurcht preisen, mögen hier eben angeführt werden. Ihr Widerspruch mit dem Fatum liegt wiederum darin, daß ein Grund, Gott zu fürchten, nicht vorhanden sein könnte, und daß Gott auch diese Tugend nicht belohnen könnte, wenn von Ewigkeit her das Fatum bestände und somit eine Änderung der Lebensschicksale von seiten Gottes, sei es zum Guten, sei es zum Schlimmen, nicht gehofft bezw. gefürchtet werden könnte.

Wer Gott fürchtet, wird zurückgehalten,

nämlich vom Bösen, wie die Ausleger erklären.

Die Furcht des Herrn vermehrt die Tage, und die Jahre der Heuchler werden abgekürzt.

Dieses Sprichwort stammt, wie auch manches andere der Araber, aus den Sprüchen Salomons. Vgl. Prov. Sal. 10, 27.

Zur Gottesfurcht mahnt auch das Wort:

O du, der du das Öl im Dunkeln ausmissest (um betrügen zu können): Gott unterscheidet und sieht es.

Eine weitere Schlußfolgerung führt vom Fatum auf das Gewissen. Ist alles vorherbestimmt, gibt es keine Willensfreiheit, handelt der Mensch notgedrungen, so handelt er auch ohne Schuld; und dann sind Reue und Gewissensqualen, Sühne und Strafe, Lob und gerechte Belohnung sinnlose, vernunftwidrige Begriffe. Aber all das ist dem Mohammedaner nicht fremd, wie wiederum einige Sprichwörter dartun sollen.

Daß man das böse Gewissen fürchtet, zeigen folgende Sprichwörter:

In der Tat! Wer wird Nachtwachen mit dem Schlafe vertauschen?

Mit diesen Worten, die später als Sprichwort gebraucht wurden, riet jemand einem anderen davon ab, seinen Bruder, den König, zu töten. Als dieser dennoch das Verbrechen beging und sich selbst zum Könige machte, erfuhr er die Wahrheit jenes Wortes.

Das folgende Sprichwort gibt ein Mittel gegen das böse Gewissen an:

Laß auf die böse Tat eine gute folgen, welche jene tilgt.

Die Nützlichkeit und Notwendigkeit der Sühne und Strafe erhellt aus dem Sprichwort:

Die Strafe nach dem Maße des Verbrechens.

Die folgenden zwei Sprichwörter zeigen, daß durch Reue und Sühne die Verzeihung verdient wird:

Die Sühne des Bösen dient ihm zur Entschuldigung.

Der Jüngling, der in sich geht, ist ein Freund Gottes.

Insbesondere wird auch die Höllenpein als Strafe aufgefaßt. Hier sollte man am allerersten eine Bezugnahme auf das Fatum erwarten. Aber genau wie im Koran selbst, ist die Hölle auch in den Sprichwörtern eine gerechte Vergeltung für die bösen Werke. Der Koran scheint allerdings zuweilen die entgegengesetzte Deutung nahezulegen, wie schon oben gezeigt wurde. Aber

wenn es auch Sure 74 heißt: „Gott führt in die Irre, wen er will, und er leitet recht, wen er will", so wird doch noch weit häufiger der Mensch für seine Taten verantwortlich gemacht, so z. B. noch in der nämlichen Sure 74. Auf die Frage der Frommen hin: „Was hat euch in das Höllenfeuer gebracht?" antworten sie nicht: das Fatum, sondern wie folgt: „Wir haben nicht das Gebet verrichtet und nicht die Armen gespeist, und wir haben uns mit eitlen Schwätzern eingelassen, und wir haben den Tag des Gerichtes geleugnet." Die nämliche Verantwortlichkeit, die nämliche Strafandrohung findet sich in dem Sprichwort:

Wer vor dem Tode nicht Buße tut, der wird unglücklich sein.

Auch das Verdienst findet sich in den Sprichwörtern ausgedrückt. Wie der Koran dasselbe oft, z. B. Sure 73 statuiert: „Leset (im Koran), so oft es euch leicht ist, und verrichtet das Gebet, und gebet Almosen, und leihet Gott ein gutes Darlehen; denn all das Gute, das ihr eurer Seele voranschickt, das findet ihr bei Gott wieder" — so lehrt auch ein Sprichwort ganz die nämliche Wahrheit:

Wer Gutes tut, wird seines Lohnes nicht beraubt werden.

Ein anderes verheißt als Lohn der Tugend Glück schon in diesem Leben:

Das Glück des Lebens (liegt) in guten Taten.

Daher die Mahnung:

Rüste deine Seele aus mit dem Gute der Tugendwerke.

Ein Grund dafür liegt im folgenden:

Der Tod des Gerechten (bereitet) ihm selbst Ruhe, der Tod des Gottlosen den Menschen.

Man könnte hier noch weiter alle Sprichwörter anführen, die eine Ermahnung zum Guten enthalten, weil sie alle die Willensfreiheit voraussetzen und so dem Fatum widersprechen. Man könnte ferner die Empfehlung des guten Beispieles und die Verurteilung des bösen Beispieles in den Sprichwörtern nachweisen und auch sie dem Fatum entgegenstellen, weil auch sie einen Einfluß auf die Handlungen des Menschen als möglich annehmen, während der Fatalismus die Möglichkeit eines solchen Einflusses auf die von Ewigkeit her bestimmten Handlungen leugnen muß. So ließe sich vielleicht noch manches andere aus den Proverbien herausholen, was wenigstens mit einem konsequent durchgeführten Fatalismus unvereinbar wäre. Doch sollen hier nur noch die Segenswünsche und Verwünschungen der Araber eine Stelle finden, einerseits, weil sie nach der Angabe der Landeskundigen besonders häufig gebraucht werden, und anderseits, weil sie in mancher Beziehung recht interessant und charakteristisch sind. Sind sie auch nicht alle Sprichwörter im strengen Sinne des Wortes, so gehören sie doch zu den sprichwörtlichen Redensarten und fallen als solche in den Rahmen dieser Arbeit. Ihr Gegensatz zum Fatum bedarf nach der öfter angeführten Begründung keiner weiteren Erklärung.

Folgender Segenswunsch spielt auf das Wanderleben der Araber an:

Möge Gott dich glücklich zurückführen mit der Familie und mit Hab und Gut!

Die bekannten häufigen Feindschaften spiegeln sich wider in dem Wunsch:

Gott möge niederwerfen alle deine Feinde, nur nicht dich selbst!

Einen Wunsch mit einer schönen Antwort enthält der Spruch:

Mein Freund, Gott segne dich! Er antwortete: Die Hälfte des Segenswunsches komme über dich!

Ein anderer Spruch zeigt, daß auch die Araber die Wahrheit des Wortes Ekkl. 10, 16 erfahren haben: „Wehe dem Lande, das ein Kind zum Könige hat!" Denn sie sagen:

Gott bewahre uns vor der Herrschaft der Kinder und vor der Regierung der Weiber!

Recht zahlreich sind auch die Verwünschungen, und zwar sind dieselben meistens weit kräftiger, als wenn wir jemand „auf den Blocksberg" wünschen, wofür übrigens der Araber auch eine entsprechende Ausdrucksweise besitzt:

Wärest du doch hinter Chaudh-Althalab!

d. h. in einem weitentlegenen Tale dieses Namens, „wo der Pfeffer wächst". Wie gesagt, ist die Form meistens weit schärfer. So verbindet das folgende Sprichwort eine Verwünschung mit einer Schmähung der Mutter des Verwünschten:

Die Närrin sei deiner beraubt!

Jemand einen Viperbiß wünschen, ist gewiß nichts Geringes. Aber der Araber verschärft das noch, indem er es eine recht alte Viper sein läßt, weil deren Biß erfahrungsgemäß unbedingt tödlich ist.

Es möge Gott ihn strafen durch eine alte Viper!

Dante erzählt im Purgatorio, wie ein Baum seine einladenden Früchte den vor Hunger fast Verschmachtenden zuneigte, aber jedesmal grausam sie zurückzog, wenn die Bedauernswerten sie pflücken wollten. Eine solche Qual wünscht auch der Araber seinem Feinde mit den Worten:

Gott mache einen Zwischenraum zwischen seiner Speise und seinem Munde!

Recht grausam ist auch der folgende Wunsch, besonders wenn man in Betracht zieht, wieviel dem Morgenländer an dem Fortleben seines Geschlechts gelegen ist:

Gott möge ihre Wurzel ausrotten.

Der Wunsch kann auch von der Ausrottung eines ganzen Stammes verstanden werden. Im Koran, Sure 111, verwünscht Mohammed seinen ihm feindlichen Vetter Abu Lahab mit den Worten: „Untergehen sollen die Hände des Abu Lahab (die Steine gegen Mohammed aufgehoben hatten); untergehen soll er. Nichts soll ihm helfen sein Reichtum und was er erworben hat. Zum Verbrennen soll er kommen in das flammende Feuer." Darauf wird angespielt, wenn die Verwünschung ausgesprochen wird:

Es möge über ihn kommen das Los des Abu Lahab!

Da der Reichtum des Arabers von seinem Besitze an Vieh, besonders an Kamelen abhängt, so lautet eine Verwünschung:

Sein Vieh möge unfruchtbar sein und mit Krankheiten geschlagen werden!

Auch der Humor kommt in den Sprichwörtern zu seinem Recht, besonders häufig in denen, welche sich gegen den Geiz richten. Indes auch unter den Verwünschungen gibt es Beispiele dafür:

Gott vermehre deine Dummheit, so oft dein Besitzstand sich mehrt!

Er möge zu erdulden haben, was die Pauke am Feiertage zu erdulden hat (nämlich viele Schläge).

So zahlreich nun aber auch die Beispiele von Sprichwörtern sind, die dem Fatum widerstreiten, so wäre es doch gewiß übertrieben, wenn man daraufhin die Existenz des Fatalismus bei den Arabern völlig leugnen wollte; denn die im ersten Teile angeführten Sprichwörter, welche das Fatum enthalten, werden dadurch nicht aus der Welt geschafft. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist demnach beschränkter, aber immerhin bemerkenswert: Wenn auch in Einzelfällen, besonders bei schweren Unglücksfällen der Fatalismus den Mohammedanern sich aufdrängt, so hat er es doch nicht vermocht, das ganze Leben und Handeln derselben zu durchdringen; die Konsequenzen auf alle Handlungen des täglichen Lebens sind nicht gezogen worden. Die Stärke der fatalistischen Anschauung bei den Mohammedanern ist vielfach überschätzt worden.

Manche Autoren haben schon darauf hingewiesen, daß der Fatalismus durchaus nicht etwas spezifisch Mohammedanisches ist. Der Koran steht in der Tat, wie auch in dieser Abhandlung gezeigt wurde, mit einer solchen Auffassung im Widerspruch. Der Fatalismus bestand im Morgenlande längst vor Mohammed, und selbst die vom Morgenland beeinflußten Griechen waren Fatalisten bis in die Zeit einer hohen Kulturentwicklung hinein. So haben auch die Araber den Fatalismus als Erbe von ihren Vorfahren übernommen, aber die Religion des Islam hat keinen Teil daran; sie ist nicht fatalistisch und hat auch die Araber und überhaupt die Mohammedaner nicht in so hervorragendem Maße, wie oft behauptet wird, zu den Hauptvertretern des Fatalismus gemacht.

Diese Aufstellung, wie sie z. B. zuletzt noch Carra de Vaux in seinem Buche „La doctrine de l'Islam" (Paris 1909) vorgetragen hat, findet in den arabischen Sprichwörtern eine nicht zu unterschätzende Bestätigung.

Liebe und Güte, eine Hauptbedingung des katechetischen Erfolges.

Von Pfarrer Peters in Versmold.

I. Die pastorale Liebe zu den Kindern ist ein Ausfluß des Seeleneifers.

Der Seeleneifer des Priesters wird sich notwendig äußern in der pastoralen Liebe des Kinderfreundes. „Wer Christi Geist hat," sagt Alban Stolz (Heil. Elisabeth S. 93), „bei dem wird es sich besonders auch darin bekunden, daß er eine heilige ehrfürchtige Liebe zu den Kindern hat." Der Priester weiß, daß sie Lieblinge Jesu sind. „Lasset die Kindlein und wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen" (Mt. 19, 14). Das Interesse an der Pastoration der Kinder wird dem Priester geradezu aufgedrängt durch Betrachtung des Wertes der Kinderseele im Lichte des Mt. 18, 3–14, wo gezeigt wird, wie Gott und die Engel Anteil nehmen an der Seelenführung des Kindes; bei der Erhaltung und Entfaltung des Gnadenlebens ist eben auch die Mitwirkung des Katecheten entscheidend. Es gilt auch hier das Wort des hl. Paulus an die Korinther: „Wir sind Gottes Mitarbeiter, ihr seid Gottes Ackerfeld, Gottes Bau." Mit Gott streut der Katechet den Samen des göttlichen Wortes in

das Erdreich des kindlichen Herzens; er fügt mit dem Hl. Geist die Kinder als lebendige Steine in den Bau Gottes. — Noch mehr wird den Katecheten Begeisterung für die religiöse Unterweisung der Kinder und Liebe zu ihnen erfüllen, wenn er der Schwierigkeiten der heutigen Zeitverhältnisse gedenkt. Die Familie unterläßt es vielfach, in der Jugend christliches Denken und Leben zu begründen und zu bestärken; die Schule kann die profanen Gegenstände kaum bewältigen; in der Schulpraxis tritt die Erziehung hinter dem Wissen zurück; somit bleibt ein gründlicher, den Bedürfnissen der heutigen Zeit gerecht werdender Religionsunterricht in der Hauptsache dem Katecheten überlassen. — Die freudige Liebe zum Unterricht wird sich endlich in uns noch steigern, wenn wir an das dankbare Arbeitsfeld in den Kinderseelen denken. Zugänglich ist das unverdorbene, schlichte Kind für die religiösen Wahrheiten. Es zeigt schon mit dem Beginn des Sprachverständnisses Sinn und Stimmung für das religiöse Element „O testimonium animae naturaliter christianae" Tertull. Apolog. c. 17. Zudem besitzt die Seele des christlichen Kindes durch die Gnade der hl. Taufe eine übernatürliche Glaubensfähigkeit; diese fides infusa wartet gleichsam nur darauf, durch den Unterricht geweckt zu werden, um in Wirkung zu treten.

II. Diese pastorale Liebe zu den Kindern ist der Schlüssel zum Herzen des Kindes.

Der Verstand ist der Wahrheit zugänglich, das Herz kapituliert aber nur vor Güte und Liebe. In der Homilie des hl. Chrysostomus zu Mt. 10 lesen wir „solange wir Schafe sind, siegen wir. Auch wenn 1000 Wölfe uns umringen, gewinnen wir die Oberhand; wenn wir aber Wölfe sind, werden wir besiegt; dann nämlich entschwindet uns der Beistand des Hirten, welcher nicht die Wölfe, sondern die Schafe weidet" (vgl. lect. 8 u. 9 des Offic. S. Barnabae, 11. Juni). Chrysostomus exegesiert auch unter ähnlichen Gedanken Stellen wie Mt. 5, 4 „Die Sanftmütigen werden das Land erben" (vgl. Ps. 36, 11). Durch nichts gewinnt man so sehr das Vertrauen und die Zuneigung seiner Mitmenschen, als durch wohlwollende Liebe. Ganz besonders gilt dieses gegenüber dem feinfühligen, empfindsamen Kinde, während der Erwachsene doch noch vor kalten Verstandesgründen sich beugt. Sehr schön sagt Kellner: „Wie der Efeu sich um keine Eissäule schlingt, so klammert sich auch keine Kinderseele an ein eiskaltes, liebeleeres Herz." „Wie die Blume sich den Strahlen der Sonne öffnet, so erschließen sich auch die Herzen der Kinder den Strahlen der Lehrerliebe."

III. Die durch Güte erworbene Zuneigung der Kinder sichert dem Unterricht Gedeihen.

Es lohnt sich aber wahrlich, das Vertrauen und die Zuneigung der Kinder zu gewinnen; denn diese Stimmung der Katechumenen ist so wichtig für den Erfolg des Unterrichtes. Es besteht dann zwischen dem Katecheten und seinen Zöglingen ein herzliches Verhältnis; dieses gibt dem Unterrichte die rechte Weihe und den rechten Klang. Die Liebe der Kinder bewahrt ihren Frohsinn; die Religionsstunden sind für sie Stunden der Freude; zu Hause sprechen die Kinder davon und vermitteln manchmal unbewußt den kirchlichen Anschluß der Eltern. Die Kinder nehmen die Anregungen, Worte und Mahnungen des verehrten Katecheten mit Bereitwilligkeit auf, lassen es an Aufmerksamkeit und Fleiß nicht fehlen. Auch die Handhabung der Disziplin gestaltet sich leichter und zweckmäßiger. Ich möchte hier auf die seit

1909 in den „Katechet. Blättern" ständig erscheinende Rubrik: „Aus Schule und Kinderleben" aufmerksam machen, wo u. a. an Tatsachen auch gezeigt wird, welch innere Umwandlung eine liebevolle, individuelle Behandlung selbst bei verkommenen Großstadtkindern erzielt.

IV. Die pastorale Liebe ist der Grund und die Wurzel notwendiger katechetischer Eigenschaften; sie macht nämlich den Katecheten a) strebsam und tätig, b) herablassend, c) ausdauernd, d) freudig und heiter.

ad a) „Die Liebe Christi treibt mich" (2. Kor. 5, 14) gilt auch hier. Der Katechet, voll Liebe zur Kinderschar, bewußt seines verantwortungsvollen, einflußreichen Amtes in heutiger Zeit, strengt alle Talente an, um die religiösen Wahrheiten gründlich, korrekt, ohne Überschwenglichkeit und ungesunden Rigorismus, aber auch in der richtigen Form der schlichten, gemütvollen, anschaulichen Kindersprache nahezubringen; er wird die ihm zur Verfügung stehenden Stunden gewissenhaft benutzen und in denselben das gesamte methodische Können und theologische Wissen zum Besten der Kinder verwenden. Nach Augustinus ist gerade die Liebe die Erfinderin aller rechten Methoden der Erziehung; sie schärft den rechten Blick in die Wege und Mittel, wie dem Kinde beizukommen ist. Die pastorale Liebe bewahrt vor Selbstgenügsamkeit, welche mit sich vollständig zufrieden ist, und lebloser Schablone; sie läßt in der theoretischen wie praktischen Ausbildung nicht rasten. Ein Katechet, voll Liebe und Eifer, lebt nicht von der Hand in den Mund, sondern befleißigt sich nach dem Maße seiner Zeit und Kräfte einer steten, ständigen Vorbereitung durch eingehendes Studium der Heilslehre, der Kindesnatur, Kindespsychologie und der allgemeinen Unterrichtsgrundsätze. So wird dann der gegenüber manchen Ansichten, intra (!) und extra muros, notwendige Beweis geführt werden, daß der Geistliche nicht bloß wegen seiner gründlichen theologischen Schulung und seines durch die Seelsorge geschärften weiteren Blickes in die religiösen, jeweiligen Bedürfnisse, sondern auch wegen seiner durchaus nicht minderwertigen pädagogischen und psychologischen Kenntnisse der beste und erfolgreichste Religionslehrer ist und sein soll. — Auch das Gebet um Gottes Segen wird nicht vergessen; denn Glaubenserkenntnis und Glaubensleben hängen von menschlichen Mühen allein nicht ab, „es ist weder der etwas, welcher pflanzet, noch der, so begießet, sondern derjenige, welcher das Wachstum gibt, Gott" (1. Kor. 3, 7). Zudem wirkt die Pflege des Gebetes, rein psychologisch betrachtet, wieder stärkend zurück auf die Hirtenliebe zu den Kindern. Darüber äußert sich Overberg: „Das Gebet hat auch noch die besondere Kraft . . . die Liebe des Lehrers gegen seine Schüler und den Eifer für das Heil ihrer Seelen immer mehr anzuregen (vgl. den Artikel über Overberg in den Kat. Blättern 1910 S. 105).

ad b u. c) Die pastorale Liebe ruft hervor verständige Herablassung und ausdauernde Geduld. Über den Zusammenhang dieser Eigenschaften äußert sich Overberg in seiner „Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht" — dieses auch noch sehr brauchbare und sich leicht lesende Handbuch ist in der „Sammlung pädagogischer Schriften von Schöningh" neu erschienen in der Bearbeitung von Regierungsrat Dr. Gansen, 5. Aufl. 1908 —: „Wahre Liebe ist ein treffliches Mittel, die Sanftmut zu bewahren und nicht bald ungeduldig zu werden. Denn nicht wahr: von einem, den man liebt, kann man vieles ertragen? Man wird nicht leicht böse auf ihn, und was man zu dessen Besten tut, das wird nicht bald zu viel und zu schwer; man tut es gern."

l. c. S. 43. Man vermeint hier das Echo zu hören der Worte des hl. Paulus: „Die Liebe ist geduldig, ist gütig . . . sie ist nicht ehrgeizig, sie sucht nicht das Ihrige . . . sie entschuldigt alles, sie glaubt alles, sie hofft alles, sie erträgt alles" (1. Kor. 13.) Der liebevolle Katechet, der nicht das Seine sucht, ist nicht ehrgeizig; er steckt sich unter Berücksichtigung der geistigen Fassungskraft seiner Zöglinge ein niedrigeres Ziel, als der tote Buchstabe der Pensenverteilung vorschreibt; nicht Effekt nach außen, sondern Seelenfortschritt, Wachstum der Kleinen in der Erkenntnis und Liebe ist ihm Hauptsache (vgl. 1. Kor. 4, 14 f., Gal. 4, 19); er glaubt immer an Gnade und Bekehrung; er hofft noch auf Besserung, selbst contra spem; er duldet auch gelassen Undank und scheinbare Erfolglosigkeit.

ad b) Worin besteht nun die gütige Herablassung im Verkehr mit dem Kinde? Kurz, summarisch kommt dieselbe zum Ausdruck in dem Worte des Herrn: „Sehet zu, daß ihr keines dieser Kleinen verachtet" (Mt. 18). „Der Erzieher achte und respektiere in dem Kinde dessen Menschen- und Christenwürde" (cfr. Vortrag des Pfarrers Gilg „Schule und Charakterbildung" auf dem III. Münchener Katech. Kurs, im Bericht S. 245); der Katechet zumal hat noch mehr die Pflicht, dem Kinde innerlich und äußerlich mit Hochachtung entgegenzutreten, weil er dessen Wert im Lichte des Glaubens kennt. Es wäre wahrlich ein schreiender Gegensatz: einerseits das Kind, so geehrt von Christus, begnadigt durch die hl. Kommunion, anderseits taktlos, hart behandelt, rücksichtslos gescholten durch den, der es zu Christus führen soll. Auch hier bleibt in Geltung, sowohl nach der pars bona wie mala, das Wort: „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." — Vom psychologischen Standpunkt schon empfiehlt sich die herablassende Behandlung. „Das Sichselbstachten ist das beste Vorbeugungsmittel gegen das Sichselbstwegwerfen. Wie soll aber der Zögling sich selbst achten lernen, wenn ihm sein „Erzieher" fortdauernd die gebührende Achtung versagt?" l. c. S. 245. Puero debetur maxima reverentia! — Auch beim Tadel, bei der Zurechtweisung soll der Erzieher an die besseren Seiten des „Ich" beim Zögling anknüpfen; diese bilden den hellen Hintergrund für die Bitterkeit des Vorwurfes. In dieser Hinsicht bieten die pädagogischen Vorschläge Foersters gute praktische Winke (vgl. dessen zusammenfassende Darlegung über „Ermutigende Pädagogik" in „Schule und Charakter" 4. Aufl. S. 184 ff.) „Kluge Prediger, welche dem Auditorium bittere Wahrheiten sagen müssen, lassen dem eine achtungsvolle Anerkennung des vorhandenen Guten vorangehen, damit das zurechtweisende Wort auf empfänglicheren Boden falle" (Gilg l. c. 246), nicht auf verhärtetes Erdreich. Wie taktvoll tadelt Jesus in der Apokalypse die Bischöfe der kleinasiatischen Gemeinden; da hören wir überall den Grundtenor anschlagen: ich weiß wohl deine Verdienste und Vorzüge, aber dieses und das habe ich gegen dich. — Gehen wir ferner auf die Entschuldigungsgründe des Kindes ein; ja helfen wir ihm mildernde Umstände für seine Fehler aufsuchen (vgl. das treffende Beispiel in Foersters obiger Schrift S. 185). So manche Unarten im Schulleben finden ihre Erklärung in häuslichen Verhältnissen, in einer erblichen, pathologischen Belastung, in körperlicher Disposition; kurz die gütige Herablassung sucht zu individualisieren, eine Mahnung, die sich durch Foersters pädagogische Werke durchzieht. Auch dafür gibt uns die Pädagogik der Hl. Schrift ein Beispiel. Wie klug und schonend geht Petrus in seiner Predigt gegen die Juden vor! Er sprach:

„Ich weiß es, Brüder, ihr habt es aus Unwissenheit getan, wie eure Obrigkeit auch“ (Apg. 3, 17). — Der Katechet soll also Vertrauen haben zu seinen Zöglingen, selbst mehr, als sie verdienen. Das hebt und ehrt sie; dadurch bekommen sie wieder Mut, „die Liebe hofft alles“. Also auch in der Schule möglichst fröhlicher Optimist sein! — Die Herablassung erfordert auch, daß man namentlich bei schwächeren, irgendwie gedrückten, von „Mutter“ Natur stiefmütterlich behandelten Kindern, die Zufriedenheit mit deren Leistungen auch ausdrücklich kundgibt, ihnen gegenüber mit Lob und Ermunterung nicht allzu karg ist; hat z. B. ein etwas schwerfälliges Kind mit Fleiß und sichtlicher Mühe seine Aufgabe gelernt und erhält es von dem Katecheten ein paar freundliche Worte der bei dem Kinde sonst so seltenen Anerkennung, so wird es dadurch zu weiteren „Leistungen“ wirksamer angespornt, als wenn es zehnmal wegen seiner Gemächlichkeit, zumal hart, getadelt wäre.

Welche praktischen Folgerungen ergeben sich aus diesen Grundsätzen nach der negativen Seite?

α) Kein barscher Befehlston, kein verletzender Schimpf, kein bitterer Spott! Foerster nennt solchen modus procedendi eine „unritterliche Roheit“; man benutzt die Autorität, um hinter derselben die Pfeile herber Schmähreden abzuschleudern. „Ein Lehrer, der leichtfertig mit dem Ehrgefühl seiner Schüler umspringt, wird geradezu mitschuldig an ihrer moralischen Degeneration“ (Foerster l. c. S. 179). Denke man auch an Goethe's Ausspruch: „Wer schimpft, der schimpft sich selbst.“

β) Das Kind nicht von seinen Mitschülern auslachen lassen! Das verletzt den leidenden Teil und erregt in dem aktiven Teil leicht Schadenfreude und pharisäische Überhebung.

γ) Sich im Ärger nicht in schwarzen, düsteren Prophezeiungen bezüglich der Zukunft der Kinder ergehen! Das schwächt das Ehrgefühl. Treffend heißt es im obigen Vortrag auf dem Münchener Kurs: „Wenn der Schüler sich daran gewöhnen muß als Taugenichts erklärt zu werden, bei dem alle aufgewendete Mühe vergeblich sei, wenn sein besseres Ich autoritativ verleugnet und verneint wird, ist es dann zu verwundern, wenn er selbst allmählich den Glauben an dieses sein besseres Ich verliert und zum wirklichen Taugenichts herabsinkt.“ S. 246. Zudem gilt von mancheren allzu düsteren Zukunftsausblicken: „Wer zu viel beweisen will, beweist nichts;“ der „Prophet“ spottet vor den Zuhörern seiner selbst.

δ) Auch keine Ironie und Sarkasmus walten lassen! In der Erinnerung schwebt mir vor eine höhere Lehranstalt — nicht in Westfalen —, wo einer der Religionslehrer durch seine stete ironische und verletzende Behandlung notorisch in vielen Schülern die Liebe zur Religion ausgelöscht hat. Als Gegenstück hierzu ein Lehrer, dem infolge der nobelen, vornehmen Behandlung die Schüler der oberen Klassen durchweg schon aus Erkenntlichkeit und Ehrgefühl Freude zu machen suchten. Dort erzwungene Disziplin aus Furcht, hier freiwillige Unterordnung aus Liebe!

ε) Nicht im Zorn reden und handeln! Zorn ist ja immer eine Schwäche und in solcher Schwäche soll sich der Priester nicht bloßstellen; der Zorn ist ein schlechter Berater, auch in der Schule.

ζ) Nicht parteiisch die Kinder behandeln! Die Jugend hat ein ausgeprägtes Gerechtigkeitsgefühl; denken wir an die eigenen Studienjahre.

η) Weil man auch schonend und herablassend die körperlichen Kräfte des Schülers behandeln soll, meide man den sog. „pädagogischen Barbarismus"! Dazu gehört: übermäßig viel aufgeben, die Religionsstunden zu lang ausdehnen, den Kindern die Pause abkürzen, übertriebene Forderungen stellen bezüglich des Besuches des Gottesdienstes, der Art und Weise der Teilnahme an demselben.

Schließen wir daran kurz die Frage: Ist die körperliche Züchtigung in Einklang zu bringen mit der Achtung, welche der Erzieher dem Kinde schuldet? Jene Fälle, in denen der Pädagog die Herrschaft über sich verloren hat und der ruhigen Überlegung nicht mehr mächtig ist, scheiden von selbst aus. Es gibt namhafte Pädagogen, „welche das Prügeln vollständig und grundsätzlich vom Schulbetrieb wollen ausgeschlossen wissen" Gilg l. c. S. 247. Darum wird es für den Geistlichen am besten sein, sich ganz von den Schlägen zu emanzipieren; überlasse man die Rute, diese „fühlbare" Hilfe bei der Disziplin dem Elternhause und etwa dem weltlichen Lehrer. Das Volk mag es kaum gern sehen, es empfindet vielmehr peinlich, wenn der Seelsorger seiner Kleinen schnell und nachdrücklich zum Stock greift; man erinnere sich auch an den kanonischen defectus lenitatis! Allerdings werden schwere Vergehungen im Schulleben bei rohem Schülermaterial, das zudem von anderer Seite „verschlagen" ist und wo darum für eine nobele, großmütige Behandlung der rechte Boden fehlt, ihre Sühne durch den „spanischen Hilfslehrer" finden müssen; namentlich, wenn auch nicht Zeit und Muße zur Verfügung steht, gefährdete Kinder, die Schmerzenskinder der Schule, durch individuelle Behandlung langsam zu heben.

Mit dieser herablassenden Behandlung soll durchaus nicht einer schwachen, weichlichen Erziehung nach der Art Helis das Wort geredet werden, die alles gehen läßt, fünf gerade sein läßt, keine Wunde anrührt, um nicht wehe zu tun. Man suche das Wort Bonaventuras zu erfüllen: „Der Katechet verbinde die Zärtlichkeit einer liebenden, feinfühlenden Mutter mit der Festigkeit eines klugen Vaters."

ad c) Die pastorale Liebe des Kinderfreundes ist auch die Wurzel ausdauernder Geduld.

Das „fructus afferre in patientia" ist das Kennzeichen und die Probe der selbstlosen Liebe, die „nicht ehrgeizig ist", „nicht das Ihrige sucht". Geduld tut dem Katecheten oft recht not. Unbeholfenheit, die geistige Schwäche, der flüchtige, leichte Sinn so vieler Kinder, mißliche äußere Umstände machen dem eifrigen Katecheten manche Beschwerden. Betrübt nimmt er wahr, daß der Same auf steiniges oder dornreiches Erdreich fällt. Doch trotzdessen keine Verzagtheit! Es ist doch Naturgesetz, daß kein Staubkörnchen in der Ökonomie des Weltalls verloren geht, ohne Wirkung bleibt; und da sollte der Same des lebendigen Wortes, der in Güte ausgestreut wird, verloren gehen! Mancher Seelsorger wird vielleicht die Frucht seiner Bemühungen nicht ernten, wohl aber sein Nachfolger. Denn hierin trifft das Wort zu: „Ein anderer ist, der säet, und ein anderer, der erntet" (Joh. 4, 37). Der hl. Paulus gibt uns gegen Verstimmung bei Mißerfolgen und scheinbarer Unfruchtbarkeit ein apostolisches Rezept; das lautet: „Ich werde mich gern aufopfern, wenn ich auch, je mehr euch liebend, umsoweniger geliebt werde" (2. Kor. 12, 15); d. h. erhöhen wir die Güte, rüsten wir uns immer zu neuer Güte. „Die Liebe läßt sich nicht erbittern." Ein Erfolg stellt sich sofort ein: die Depression

des Gemütes gleicht sich aus, die physische Anstrengung zur unverdrossenen Weiterarbeit wird geringer.

ad d) Die Liebe des Kinderfreundes stimmt heiter und freudig.

Freudigkeit ist ein wichtiger Faktor für das Gelingen der Katechese. Munterkeit in den Stimmungen und herzliche Freundlichkeit regen an und erfrischen Geist und Gemüt der Jugend, während Verdrossenheit und unbeherrschte Unzufriedenheit lähmend wirken. Diese hilaritas des Katecheten hält Augustinus für so wichtig, daß er ihr in seiner Schrift: de catechizandis rudibus, welche mit vollem Recht die „erste Methodik der Katechetik" genannnt wird, fünf Kapitel widmet; er gibt u. a. auch dem Diakon Deogratias von Karthago die Anweisung, wie er die verschiedenartigen Ursachen des Mißmutes und der Verdrossenheit bekämpfen könne. Augustinus stellt die Frage: quibus modis faciendum est, ut gaudens quisque catechizet? tanto enim suavior erit, quanto magis id potuerit; von dieser freudigen Stimmung sagt er: ea cura maxima est (c. 2. n. 4). Möge es gestattet sein, über die Gedankenfolge des hl. Lehrers einen kurzen Überblick zu geben. Wenn wir, so sagt Augustinus, mit Rücksicht auf die Zuhörer etwas weit ausholend und ausführlich erklären sollen, was unser Geist deutlich und klar überblickt und befriedigt durchschaut, so wird uns ein solcher Unterricht zuweilen eine Last. Denken wir dann an die selbstlose Hingebung Christi. Soweit auch die Einkleidung der Gedanken, die Ausdrucksweise von der Einsicht und Lebhaftigkeit des Geistes abstehen mag, viel größer ist der Abstand des sterblichen Fleisches von der Beschaffenheit Gottes. Und doch hat sich gern Gottes Sohn entäußert und Knechtsgestalt angenommen. Wozu anders ist er schwach geworden, als um die Schwachen zu gewinnen? Nicht anders der Apostel (2. Kor. 5, 13, 14). Wie könnte er bereit sein, sich für die Seelen hinzugeben, wenn es ihm beschwerlich gewesen wäre, sich zu ihrer Fassungskraft herabzulassen — diesen Gedankengang des Heiligen macht sich auch der Catechismus Romanus in der anregenden quaestio XI des Prooemium in beredter Form zu eigen. — Augustinus vergleicht dann den Katecheten mit Anspielung auf Mt. 23, 37 mit der lockenden, schützenden Bruthenne: „Non recedat de pectore tuo cogitatio gallinae illius, quae languidulis plumis teneros foetus operit et susurrantes pullos confracta voce advocat." Wie der Seeleneifer die Quelle ist einer nimmer ermüdenden Herablassung gegen die Katechumenen, so wirkt anderseits auch diese wieder zurück auf Stärkung der Liebe und auf Wachsen des Seeleneifers (c. X.)

In c. XI tröstet Augustinus den christlichen Lehrer wegen etwaigen mangelnden Erfolges; siehe u. a. die Stelle: delectabit nos etiam ipsa perpessio molestiarum pro misericordi opere, si non in eo gloriam nostram requiramus; auch die besseren Leistungen eines anderen sollen wir selbstlos anerkennen und uns zum eigenen Ansporn werden lassen.

In c. XII fügt Augustinus als Ermunterung zur inneren Freude zwei schöne Vergleiche an. Wir freuen uns an einer längst bekannten Gegend, wenn wir sie einem Freunde zeigen, der sie noch nie gesehen. Unsere Freude erneuert sich an der Freude, die ihm das Neue bereitet. In der Katechese zeigen wir nicht eine schöne Gegend, aber die herrlichen Großtaten und Wunderwerke Gottes. — Einen uns bekannten Weg gehen wir freudig, um einem Verirrten die wahre Richtung zu zeigen. So müssen wir auch in der Heilslehre das, was unsertwegen zu wiederholen nicht nötig ist, freudig

nochmals durchwandern, um andere auf die bisher unbekannten Wege des Heils zu führen.

Zur Erhaltung der Lernfreudigkeit bei sichtlicher Erschlaffung hält Augustinus eine geistige Auffrischung des Katechumenen für notwendig, durch eine kurze, körperlich wohltuende Abspannung oder durch eine heitere Erzählung oder durch eine die Affekte, wie Verwunderung, Staunen, Schmerz, berührende, konkrete Darstellung (cfr. c. XIII) – alles im Einklang mit der neueren Methodik!

In der Liebe liegt nach Augustinus c. XV der Schlüssel zur rastlosen, hingebenden, individuellen Tätigkeit: Et quia, cum eadem omnibus debeatur caritas, non eadem est omnibus adhibenda medicina; ipsa item caritas alios parturit, cum aliis infirmatur; alios curat aedificare; alios contremiscit offendere; ad alios se inclinat, ad alios se erigit; aliis blanda, aliis severa, nullis inimica, omnibus mater.

Legen wir uns nach diesem historischen Exkurs die praktische Frage vor: Was wird der Katechet zur möglichsten Erzielung der freudigen Stimmung in sich und in den Zöglingen tun? Er wird gern in die Schule kommen und, so gut es geht, ein heiteres Gemüt mitbringen. Haben die Kinder herausgemerkt – mehr instinktiv –, daß der Katechet sie lieb hat und deshalb gern zu ihnen kommt, so gehört ihm das Vertrauen der Kinder: sie freuen sich auf die Religionsstunden, das Auge leuchtet vor Lust und Liebe, und diese Freude der Kleinen wirkt wieder zurück auf die Stimmung des Katecheten und auf seinen ganzen Lehrton, dessen Bedeutung für den Unterrichtserfolg auch nicht unerheblich ist. Und wenn aus irgend einem Grunde uns einmal der Unterricht lästig wird, hüten wir uns, vor den Kindern über dieses Kreuz zu klagen. – Warum auch nicht zur Auffrischung der freudigen Stimmung ein melodiöses, religiöses Lied singen lassen, ja selbst durch eine heitere Erzählung ein munteres Lachen wecken; natürlich diese süße Zuspeise nur selten! –

Auch außerhalb der Schule wird der Katechet die Kinder mit gewinnender Freundlichkeit behandeln; z. B. wird er sie mit Vornamen anreden, sich nach Eltern und Geschwistern erkundigen, Interesse zeigen auch am zeitlichen Wohl und Wehe des Kindes und dessen Angehörigen. Im übrigen sagt darüber schön der bekannte Mey: „Der Katechet sei freundlich, ohne läppisch zu sein; er sei kindlich, ohne zu einer kindischen Weise herunterzufallen; der Religionslehrer sei zwar heiter, munter und fröhlich, aber niemals (derb-) lustig; zutraulich, aber nicht familiär, sonst verliert er Achtung und Würde." Vollständige Katechesen S. 42. Overberg warnt in seiner einfachen, anschaulichen Weise in der „Anweisung z. zw. Sch." vor Verdrossenheit und unbeherrschter Launenhaftigkeit also: „Eure Schüler merken es bald, wenn ihr verdrießlich seid und werden es dann auch. Verdruß ist ansteckend. In der verdrießlichen Laune tun sie ihre Sachen nicht so gut, wie sonst, können es auch nicht. Neuer Verdruß für euch. Sie sollen ihre Sachen besser machen. Dazu werdet ihr sie nun auf einmal mit Gewalt zwingen wollen . . . ihr verliert die Sanftmut, scheltet, schlagt. Dadurch macht ihr das Übel noch ärger; denn bei einem solchen Verfahren werden eure Schüler immer mehr zum Lernen unlustig und ungeschickt . . . Die Schüler fangen an, nicht nur die Schule und euch, sondern auch die Lehre selbst, die ihr ihnen in der Schule vortragt, zu hassen." – Euch selbst machet Ihr das Leben sauer und Euren Schülern schadet Ihr mehr, als Ihr ihnen nützet" (l. c. S. 41/42).

Nota 1. Die Liebe zu den Kindern und das Interesse an ihrer religiösen Erziehung wird dem Seelsorger auch ein vorsichtiges, entgegenkommendes Verhalten dem weltlichen Lehrkörper gegenüber zur Pflicht machen. „Viribus unitis" heißt die Parole auch hier; namentlich in der heutigen Zeit mögen sich die Träger der Autorität gegenseitig stützen. Wenn nicht das rechte Einvernehmen herrscht, kann der religiösen Durchbildung der Kinder sehr geschadet werden. Auch in Kleinigkeiten muß zuweilen der Sache wegen peinliche Rücksicht auf etwaige Empfindlichkeit genommen werden. Muß die Stunde verlegt werden, so möge es nur geschehen nach Rücksprache mit dem Lehrer; bei Abwesenheit oder Krankheit möge, wenn nicht sonst für Vertretung gesorgt ist, der Lehrer in aller Form gebeten, den Unterricht zu erteilen, und diese Vertretung dankbar anerkannt werden.

Nota 2. Was sagt die Paderborner Diözesansynode zu unserem Thema? Im c. 17: de ratione muneris catechizandi implendi heißt es: „Ostendant catechetae etiam catechumenis amorem suum ergo ipsos, non austeritatis, severitatis, acerbitatis, morositatis, sed hilaritatis, lenitatis, paternae caritatis speciem prae se ferant, exuta omni maiestate, quae deterret; induant familiaritatem, quae allicit et parvuli fiant in medio parvulorum."

Zum Schlusse seien beigefügt die Worte des Bischofs von Mainz, Ludwig Colmar († 1818), an die Katecheten seiner Diözese. Jungmann in seiner Theorie der geistlichen Beredsamkeit führt sie an (2. Aufl. III. Bd. S. 288); sie enthalten und wiederholen die Grundgedanken der obigen Ausführungen. Sie lauten: „Lieben Sie sie (die Kinder) und bald werden Sie sich die Fertigkeit erwerben, durch die Heiterkeit Ihrer Stirn, durch die Sanftmut Ihrer Worte, durch die Einfalt Ihrer Gleichnisse, durch das Treffende Ihrer Anwendungen, durch die Geduld, in welcher Sie ihnen hundertmal und immer mit neuer Güte wiederholen, was sie zu fassen Mühe haben, durch Ermunterungen und Belohnungen, wenn sie guten Willen zeigen, ihnen Liebe zum Religionsunterrichte beizubringen! Mit einem Worte: bald werden Sie unterrichten, wie Jesus, der göttliche Kinderfreund, die Kleinen im Laufe seines sterblichen Lebens unterrichtet hat."

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

Kleine Beiträge

Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter.

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

Die Lehre Christi soll wie ein Sauerteig die menschliche Gesellschaft durchdringen und mit ihrem erhebenden Geiste erfüllen. Die Kirche hat die Mission, diesen geistigen Erhebungsprozeß in den Jahrhunderten und bei allen Völkern zu vollziehen. In der Ausübung ihrer Mission stößt sie auf die wirtschaftlichen und sozialen Sonderverhältnisse eines Volkes, welche sie achten muß, um überhaupt ihre Wirksamkeit entfalten zu können. Ganz unvermerkt üben aber dann die Volks- und Rechtsanschauungen wieder ihren Einfluß aus auf die kirchlichen Organe, den Ausbau ihrer Einrichtungen, die faktischen oder auch geschriebenen Rechtsregeln. Diese Rückwirkung läßt sich auf den verschiedensten Gebieten beobachten; erinnert sei nur an die Fixierung der Irregularitäten, der Ehehindernisse und andere Züge des Eherechtes. Daß insbesondere die Rechtsanschauungen der über Europa weithin verbreiteten germanischen Völker, zumal bei der politischen Machtstellung des deutschen Reiches, sich häufig durchsetzten, ist nicht zu verwundern. Ein geschichtlicher Vergleich des Kirchenrechts mit dem germanischen Rechte und ein Zurückverfolgen kirchlicher Zustände bis hin zu den sozialen Verhältnissen und der Verfassung in der fränkischen Zeit und ins Urgermanentum hat darum immer einen reichen wissenschaftlichen Erfolg auch für die Kirchengeschichte gehabt. So hat der von Ulrich Stutz zur Geltung gebrachte Begriff des „Eigenkirchenwesens" wie ein Leuchtfeuer sein erhellendes Licht auf manche bis dahin dunkele Punkte des kirchlichen Benefizialwesens fallen lassen, und die damit gegebenen Anregungen wirken noch fort.[1] Stutz ging aus vom Unterschied der Stände im germanischen Rechte, dem Einfluß des Adels auf das Priestertum und seinen Rechten an der Eigenkirche.[2] — An diesem Punkte endet nun eine methodisch vom Spätmittelalter rückwärts gerichtete Untersuchung von Aloys Schulte über den „Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter".[3] Die Resultate dieser für die Beurteilung mittelalterlicher kirchlicher Zustände hochbedeutsamen Schrift möchte ich in der

---

[1] Die Arbeiten erscheinen zumeist in den „Kirchenrechtlichen Abhandlungen", herausgegeben von Ulrich Stutz. Stuttgart. F. Enke. Bis jetzt sind 66 Hefte ausgegeben. Die Abhandlungen haben durchweg hohen wissenschaftlichen Wert und behandeln alle, auch noch so heikelen Fragen der kirchlichen Rechtsgeschichte mit der vornehmen Objektivität des abgeklärten Gelehrten, sind aber auch vielfach von unmittelbarer Bedeutung für den katholischen praktischen Seelsorger, so daß sie die größte Aufmerksamkeit und Verbreitung verdienen. Wir werden fortlaufend über die Neuerscheinungen berichten.

[2] Vergl. z. B. diese Ztschr. 1910, 426.

[3] Aloys Schulte, Prof., Dr. phil., Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. Studien zur Sozial- Rechts- und Kirchengeschichte. Stuttgart 1910. F. Enke. 8° (XII, 460 S.) ℳ 16,40. (Sammlung Stutz Nr. 63/64.)

engeren Beziehung auf das Kirchenrecht und die Kirchengeschichte hier kurz wiedergeben.[1] Ich fasse sie nach vier Gesichtspunkten zusammen, indem ich dabei nach Möglichkeit auch den methodischen Gang der Untersuchung innehalte.

I. Die Vorherrschaft des edelfreien Adels in vielen kirchlichen Instituten.

Die Scheidung des Adels in einen höheren, ursprünglich freien Adel (Freiherren (Barone), Grafen, Fürsten) und den niederen, ursprünglich unfreien Ministerialen-, Dienstmannenadel hat Schulte als geschichtlich richtig bei seiner Abhandlung zugrunde gelegt, aber die Richtigkeit dieser Voraussetzung noch durch eine höchst wirkungsvolle Begründung erhärtet.[2] Auf Grund dieser Unterscheidung konnte Sch. nun zunächst im Jahre 1896 feststellen, daß in das Kloster Reichenau und die Kanonissenstifter Säckingen und Waldshut nur Sprossen freiherrlicher Geschlechter aufgenommen wurden. Das gewiß auffallende Ergebnis jener Arbeit wurde damals nur von wenigen Gelehrten beachtet. Um so eifriger ging Sch. mit einem ganzen Stabe methodisch von ihm herangebildeter Schüler an die weitere Prüfung der Standesverhältnisse in Klöstern, Männer- und Frauenstiftern und besonders auch in den Domkapiteln. Die vielen Einzeluntersuchungen hatten als übereinstimmendes sicheres Ergebnis: Eine ganze Reihe dieser Institute war freiherrlich, freiständisch: sie nahmen nur Sprossen aus dem höheren Adel auf. Einige Namen seien genannt: Essen, Elten, Gerresheim, Thorn, Nivelles, Andenne, Münsterbilsen, St. Ursula und St. Gereon in Cöln, Herford, St. Gallen, Monheim, Werden, Corvey, Quedlinburg, Gandersheim, Meschede, Neuenheerse, Gernrode, Kaufungen. Die neueste Arbeit ist die von Wilhelm Hack[3] über Fulda und Hersfeld. Er stellt fest, daß bei der Gründung der Klöster nicht die freie Geburt Vorbedingung für die Aufnahme war, daß aber infolge der Änderung der Klosterverfassung sich die Regel, nur Freigeborene (und Reiche) aufzunehmen, herausbildete. Kurz vor der Einführung der Reformen Heinrichs II. waren in Fulda bestimmt, in Hersfeld höchst wahrscheinlich nur freigeborene Konventualen. Das Prinzip wurde mit der Reform Heinrichs durchbrochen. — Eine andere Beobachtung wurde gemacht bei einer Untersuchung der westfälischen Stifter und Klöster. Eine große Anzahl derselben nahm wohl auch Töchter aus ministerialischen Familien auf, hielt aber daran fest, stets eine edelfreie Äbtissin zu wählen. Sie verfolgten hier eine Tendenz, die auch solche Domkapitel, welche nicht ausschließlich aus freiherrlichen Kanonikern bestanden, bei der Wahl des Bischofs inne hielten. Die Prüfung der Standesverhältnisse in den Domkapiteln und der Bischöfe selbst hat wohl die schwerwiegendsten Resultate gezeitigt.[4] Die vornehmsten deutschen Domkapitel waren Straßburg und Cöln, welche nur freiherrliche Mitglieder hatten; Bamberg wurde wenigstens auch als freiherrlich begründet, wenngleich die Regel bald durchbrochen wurde. Für die Besetzung der Bischofssitze hat überhaupt die Zusammensetzung der Domkapitel wenig zu bedeuten gehabt; nicht allein die beiden vornehmen Kapitel in Straßburg und Cöln, sondern auch die übrigen Kapitel durch die Mainzer und Cölner Kirchenprovinz bis

[1] Das methodisch überaus instruktive, auf einer Fülle ganz mühseliger Vorarbeiten, deren Arbeitsertrag in den scheinbar so einfachen Statistiken niedergelegt ist, beruhende Werk ist für die Ständegeschichte bahnbrechend, und mit seinen besonders auch in den 23 Exkursen tief eindringenden Spezialstudien ein Denkmal deutscher Gelehrtenenergie und Wissenschaft.

[2] S. 11—27, 305—330.

[3] Friedrich Wilhelm Hack, Untersuchungen über die Standesverhältnisse der Abteien Fulda und Hersfeld bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts. Fulda 1910 (Bonner Dissert.). Eine bedachtsame Arbeit, die auch interessante Streiflichter wirft auf die unter Abt Marquard (1152—1165) von dem Mönch Eberhard vorgenommenen Urkundenfälschungen S. 25 ff.

[4] S. diese Ztschr. 1910, 413 f.

hin zu den westfälischen und sächsischen, mochten auch in der Zusammensetzung die Kanoniker aus dem Ministerialadel das numerische Übergewicht haben, wählten alle in hartnäckiger Konsequenz freiherrliche Bischöfe. Die Einzelheiten der Untersuchung, welche mit genauer Statistik die Jahrhundert durchwandert, die Einwirkung der Könige und der Päpste auf die Besetzung der Bistümer, den Einfluß des Wormser Konkordates und die Entwicklung der Macht der Territorialherren berücksichtigt, kann ich nicht mitteilen. Für die Metropolitanbezirke Mainz und Cöln werden vom 9.—15. Jahrhundert 1027 Bischöfe gezählt, davon waren sicher Freiherren (freie): 601, vermutlich Freie 115; ihnen stehen gegenüber aus dem Ministerialadel: 126, Unfreie 5, Bürgerliche 22; 157 wurden nicht genau bestimmt. „Für alle Jahrhunderte des Mittelalters seit Karl dem Großen darf somit als Regel aufgestellt werden: Für das bischöfliche Amt wurden in erster Linie freie, Edle als geeignet angesehen . . . Jedenfalls ist der deutsche Episkopat hocharistokratisch."

II. Die Erklärung für diese dominierende Stellung des Hochadels.

Hat der freiständische Adel nun etwa in zielbewußtem Streben nach Macht sich in all diesen kirchlichen Instituten festsetzen können, indem er die anderen Elemente daraus verdrängte? Sch. antwortet mit einem bestimmten Nein. Eine solche Annahme hätte die Voraussetzung, „daß ein an Zahl starker, ja anwachsender Stand diesen Kampf durchgeführt habe." Aber der freie Adel war im Gegenteil in einem steten Rückgange begriffen. Das wird nun nicht nur vermutet und behauptet, sondern mit unanfechtbarer Statistik bewiesen. Hat die Prävalenz des Adels denn seinen Grund in kirchenrechtlichen Anschauungen? Darauf ist zunächst zu sagen, daß im Christentum das Wort Pauli gilt: „Da ist weder Jude noch Grieche, da ist weder Sklave noch Freier" (Gal. 3, 28). Aber das Kirchenrecht sagte doch: ein Unfreier darf nicht geweiht werden, weil die Kirche dem Streite mit den Herren der Unfreien aus dem Wege gehen wollte. Bis zur Fixierung dieser Rechtsanschauung im Corp. iur. can. war freilich ein weiter Weg, und noch weniger wurde der Grundsatz überall faktisch zur Geltung gebracht. Es stand die germanische Rechtsanschauung entgegen! „Wenn der Herr einer ‚Eigenkirche' an ihr einen Geistlichen anstellen konnte, warum sollte er nicht einen seiner Unfreien mit dem Amte versehen, wenn dieser nur die Weihe erhielt? Wir haben aus der germanischen Welt so viele Zeugnisse über unfreie Priester und Kleriker, daß wir einen tiefen Unterschied zwischen dem Gebiet der römischen Rechtsanschauung und der germanischen feststellen können" (S. 77). Und Sch. meint, daß es bis ins 13. Jahrhundert hinein bei allen deutschen Stämmen unfrei geborene Priester, die formell vor der Weihe nicht freigelassen worden waren, gegeben habe. Ein ähnlicher Zwiespalt ergab sich für die Ordensleute. Das Kirchenrecht forderte prinzipiell die Freiheit der Eintretenden; die allein zur Herrschaft gelangte Benediktinerregel wünschte keinen Unterschied zwischen Freigeborenen und Unfreien im Kloster. Trotzdem will Sch. die ständische Exklusivität nicht auf die Wirkung des kanonischen Rechtes, das bei rigoroser Handhabung ja überhaupt nur freigeborene oder freigelassene Priester zugelassen hätte, zurückführen. Da eine derartig scharfe Ausprägung der Standesunterschiede nur in Deutschland festgestellt sei, müsse man die Erscheinung aus der Eigenart der deutschen Rechtsanschauung erklären. Er schlägt die Brücke von der erwähnten bevorzugten Stellung des heidnischen germanischen Adels zu den Verhältnissen in der christlichen deutschen Kirche. „Auch die Edlen der deutschen Christenheit glaubten ein Recht auf die vornehmsten der Priestertümer, auf den Bischofssitz zu haben (S. 223). Und dieses Recht ist ihnen von deutscher Seite selten angetastet worden. Nur Ludwig der Fromme und Kaiser Heinrich II. haben einige Unfreie auf Bischofssitze gebracht. Aber als eine Stimme aus dem Volke

mag man die Worte werten, mit denen der Trierer Chorbischof Thegan zu Ludwigs Zeit diese erhobenen Günstlinge schildert: als ungeschliffene, ungebildete Emporkömmlinge, die nach ihrer Erhebung nur die Sorge für die eigenen Familienangehörigen kennen, welche dann in ihrem dummen Protzentum edele Leute verachten wollen. Die ständische Zeitanschauung ist immer am stärksten bei den Frauen ausgeprägt, und so finden wir gerade eine große Anzahl exklusiver Kanonissenstifter, in denen auch die Kinder der Vornehmen Erziehung und teilweise Versorgung erhielten. Am nachhaltigsten hat aber wohl das deutsche Gerichtswesen auf die Bevorzugung freiedeler Männer an der Spitze der kirchlichen Institute hingewirkt. Es galt der Rechtssatz: „Niemand kann durch einen Untergenossen gerichtet werden." Der Abt, der an der Spitze des Lehns- und Dienstgerichtes stand, durfte nicht einem rechtlich tiefer stehenden Kreise entnommen werden, wie er auch seinem Vogte, der bis ins 13. Jahrhundert edelfrei war, gleichgestellt sein mußte. Gerade in der Darlegung der Einwirkungen der weltlichen und geistlichen Gerichte und des Lehenswesens auf die Einrichtung der geistlichen Institute tritt Sch.s Meisterschaft in der Verfassungs- und Ständegeschichte hervor. Mehr in die Augen fallend war das von jeher mit rücksichtslosem Egoismus hervortretende Bestreben mächtiger Adelsgeschlechter, ihren Einfluß auf die Besetzung benachbarter Bischofssitze auszuüben. Und „auch den deutschen Königen erschien es rätlich, die Großen des Reiches zu erfreuen, indem sie ihre Kinder zu Bischöfen und Reichsäbten machten" (S. 233).

III. Die Bekämpfung ständischer Exklusivität in der deutschen Kirche.

Obwohl das kirchliche Recht die Freiheit eines Ordinanden fordert, spricht es sich doch ausdrücklich aus gegen ein System, wie es in Straßburg und anderswo gehalten wurde, daß man nur Freiherrn im Domkapitel duldete. Gerade dem genannten Kapitel gegenüber betont die Dekretale Gregors IX.[1] jene von altersher geübte Sitte als ungehörig, „attendentes quod non generis sed virtutum nobilitas vitaeque honestas gratum Deo faciunt". Und ein deutscher Legat hatte diese, seitdem zur allgemeinen Geltung erhobene, Entscheidung veranlaßt: Graf Konrad von Urach. Der war aber ein deutscher Reformer. Und die Reformer haben sich immer wieder in ihrem Idealismus gegen diese ständische Bevorzugung in der Kirche gewandt. Zunächst suchten sie allerdings von dem engherzigen Standpunkte jener Ordensleute aus, die kein gesellschaftliches Zusammenleben ohne Ordensgelübde dulden wollten, die edelfreien Kanonissenstifter auszurotten. Dann konzentrierten sie aber auch die Angriffe auf die Vorherrschaft des Adels in den eigentlichen Klöstern: Aufhören der Freiherrlichkeit fällt häufig zusammen mit Einführung der Klosterreform. Jene Männer erkannten wohl, woher das Klosterelend kam: der weltlich kriegerische Geist hatte das Mönchsleben verdorben. Die Einrichtungen, welche aus dem Kloster der Mönche eine Burg von Rittern machte, hingen eng zusammen mit der Reichsfürstenständigkeit und der Ministerialität. Es ist Sch.s großes Verdienst, diese Zusammenhänge offengedeckt zu haben.[2] Die Reformer richteten ihre Pfeile auf den einen schwarzen Punkt: Ministerialität, Lehenswesen und schließlich Herrschaft des Hochadels. —

Den unerbittlichsten Feind trug das System der Exklusivität aber in sich selbst. Gewiß, die Achtung vor dem Rechte und die Ehrfurcht vor dem Alten war so groß, daß kein König und kein Papst mehr auf den Gedanken kam, jene Institute umzugestalten. „Eine entschwindende Adelsgruppe genügte, sie zu verteidigen." Aber

[1] c. 37 x 3, 5: Clerici ignobiles et non eminentis scientiae propter hoc non debent a praebendis repelli, etiam in ecclesia, quae tales admittere non consuevit.

[2] Diese Fragen werden behandelt S. 122—184, 386—388, 393—401.

diese Gruppe siechte rasch dahin. Mehr und mehr Mitglieder des Hochadels mußten aus den dünner werdenden Familien als Zölibatäre in die für sie reservierten kirchlichen Institute gebracht werden. Sie alle beschleunigten wieder das Aussterben der Geschlechter.

Es waren in Baden edelfreie Geschlechter:		in Westfalen ebenso:	
1100:	222	1150:	121
1200:	93	1250:	54
1300:	45	1350:	20
1400:	25	1450:	11
1500:	11	1550:	9

Mehr als die Hälfte des jeweiligen Bestandes verschwindet in Baden im Laufe des einen Jahrhunderts durchschnittlich aus der Geschichte, in Westfalen ist es etwas weniger, aber dennoch ist der Rückgang rasch. — Und was war unter solchen Umständen das Ende der freiherrlichen Institute? Ihr Schicksal gleicht den Rittern, die eine Schlacht verloren: die meisten fielen, und an ihre Stelle traten andere Klöster, zumeist auch adlig, aber bevölkert von Sprossen des neu entstandene Ministerialadels; andere kapitulierten sogleich beim Herannahen der Reformation: Quedlinburg, Gandersheim, Gernrode, Herford und retteten so ihr Leben; andere schleppten ihr Dasein trotz der Wunden fort: Essen, Thorn, (Elten), das Cölner und Straßburger Domkapitel bis zum Ende aller kirchlichen Einrichtungen aus dem Mittelalter, zur großen Säkularisation am Anfange des vorigen Jahrhunderts.

IV. Die Folgen der ständischen Exklusivität in der Kirche.

Es ist gut, daß Sch. es nicht unterlassen hat, sein Urteil über die kurz gekennzeichneten Einrichtungen auszusprechen; denn ein Urteil von einem so gewissenhaften, vorsichtig wägenden Forscher, der seine pietätvolle Achtung vor der Kirche und ihren Rechtsanschauungen nicht verleugnet, muß schwer wiegen. Nur einige Gedanken hebe ich aus den ernsten Erwägungen hervor. Manchem vornehmen Vater war die Domherrnpfründe die *vorläufige Versorgungsstätte* seiner Kinder, und eine Pfründe häufte man dann auf die andere; kirchenrechtliche Bedenken kannte man nicht.

„Aus solchen Domherren und Mönchen, die von ihren Eltern ins Stift oder Kloster gesteckt worden waren, gingen *jene waffenfrohe Bischöfe und Äbte* hervor, die sich über das Verbot des Waffentragens leichten Herzens fortsetzten" (S. 285). „Wie viele Bischöfe können wir uns eher im Laienstande denken als im eigenen. Sie brachten in die Kapitelssäle den streitbaren Geist des Adels mit" (S. 286). — „Voll Standesgefühl war ein solcher Domherr *in erster Linie Adliger*, dann erst Kleriker, er betrat den Chor, wenn er mußte, vielleicht mit dem ernsten Willen, Gott treu zu dienen, aber seine Gedanken flatterten weg zur Jagd, zur Fehde, wenn nicht gar zu einer Geliebten, in die weite, schöne Welt hinaus, in der seine Blutsverwandten das meiste galten." Wie sie die bestehenden kirchlichen Institute benutzten, *um für die Familie zu sorgen*, *errichteten die adeligen Herren auch neue kirchliche Stiftungen*; „geistliche Fideikommisse" nennt sie Sch., nicht für die Stammhalter, sondern für die Nachgeborenen. Aber darum gingen auch die Geschlechter so rasch zugrunde. „Die alten ehrwürdigen Kultstätten wurden das Grab des alten, deutschen Adels, auf den Friedhöfen der Domstifte, Klöster und Stifter ruhen die, die solch ein Geschlecht hätten fortsetzen können."

Nur in kurzen Andeutungen hat sich Sch. mit den „adligen" Klöstern beschäftigt, welche an die Stelle der „freiherrlichen" Klöster und Stifter traten (S. 244 ff). Die Ausführungen genügen jedoch, um festzustellen, daß auch für die spätere Zeit des 14. und 15. Jahrhunderts das Standesgefühl lebendig bleibt. „Der mittelalterliche Mensch vermochte im Priestergewande und in der Ordenskutte die Zugehörigkeit zum

Geburtsstande nicht zu verleugnen" (S. 247). Gewiß! nun traten wieder Reformer auf, die sich mit ganzer Kraft gegen das System wandten. — Und der Kampf, so füge ich hinzu, war dieses Mal viel leidenschaftlicher wie früher und viel schwieriger. Die Kurie war wohl seit dem 13. Jahrhundert die Heimstätte der Emporkömmlinge. Aber diese, ihrer Art getreu, wurden voll Eifer für den Schutz des Adels. Der Adel vermag an der Kurie alles zu erreichen. Aus der Formel der erwähnten Dekretale Gregors IX: non generis, sed virtutum nobilitas vitaeque honestas, ist geworden: nobilitas generis, vitae ac morum honestas. Und ein Aeneas Sylvius, der spätere Papst, spottet darüber, wie in Deutschland, das doch gerade seinen Standes- und Geschlechterkult so ehrfürchtig gepflegt hatte, recht wenig wirklich vornehme und zum Herrschen geeignete Männer auf den Bischofsstühlen und in den Domkapiteln säßen!

Zum Breviergebet: 2. Sonntag der Fastenzeit, 4. Lektion.

Von A. L. Feder S. I., München.

In der 4. Lektion am 2. Sonntag der Fastenzeit lesen wir im Brevier eine Erklärung des hl. Augustin bezüglich der Täuschung, die der jugendliche Jakob auf Anraten der Mutter seinem Vater Isaak gegenüber vornahm (Gen. XXVII 18 f). Es heißt bei Augustinus: Iacob autem quod matre fecit auctore, ut patrem fallere videretur, si diligenter et fideliter attendatur, non est mendacium, sed mysterium (C. mendacium X 24 = Corpus script. eccl. lat. 41, 499). Öfters begegnet man der Auslegung: dies ist keine Lüge, sondern ein Geheimnis. Mysterium hat aber an dieser Stelle den ausgesprochenen Sinn von „Vorbild" oder „Typus". Augustinus deutet es selber klar an, indem er fortfährt: Quae si mendacia dixerimus, omnes etiam parabolae ac figurae significandarum quarumque rerum, quae non ad proprietatem accipiendae sunt, sed in eis aliud ex alio est intellegendum, dicentur esse mendacia: quod absit omnino. Daß Augustinus unter den figurae nicht nur sprachliche Bilder, sondern auch reale Bilder versteht, folgt aus seinen bald drauf folgenden Worten: si autem hoc (d. h. die Täuschung Jakobs) factum ad illud, propter quod significandum revera factum est, referatur etc. Als Typus stellt der Kirchenvater den Vorgang desgleichen in seiner Schrift De mendacio V. 7 (Corpus script. eccl. lat. 41, 421) hin: Nec illis, quae de veteribus libris mendaciorum exempla prolata sunt, terreri se dicunt: ubi quidquid gestum est, figurate accipi potest, quamvis revera contigerit; quidquid autem figurate fit aut dicitur, non est mendacium; vgl. ebenda 425: non est mendacium, quod figurate gestum dictumque recipitur. Auch bei anderen Kirchenschriftstellern treffen wir das Wort mysterium im angegebenen Sinne von „Vorbild". Es sei nur erinnert an den Titel des hilarianischen Werkes Liber (besser Tractatus) mysteriorum, veröffentlicht von J. F. Gamurrini, Rom 1887. Die Schrift enthält Erklärungen einiger wichtigeren Vorbilder des Alten Testamentes. Hilarius präzisiert den Zweck der Schrift in der Einleitung durch die Worte: er gedenke zu zeigen, wie die einzelnen Personen, Zeitverhältnisse und Ereignisse der alttestamentlichen Offenbarung die Ankunft, Predigt, das Leiden, die Auferstehung Christi und die Geschichte der Kirche im voraus widerspiegeln.

Zur polnischen Katechetik.

Von Dr. P. Szczygiel, M. S. C., Oeventrop bei Arnsberg.

Die polnische katechetische Literatur leidet nicht an Überfülle von guten Hilfsmitteln. Deshalb ist das Erscheinen von Stieglitz' **Ausgeführten Katechesen** im polnischen

Gewande (Katechezy, in Nicolai °/s bei K. Miarka, 1909; 4 Bände, kl. 8° XII—283; VIII—358; VIII—239; VIII—282; brosch. ℳ 8,—, geb. ℳ 10) sehr zu begrüßen. Die Übersetzung besorgte Dr. W. Gallant, Professor am Priesterseminar in Przemysl, der schon manch gutes deutsches Werk seinen Landsleuten zugänglich gemacht hat. Die hohen Vorzüge des Werkes des Münchener Katecheten sind zu bekannt, als daß es noch einer besonderen Empfehlung bedürfte. Nur auf den Nutzen möchte ich hinweisen, den die Übersetzung, die gut und fließend ist, auch dem katechetischen Prediger bringen wird, der Polen zu pastorieren hat; die Arbeit nach direkter deutscher Vorlage dürfte für viele doch zu mühevoll und zeitraubend sein. — Ein großzügig angelegtes Werk sind die **Nauki Katechizmowe** (Katechetische Unterweisungen) von einem Priester der Erzdiözese Gnesen. Es ist auf 7 Bände oder 50 Lieferungen à ℳ 0,75 (in Lex.-Format, bei der Adalbertus-Druckerei in Posen) berechnet. Seit 1908 sind vier Bände erschienen, der fünfte ist bald vollendet. Der erste enthält auf 534 Seiten, außer vier einleitenden Predigten über das Ziel des Menschen und die Notwendigkeit der Katechese auf der Kanzel, sieben Predigten über den Glauben und die Glaubensquellen und 45 über die vier ersten Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses. 64 weitere als Fortsetzung darüber finden sich im II. Bd. (641 S.), wie auch 15 über das Fegfeuer und die Pflichten gegenüber den Verstorbenen. Der III. Bd. (601 S.) bietet 18 einleitende Katechesen über das Tugendleben und 41 über die vier ersten Gebote Gottes. Die übrigen Gebote Gottes und die der Kirche werden im IV. Bd. (458 S.) in 38 Predigten behandelt. Daran reihen sich zwei über das Gewissen an. — Die Katechesen sind die Frucht einer 30jährigen praktischen Seelsorge, auf Zollner und anderen Autoren und der Erfahrung aufgebaut und im Laufe der Jahre immer mehr ausgebaut und vervollkommnet. Sie zeichnen sich aus durch Einfachheit und Wärme, eine edle Sprache, Darbietung eines reichlichen Materials und eine übersichtliche Disposition, die durch den Druck noch hervorgehoben wird. Angenehm berührt die vielfache Verwendung der Väter, besonders des hl. Augustinus, und der Hl. Schrift, und die mannigfachen Beispiele, die aber besser etwas ausführlicher auszugestalten wären. Daß sich Mängel, z. B. in der Erklärung einzelner Bibelstellen und sonst finden, wird bei der Ausdehnung des Werkes nicht wundernehmen; sie können dem Wert des Ganzen keinen Eintrag tun. Wir empfehlen es angelegentlichst allen in der polnischen Seelsorge tätigen Geistlichen; sie werden in ihm eine reichliche, für Jahre lang fließende Quelle finden, deren Stoff sie sich leicht aneignen und für die Bedürfnisse ihrer Zuhörer mit etwas persönlicher Arbeit nutzbringend ausgestalten können.

Besprechungen

Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. Von Dr. Jos. Donat S. I., Professor a. d. Universität Innsbruck. 8°, 494 S. Innsbruck, Fl. Rauch, 1910. Preis ℳ 4,08, geb. ℳ 4,95.

In dem gegenwärtigen Kampfe der Geister spielt das Schlagwort „Freiheit der Wissenschaft" eine große Rolle. Wer für die christliche Weltanschauung eintritt, dem wird von gegnerischer Seite ja gewöhnlich zugerufen: du bist nicht frei in deinem Denken und Forschen, weil es durch dogmatische Voraussetzungen gebunden ist! Ja selbst in manchen gläubig gesinnten Kreisen sind die Ansichten über die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre keineswegs klare und dem christlichen Standpunkt folgerichtig entsprechende. Das obige Buch von Donat kann daher Anspruch auf hohe Aktualität erheben. Selbst ein Gegner wird ihm zugestehen müssen, daß es eine gründliche Studie ist über die Frage: Welches ist die wahre, welches die falsche Freiheit der Wissenschaft für denjenigen, der sich überhaupt noch einen „Christen" nennen will?

Das Buch zerfällt in fünf Hauptabschnitte. Der erste behandelt die Freiheit der Wissenschaft und ihre philosophischen Voraussetzungen. Hier wird die historische Entwicklung des liberalen Begriffs der „freien Wissenschaft" kritisch beleuchtet. Den Kantschen Subjektivismus bezeichnet Donat als eine „Neurasthenie des Geistes", weil er zur Leugnung einer objektiven Wahrheit auf übersinnlichem Gebiete führt. Im zweiten Hauptabschnitt werden die Beziehungen zwischen der Freiheit der Forschung und dem Glauben erörtert. Von klaren Begriffsbestimmungen ausgehend zeigt der Verf., daß die Forschungsmethode der Wissenschaft unbeeinträchtigt bleibe, und daß auf allen Gebieten des Profanwissens der Glaube höchstens eine negative Norm bilde. Die Ansichten, die er hierüber ausspricht, sind keineswegs engherzig (vgl. a. B. S. 95—97). Anderseits zeigt er aber auch mit großem Nachdruck, daß die liberale unbegrenzte Freiheit und Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft „ein grundsätzlicher Abfall vom Christentum und der Wahrheit" ist. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich des Näheren mit der liberalen Freiheit der Forschung. Die Voraussetzungen derselben, namentlich aber das „Prinzip der geschlossenen Naturkausalität" werden hier kritisch geprüft. Schwere Anklagen sind es, die der Verf. an dieser Stelle gegen die glaubensfeindliche Forschung erhebt: der Beruf der Wissenschaft, die höchsten geistigen Güter der Menschheit zu erhalten, ist durch sie verloren gegangen, und die Verzweiflung an der Wahrheit an seine Stelle getreten. Die Freiheit der Lehre behandelt der vierte Abschnitt und zeigt, daß dieselbe aus ethischen und sozialen Gründen keine unbegrenzte sein kann. Im Schlußabschnitt werden die Rechte der Theologie als Wissenschaft und ihre Beziehungen zur Universität erörtert.

Wir begnügen uns hier mit diese kurzen Inhaltsangabe; denn auch noch so lange Auszüge können den Lesern nicht das Buch selber ersetzen. Möchten recht viele

dasselbe lesen und studieren! Und wer es liest und studiert, möge der Mahnung des Verf. im Vorwort eingedenk bleiben: man untersuche nicht, von welchem „Standpunkte" es geschrieben ist, sondern ob sein Inhalt wahr ist. Übrigens wird es auch niemand einem Professor der Theologie an der Universität eines vorwiegend katholischen Landes verdenken können, daß er zu der so wichtigen Frage der Freiheit der Wissenschaft mit rückhaltloser Offenheit Stellung nimmt. Es wird zwar nicht an solchen fehlen, die den Verfasser deshalb zu einem „Feind der modernen Wissenschaft" stempeln möchten; aber mit Unrecht. Die großartigen Erfolge der Profanwissenschaften erkennt er gebührend an und sucht sich überdies mit ihren Ergebnissen vertraut zu machen, wo sie in Berührung mit philosophischen Fragen treten. Letzteres zeigt sich auch in seinem lateinischen Lehrbuch „Summa philosophiae christianae", in dessen V. Band „Psychologia" (Innsbruck 1910) auch die hypnotischen Erscheinungen des menschlichen Geisteslebens und die Psychopathologie berücksichtigt worden sind. Wir möchten daher wünschen, daß die Darlegungen des Verfassers in seinem Buche "Die Freiheit der Wissenschaft" eine objektive Beurteilung finden. Daß der „Gang durch das moderne Geistesleben", auf welchem er uns hier führt, kein erfreulicher ist, darf nicht ihm zur Schuld angerechnet werden.

Abgesehen von einigen Druckfehlern, die übrigens nicht zahlreich sind, möchte der Ref. auf folgende Punkte für eine neue Auflage aufmerksam machen. Kepler (S. 241) ist in Regensburg gestorben, nicht in Sagan. Bei Neptun (S. 249) muß es heißen: der äußerste Planet (statt der größte, welcher bekanntlich Jupiter ist). Pasteur (S. 267) ist nicht der Entdecker der „Bazillen", sondern der Gärungserreger (Hefepilze). Bei Samuel Reimarus (S. 308) bedarf das Adjektiv „oberflächlich" wohl einer Beschränkung, da derselbe auch der Verfasser eines der besten tierpsychologischen Werke ist. („Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere.") — Das S. 399 ausgesprochene scharfe Urteil über die Juden ist zwar aus den österreichischen Verhältnissen begreiflich. Immerhin müßte hier unterschieden werden zwischen dem ungläubigen und dem orthodoxen Judentum. Ein Vertreter des letzteren, Dozent am Berliner Rabbinerseminar[1] hat sich sogar nicht gescheut, gegenüber der „freisinnigen" Vossischen Zeitung auf die Seite eines Jesuiten sich zu stellen, der die theistische Weltanschauung gegen den Monismus verteidigte. Genau derselbe Vorwurf des antichristlichen Fanatismus, welchen Donat gegen das liberale Judentum erhebt, ist damals von einem jüdischen Rabbiner gegen dasselbe Judentum erhoben und begründet worden.

Luxemburg. E. Wasmann S. I.

E. König, ord. Prof. und Geh. Konsistorialrat in Bonn, **Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament,** mit Einschaltung und Analyse aller schwer erkennbaren Formen, Deutung der Eigennamen sowie der massoretischen Randbemerkungen und einem deutsch-hebräischen Wortregister. 4° X und 665 S. Leipzig 1910. Dieterichsche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher. ℳ 11,—, geb. ℳ 13,—.

Nur wenige Alttestamentler der Gegenwart sind durch ein so langes Forscherleben und so zahlreiche und gründliche literarische Arbeiten so gut qualifiziert, ein hebräisches Lexikon zu schreiben wie K. Derselbe wurde zu dieser mühseligen Arbeit bewogen durch eine Reihe schwerwiegender wissenschaftlicher und praktischer Gründe, die er im Vorwort und Schlußwort darlegt. Er will insbesondere sorgfältiger die Bedeutungsentwicklung beachten, hat die Erklärung der Eigennamen aufgenommen sowie verhältnismäßig zahlreiche Literaturnachweise und hat den Zusammenhang des hebräischen Wortschatzes mit dem übrigen semitischen Sprachgebiete herauszustellen durchgängig sich bemüht. Für den praktischen Gebrauch der Studierenden begrüßt

[1] Dr. J Wohlgemuth, Die Vorträge des P. Erich Wasmann in Berlin, Frankfurt a. M. 1907.

Ref. die Aufnahme der Erklärung der massoretischen Randbemerkungen in das Lexikon, ebenso die Unterbringung der schwer erkennbaren Wortformen direkt in der alphabetischen Reihe der Wörter statt in einem besonderen Index analyticus. — Auch ein für die praktische Arbeit nicht gut zu entbehrendes deutsch-hebräisches Lexicidion findet sich im Anhang. Ref. hätte außerdem hier noch einen hebräischen Konträrindex gewünscht; er hat die Existenz eines solchen bitter vermißt bei seinen Arbeiten über die Fragmente des hebräischen Jesus Sirach, weil hier dieses Hilfsmittel mit Rücksicht auf die nötigen zahlreichen Ergänzungen der Lücken der hebräischen Handschriften von größtem Nutzen gewesen wäre. Das Sprachmaterial der Papyri von Assuan und der Papyri Sachau hat K. schon eingearbeitet, wenn auch nicht vollständig. Daß das neue Sprachgut des hebräischen Jesus Sirach nicht aufgenommen ist, hält Ref. nicht für richtig. Freilich zählen die Protestanten dieses Buch nicht zum „Alten Testament"; das rechtfertigt aber dieses Versäumnis keineswegs und wird dem Gebrauche des Lexikons in katholischen Kreisen Abbruch tun. In der Auswahl der Literaturangaben hat das Subjektive ein besonders starkes Recht. Jeder Alttestamentler kann da deshalb natürlich aus seinen Materialien viele Nachträge anbringen. Speziell scheint mir aber die katholische Literatur, deren vorläufig verhältnismäßig noch geringere Bedeutung für die alttestamentliche Wissenschaft allerdings eine gewisse Entschuldigung immerhin bieten mag, doch allzuwenig berücksichtigt zu sein.

Trotz solcher bei einer hoffentlich recht bald nötigen Neuauflage zu erwägenden Desiderate und naturgemäß zahlreicher Meinungsverschiedenheiten in Einzelheiten lautet mein Gesamturteil über das Buch, soweit es auf Grund von Stichproben gewagt werden kann: K.s Werk ist ein für unsere Studenten sehr geeignetes hebräisches Lexikon, und auch der Gelehrte wird hier manches finden, was er in den größeren Werken vergebens sucht. Da zudem der Preis verhältnismäßig recht niedrig, Druck und Ausstattung aber vorzüglich sind, wird das neue Wörterbuch seinen Platz an der Sonne sich schon erobern. N. Peters.

Edward Caird, **Die Entwicklung der Theologie in der griechischen Philosophie.** Autorisierte Übersetzung von Hilmar Wilmanns. XVI u. 532 S. Halle a. S., Max Niemeyer, 1909. ℳ 12,—.

Der gelehrte Verfasser gibt in dem vorliegenden Bande in erweiterter Form seine Gifford-Vorlesungen heraus, welche er in den Jahren 1900—1902 an der Universität Glasgow gehalten hat. Er beschränkt sich in der Durchführung seines Themas sehr zweckmäßigerweise auf die bedeutendsten Schriftsteller, stellt aber bei diesen dann ihre theologischen Gedanken auf der breiteren Grundlage ihres philosophischen Gesamtsystems dar. Das Werk verdient und verwirklicht seinen umfassenden Titel in gründlicher wissenschaftlicher Darstellung und hohem religiösen Ernst. Es konnte nicht konzipiert und geschrieben werden ohne einen bestimmten theologischen Standpunkt, der nicht der katholische ist, sondern als freierer und dogmatisch ungebundener innerhalb des protestantischen Ideenkreises liegt. Der volle wissenschaftliche und sittliche Ernst des Verfassers zeigt sich sofort auf den ersten Seiten, in der ersten Vorlesung: Die Beziehung der Religion zur Theologie. „Theologie ist nicht Religion, sie ist höchstens die Philosophie der Religion" (S. 4). Kräftig erhebt er die Forderung der Reflexion über die religiösen Wahrheiten, der Verpflichtung in den Inhalt derselben einzudringen und diesen Inhalt in der eigenen Person Leben werden zu lassen. „Die Religion eines Menschen enthält, wenn sie echt ist, den gesamten und konzentrierten Bedeutungsinhalt (meaning) seines ganzen Lebens; und sie kann auch in der Tat keinen Wert haben, als sofern dies wirklich der Fall ist. Und klarer noch liegt es auf der Hand, daß die Theologie

eines Philosophen das letzte Resultat seiner ganzen Weltanschauung und insbesondere seiner Vorstellung von der Natur des Menschen bildet" (S. 2). Tief empfindet er die — wenn sie noch nicht gelöst ist — nicht nur den Verstand sondern auch das Herz, den ganzen Menschen, ergreifende Spannung zwischen Glauben und Wissen. „Auf der einen Seite scheint es, als ob der religiöse Glaube die Vernunft als eine Bedingung seines eigenen Lebens suchen müsse" (damit der Glaube vernünftig sei), „jedoch, wenn er sie sucht, seine eigene Vernichtung sucht" (indem er ihn durch die Kritik zerstört, oder in der Zuerkennung der Superiorität an die Vernunft dem seichten Rationalismus verfällt) (S. 12). „Es kann kein Zweifel sein, daß dies eine wirkliche Schwierigkeit ist, die eine Spaltung in unserem Leben hervorgerufen hat . . . Ja, es ist dies ein Zwiespalt, den jeder, der für die intellektuellen Einflüsse der Zeit ein Verständnis hat, als einen Konflikt oder einen scheinbaren Konflikt zwischen zwei Forderungen, die beide seiner eigenen Natur entspringen, fühlen muß" (S. 13 f.). Indessen man darf an der Lösung dieses Konfliktes nicht verzweifeln. „Wir sind zu leicht bereit, den Zwiespalt zwischen Glauben und Vernunft für unheilbar zu halten und anzunehmen, daß wir das eine wählen, das andere verwerfen müssen. Wir vergessen, daß ein Glaube, der in Wirklichkeit unserer rationalen oder geistigen Natur entspringt (!) oder sich ihr übergibt, nicht von Grund aus irrational oder unfähig sein kann, erklärt und verteidigt zu werden; und daß eine Vernunft, die außerstande ist, in einigen der tiefsten Erfahrungen der menschlichen Seele einen verständlichen Sinn zu finden, einseitig und unvollkommen entwickelt sein muß. Wenn wir daher auch den relativen Gegensatz der beiden Formen des geistigen Lebens nicht leugnen können, und in der Tat genötigt sind, ihn als einen der mächtigsten Faktoren in der Entwicklung anzuerkennen, so können wir doch nicht zugeben, daß er ein absoluter Gegensatz sei" (S. 16). Die zweite Vorlesung behandelt „Die Stadien in der Entwicklung der Theologie". Erstens: Die griechisch-römische Periode, in der die Philosophie in ihren Versuchen die Natur aller Dinge und besonders des höchsten Wesens zu entdecken, „fast absolut frei und auch kaum von einem sonstigen Auktoritätsanspruch gestört ist" (S. 32). Das zweite Stadium in der Entwicklung der Theologie ist dasjenige, in welchem die Begriffe und Methoden der griechischen Philosophie angewandt wurden, um alle die neuen Ideen zu formulieren und zu interpretieren, die betreffs der Natur Gottes und des Menschen und ihres Verhältnisses zueinander in den Tatsachen des Lebens Jesu Christi und den geistigen Erfahrungen seiner Jünger enthalten oder durch diese eingegeben waren (S. 36), es ist das Stadium der Gebundenheit durch die religiöse Auktorität. Speziell verdient die scholastische Theologie die Bezeichnung, die Mommsen aller Theologie gegeben hat: sie ist der Bestand von Glaube und Vernunft (S. 38). Die dritte Periode, eingeleitet durch die Reformation, wird bezeichnet als die der Emanzipierung des Glaubens von der Auktorität, der Harmonie zwischen Glaube und Vernunft in der mündig gewordenen und der selbständig Gott gegenübertretenden Persönlichkeit. Der erste Kreis der Erörterungen des eigentlichen Themas gruppiert sich um Platon in sieben Vorlesungen: Die Vorläufer Platons, die Anfänge des platonischen Idealismus, die Natur der Ideen und ihre systematische Einheit, der Staat und die Idee des Guten, die weitere Entwicklung der Ideenlehre, die Unsterblichkeit der Seele und die Idee des Guten, die Endergebnisse der platonischen Philosophie. Die entsprechenden theologischen Ideen sind in den einzelnen Kapiteln eingestreut. Dann folgt nach einer eigenen — zehnten — Vorlesung über den Übergang von Platon zu Aristoteles' der zweite Kreis, in dessen Zentrum Aristoteles steht, mit den Vorlesungen: Aristoteles Ansicht der Vernunft in ihrer praktischen Anwendung, seine Anschauung der Vernunft in ihrer theoretischen Anwendung, gebührt der Primat der Vernunft oder dem Willen?, und schließt in der vierzehnten Vorlesung ab mit den Endergebnissen der aristotelischen Philosophie.

Die dritte Gruppe umschließt nach einer kurzen „Charakterisierung der nacharistotelischen Philosophie" die griechische Stoa, im einzelnen: Ursprung und Prinzip der stoischen Philosophie, die stoische Synthese des Pantheismus und Individualismus, die stoische Vorstellung des höchsten Gutes und die stoische Anschauung der praktischen Ethik (16—19). Die zwanzigste Vorlesung schlägt die Brücke vom Stoizismus zum Neuplatonismus, in der gleichen Tendenz behandelt die einundzwanzigste Vorlesung Philon, „welcher das große Problem seiner Zeit — das des Neuplatonismus — zuerst in aller seiner Fülle aufgestellt hat" (S. 414). Die Behandlung des Neuplatonismus selbst konzentriert sich dann in den folgenden Vorlesungen um die Philosophie Plotins in den Abschnitten 22—26: Der allgemeine Charakter der Philosophie Plotins, die Stellung Plotins in der Entwicklung der griechischen Philosophie, die Weltseele als Vermittlerin zwischen der sinnlichen und der intelligiblen Welt, die Natur des Menschen und sein Verhältnis zu Gott, die Kontroverse zwischen Plotin und den Gnostikern. Die siebenundzwanzigste Vorlesung verbreitet sich zum Schlusse über den Einfluß der griechischen Philosophie auf die christliche Theologie; in ihr kommt noch einmal, harmonisch mit der Grundidee des ersten Vortrages, der echt theologische, tiefsittliche Gedanke zum Ausdruck: „Es liegt im Wesen des Christentums zu behaupten, — allen positiven Tendenzen des modernen Geistes zum Trotz, — daß eine wahre Selbstentfaltung nur durch Selbstaufopferung erlangt werden kann, und daß, wenn Gott sich im Menschen offenbart, dies nur soweit geschieht, als der Mensch sich hingibt, der Diener und das Organ eines göttlichen Zweckes in der Menschheit zu sein" (S. 528). Das gedankenreiche und gedankentiefe Werk ehrt seinen Verfasser, und die wohlgelungene Arbeit des gewandten Übersetzers läßt nur hier und da erkennen, daß das Original der englischen Sprache angehört. B. Funke.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

H. Wiesmann, **Bemerkungen zum ersten Buche Samuels** (Zeitschr. für kath. Theol. 1910, S. 588—99), will 1 Sam. 13, 1 (meine Ausführungen zu dem Verse werden ignoriert) vor 14, 49—51. 47—48 und 1 Sam. 10, 8 nach 15, 1—3, vor. 15, 4. 6. 5. 7—9 stellen.

In den Biblischen Studien XV, H. 3 und 4/5 führt sich Jos. Lippl-Passau recht günstig ein mit seiner Erstlingsschrift **Das Buch des Propheten Sophonias** (Freiburg, Herder, ℳ 4,40). Der Kommentar, seit Reinke (1868) die erste monographische Bearbeitung dieses Propheten aus der Feder eines katholischen Forschers, zeigt tüchtige Kenntnisse und im allgemeinen gute Methode, wenn auch LXX nicht ausreichend gewürdigt ist. Lippls Buch reiht sich nicht unwürdig an van Hoonackers Erklärung in Les douze Petits Prophètes (1908) an.

Angeregt durch J. Goldziher hat O. Chr. Krarup sich mit einem arabischen Pseudopsalterium befaßt, das in den zwei ersten Psalmen an das biblische Psalmenbuch sich anschließt, im übrigen aber eine Nachbildung des Qorân ist. Als Frucht dieser Studien hat er in einer **Auswahl pseudo-davidischer Psalmen** (G. E. C. Gad-Köbenhavn, 29 u. 30 S.) 19 in ihrem arabischen Wortlaut mit deutscher Übersetzung und kurzen Noten nach je einer Florenzer, Oxforder und Petersburger Handschrift herausgeben.

Léon Gry-Angers, **Un épisode des derniers jours de Ninive (Nah. 2, 8)** (Revue bibl. 1910, S. 398—403) liest Nah. 2, 8 והוצאה בגלות הבעלה und fügt nach מנהגות hinzu הגות, so daß der rätselhafte Vers zu übersetzen wäre: Hinausgeführt in die Gefangenschaft wird die Königin, und ihre Mägde seufzen, klagen wie die Tauben, schlagen auf ihre Brust.

H. Vincent, **Les fouilles Allemandes à Jéricho** (a. a. O. S. 404—17) berichtet über Sellins letzte Grabungen.

Derselbe publiziert ebendas. S. 417—18 mit Faksimile **Ein neues israelitisches Siegel** mit der Legende [ל]נרבאל בן גרמרם (dem Nedabel, dem Sohne des Gadmarom). V. weist das Siegel dem 8. bis 7. Jahrh. v. Chr. zu.

In seinem Schriftchen **Jesus, die Häretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben** (Leipzig, Hinrichs, ℳ 3,—. Schriften des Instit. Jud. in Berlin, Nr. 37) hat H. L. Strack-Berlin die in Talmud und Midrasch enthaltenen Texte über Jesus und die ältesten Minim, wozu die Juden bekanntlich auch die Judenchristen rechneten, in ihrem textkritisch sorgfältig festgestellten (Drucke und Handschriften!) Wortlaute nebst Übersetzung mit umfangreichen kommentierenden Noten herausgegeben. Hinzugefügt ist der u. W. erstmalige Versuch einer Zusammenstellung der Nachrichten über

jüdische Angaben über Jesus bei griechischen und lateinischen Kirchenschriftstellern. Die dankenswerte Broschüre kommt ebenso wie die folgende gerade recht in der Zeit der Verneinung der historischen Existenz Jesu durch einen tollgewordenen Dilettantismus, wenn auch das schon früher nur dürftige Material an wirklich auf Jesus bezüglichen Stellen noch mehr zusammengeschrumpft ist.

Joh. de le Roi-Schweidnitz, **Neujüdische Stimmen über Jesum Christum** (Leipzig, Hinrichs, ℳ 0,75) stellt als Nr. 39 der Schriften des Institutum Judaicum in Berlin eine Menge von Ausführungen zahlreicher führender Geister des neueren Judentums aus der Neuzeit zusammen, die der Person Jesu gerechter zu werden anfangen. Mögen diese auch zum guten Teil in der neuzeitlichen Tendenz des Judentums wurzeln, das Judentum auf Kosten des Christentums durch eine gewisse Anerkennung der Größe seines Stifters zu verherrlichen, so sieht doch das Auge des Glaubens (Os. 2, 1—3; Röm. 9, 25 ff.), daß in der Tiefe des Völkermeeres Gottes Geist an der Herbeiführung der großen Zeit wirkt, in der die Binde von den Augen Ahasvers fallen wird.

Das ganze 4. H. von 1910 der Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. füllen Arbeiten über die Oden Salomons. F. Schultheß gibt wertvolle **Textkritische Bemerkungen zu den syrischen Oden Salomos** (S. 249—58), und F. Spitta setzt seine wertvolle Abhandlung **Zum Verständnis der Oden Salomos** fort (S. 259—90). Letzterer kommt im wesentlichen zu Harnacks Resultat. Dagegen sucht H. Gunkel, **Die Oden Salomos** (S. 291—328) den christlichen, in specie gnostischen Ursprung der Gesamtoden darzutun. Einige Oden (10, 17, 22, 31, 35, 36, 38, 42) sind in einer Übersetzung Greßmanns mit dessen Noten aufgenommen. Da die Literatur über diese Oden voraussichtlich jetzt wie s. Z. die Ekklesiastikusliteratur überaus stark anschwellen wird, kann hier nur noch das Allerwichtigste angeführt werden.

M. Merchich-Horvàt-Kimle (Ungarn), **Zum Begriff des Menschlichen in der Hl. Schrift** (Theol. Quartalschr. 1910, 587—607) will L. Fonck S. I. gegenüber zeigen, daß die alte Lösung der naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten der Bibel „durch Anpassung Gottes an unser angeblich augenscheingemäßes Reden nicht nur als eine ganz und gar unzulängliche, sondern als eine grundfalsche, Gottes unwürdige, gekünstelte Umdeutelei" sich erweise. „Es ist erstlich grundfalsch, daß ‚die Menschen zunächst am Augenschein haften'. Es ist zweitens grundfalsch, daß man im Reden mit Ungebildeten in ihrer Sprechweise, mit der letzteren zugleich auch den ‚Augenschein', d. h. ihre damit verbundenen naiven Gedanken beibehalten müsse, ohne sie — in ihrer eigenen Sprache — eines besseren belehren zu können. Es ist drittens grundfalsch, daß Gott die Menschen in ihren Irrtümern belassen, dabei aber in seiner Rede sich eben jener Sprechweise bedienen dürfe, von welcher er weiß, daß diese seine Worte von den Menschen unvermeidlich im falschen Sinne verstanden werden würden" (S. 591).

In seiner bei der Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg-Schweiz am 15. Nov. 1910 gehaltenen Rektoratsrede sprach V. Zapletal O. P. vom Standpunkte der wissenschaftlichen, von einem unkatholischen Apriorismus in rein wissenschaftlichen Dingen freien Exegese **Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese** (Freiburg-Schw., St. Paulus-Druckerei, 39 S.), d. i. über die wissenschaftliche Ausrüstung des Alttestamentlers, die Notwendigkeit der Textkritik, der literarischen und historischen Kritik. Die Lektüre ist besonders allen zu empfehlen, die meinen, es ginge immer noch ohne die böse Kritik.

S. Jampel, **Neueste exegetische Methoden** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums 1910, S. 385—99) behandelt kurz orientierend die astralmythologische Methode Winckler's, die „Gilgamesch-Monomanie" Jensens („Carnevalistica") und die arithmetische Methode Jacobs und O. Goldbergs.

Traugott Hahn, Professor und Universitätsprediger in Dorpat, schrieb für Kropatschefs Biblische Zeit- und Streitfragen (VI, 2. E. Runge, Gr. Lichterfelde-Berlin, ℳ 0,50) eine auch für unsere katholischen Geistlichen und Lehrer beherzigenswerte ruhig urteilende Abhandlung **Die Bibelkritik im Religionsunterricht.** Als Hauptsache betont er: „Die Erfahrung hat schon gelehrt, daß recht angefaßt die unterrichtliche Behandlung der Bibelkritik den Seelen nicht gefährlich ist. Aber eben recht angefaßt, von den rechten Persönlichkeiten — das ist die Hauptsache. Reife, taktvolle Persönlichkeiten — doch sagen wir besser Beter, vom Hl. Geist erfüllt, die unter Geisteszucht und Geistesleitung arbeiten, gewisse und doch zugleich vorsichtige Tritte tun; — Lehrer, die vor allem selbst schlichte Bibelchristen sind; Bibelleser, Bibelforscher, die aus der Bibel leben; um solche Lehrer und Pastoren wollen wir Gott bitten." Vgl. diese Zeitschr. 1910, 680 f.

L. Gry-Angers, **Séjours et habitats divins d'après les Apocryphes de l'Ancien Testament** (Revue des sciences phil. et théol. 1910, 694—722) untersucht die Vorstellungen von Eden, Sinai, Sion, dem 7. Himmel mit seinem Tempel als Wohnungen Gottes in den alttestamentlichen Apokryphen.

A. Kirchners, eines jungen Priesters der Diözese Paderborn, recht lesenswerte Erstlingsschrift **Die babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht** (Münster i. W. 1910, Aschendorff, 76 S., Alttest. Abh. III, 1) gibt eine Widerlegung der Theorie vom babylonischen Ursprung des biblischen Schöpfungsberichtes in Gen. 1. Die Methode ist eine Kombination der religionsvergleichenden mit der religionsphilosophischen. Verf. betont mit Recht die über der die formellen Übereinstimmungen und Analogien zusammentragenden Arbeit stehende Aufgabe, auch der Gedankenwelt der Religionen völlig gerecht zu werden. Das Verhältnis von Gen. 1 zu dem Weltschöpfungsepos Enuma eliš ist das des Konfliktes und Widerstreites. Babels uralte Lehre ist in den Gnostikern und Manichäern von der biblischen Weisheit endgültig niedergerungen.

H. Zschokkes-Wien **Historia Sacra Antiqui Testamenti** (Wien und Leipzig, XII u. 468 S., W. Braumüller) erschien in 6. verbesserter Auflage. Das Buch verbindet bekanntlich die Einleitung ins A. T. mit der Geschichte Israels. Es bedürfte einer viel gründlicheren Neubearbeitung.

P. M. Hetzenauer O. C.-Rom schrieb von dem aprioristischen Standpunkte seines mechanischen Inspirationsbegriffes aus in advokatistisch-harmonisierender Art unter Ablehnung der Quellenhypothese im heutigen Sinne einen **Commentarius in librum Genesis** (Graz und Wien, Styria, ℳ 13,60), die er den Moses von Gen. 1, 1 bis 50, 25 im dritten Monat nach dem Auszug aus Ägypten schreiben läßt. Die Einleitung erschien als **Introductio in librum Genesis** (ebenda 1910, ℳ 1,80) mit Rücksicht auf die in ihr gegebene Behandlung der biblischen Frage auch separat. Nach dem Urteil der Zensoren, der Patres G. Noggler O. C. und F. S. Tischler O. C., ist der neue Kommentar allen Theologen „gar sehr" zu empfehlen. Ref. ist dieser Meinung nicht. Eine ersprießliche Auseinandersetzung mit H. wäre aber s. E. nur möglich in einem nach der Methode der von H. bekämpften Richtung geschriebenen Gegenkommentar. Warum ein solcher z. Z. nicht erscheinen kann, weiß H. Mit Befriedigung nahm Ref. übrigens Kenntnis von der Erklärung H.s, daß er den fortschrittlichen Exegeten „weder Wissenschaft noch Frömmigkeit, weder gute Absicht noch kirchlichen Geist absprechе". Er hat demnach seinen Modernistenbegriff (vgl. Theol. u. Gl. 1909, 68 f.) doch etwas revidiert. Zur weiteren Orientierung über H.s Buch sei verwiesen auf den inhaltreichen Aufsatz K. Holzheys-Freising **Ein neuer Genesis-Kommentar** (Theol. Revue 1910, 505—9). Dieser schließt: Es „sind eine solche Anzahl von Theologen an der Arbeit,

die es sich nicht zur Unehre rechnen, von H. zu den ‚progredientes' gerechnet zu werden, daß es dem mechanischen Traditionalismus doch schwerlich gelingen dürfte, das Band zwischen alttestamentlicher Exegese und Wissenschaft mit Gewalt zu zerschneiden".

S. Perret O. P., **La prophétie Émmanuel** (Revue prat. d'apol. XI [1910], 81—99) erklärt Js. 7, 13 ff. messianisch. Das Zeichen von V. 14 deutet er nicht von der Jungfrauengeburt, sondern mit Duhm von der nahen Befreiung Judas.

Der 1910 als Nachfolger Cornills nach Breslau berufene Hallenser Alttestamentler J. W. Rothstein, **Die Nachtgesichte des Sacharja** (Leipzig, Hinrichs, ℳ 6,—; Beitr. z. Wiss. v. A. T., herausg. v. R. Kittel, H. 8) setzt die in seiner Schrift Juden und Samaritaner (1908) begonnenen Studien über die entscheidungsvolle Zeit des ersten Jahrhunderts nach dem Exil fort. Das stark in die behagliche Breite gewachsene Buch behandelt die Nachtgesichte in c. 1—6 in gründlicher Untersuchung, sie wie Sellin von den dazwischen eingesprengten Gottesworten scharf scheidend. Mit besonderer Liebe vertieft er sich auch in die textkritischen Fragen. Van Hoonackers Kommentar zu den zwölf kl. Propheten (1908) scheint er noch nicht zu kennen. N. Peters.

Neues Testament.

Outlines of Bible Knowledge edited by The Most Rev. S. G. Messmer, archbishop of Milwaukee, Herder, Cloth ℳ 6,—. — Das Buch verfolgt für englische Leser denselben Zweck, wie A. Brülls „Bibelkunde für höhere Lehranstalten", auf das es sich im wesentlichen stützt, für deutsche; es will dem gebildeten Laien die notwendigen Vorkenntnisse (geschichtliche, geographische, archäologische, naturwissenschaftliche usw.) zum Verständnis der Bibel vermitteln, ohne sich auf Kontroversen oder Widerlegung der Einwürfe einer negativen Kritik einzulassen. In einigen Partien erweitert es Brülls Buch; die Abschnitte über politische und häusliche Altertümer sind ganz selbständig; auch ist die Anordnung und Einteilung des Stoffes vielfach von B. verschieden. Dankenswert ist die Zugabe von 70 Illustrationen und 4 Karten. Wir wünschen dem praktischen Buch bei den englischen Bibellesern denselben Erfolg, den das Brüllsche Buch in Deutschland gehabt hat.

Der Stil der Paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe von Lic. R. Bultmann. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1910, ℳ 3,40. — Der Verf. stellt sich die Aufgabe, nachzuweisen, daß die Paulinischen Briefe Verwandtschaft mit einer bestimmten literarischen Gattung, der Diatribe, haben. Daraus kann man dann auf den Stil der mündlichen Predigt des P. schließen, denn dieser war derselbe, wie der seiner Briefe; der Stil der Diatribe ist recht eigentlich Predigtstil, der Stil der kynisch-stoischen Volkspredigt. Das Buch gibt aber nicht nur eine Statistik der einzelnen Berührungen des P. mit der Diatribe, sondern zeigt auch, was bei P. aus diesem oder jenem Mittel der griechischen Redeweise geworden ist. Der erste, ausführlichere Teil (64 S.) gibt auf Grund der Quellen in klarer und gründlicher Untersuchung ein Gesamtbild der Gattung der Diatribe, er behandelt in fünf Paragraphen den dialogischen und rhetorischen Charakter derselben, ihre Bestandteile und Anordnung, ihre Argumentationsweise, Ton und Stimmung, der zweite Teil weist von diesen Gesichtspunkten aus die Analogien mit P. nach. Die interessante Darlegung zeigt, daß P. bei aller Selbständigkeit formell, wie auch inbezug auf bestimmte Gedankeninhalte von der Diatribe abhängig ist. Sie setzt uns in den Stand, von der Paulinischen Predigttätigkeit ein lebendigeres Bild zu gewinnen.

Sklavenlos und alte Kirche von Prof. Dr. A. Steinmann-Braunsberg. M.Gladbach, Volksvereins-Verlag, ℳ 1,20. — Diese Studie ist ein erweiterter Ausbau

der vom Verf. früher veröffentlichten Abhandlungen über die Sklavenfrage in der alten Kirche (W. Beilage zur Germania 1910. Nr. 8—12). Vor allem ist im I. Teil die soziale Lage der Sklaven in helleres Licht gesetzt, wozu die Parabeln Jesu, die Ethik der Griechen und besonders das Inschriftenmaterial in reichem Maße herangezogen sind. Auch der II. Teil, der zeigt, wie die Lage der Sklaven durch die Kirche und in der Kirche wurde, ist vielfach bereichert. Die Arbeit St.s ist nicht nur für Exegeten und Historiker von Wert, sondern für alle, die mitten in der sozialen Bewegung unserer Zei stehen. Sie können aus der Vergangenheit für die Gegenwart lernen.

Kamel und Nadelöhr, eine kritisch-exegetische Studie über Mt. 19, 24 und Parallelen von Dr. G. Aicher. Münster, Aschendorff, ℳ 1,80. — Verf. bespricht zunächst die verschiedenen Umdeutungen von „Kamel" (Ankertau, Balken und mystische) aus alter und neuer Zeit, ferner von „Nadelöhr" (enges Pförtchen u. ä.) und deren Genesis, endlich die verschiedenartigen Versuche, bei Auffassung der Worte im eigentlichen Sinne, ihnen ihre peinliche Schärfe zu nehmen. A. kommt zu dem Schlusse, daß „Kamel" sowie „Nadelöhr" im griechischen Texte nur wörtlich genommen werden können, allein, daß der Verf. des griechischen Matthäusevangeliums seine hebräische Vorlage korrumpiert vorgefunden oder selbst mißverstanden und unrichtig übersetzt habe. A. gibt dann eine Rekonstruktion des Textes, unter Annahme eines hebräischen (nicht: aramäischen) Originals. Danach würde der Passus lauten: V. 23 ein Reicher wird ungern ins Himmelreich eingehen, 24 . . . es ist leichter, durch einen Raum, so klein wie ein Nadelöhr hineinzugehen, als ins Himmelreich einzugehen. Danach käme 24 nur eine Verallgemeinerung vom Reichen auf alle Menschen heraus. Dadurch würde in der Tat manche Schwierigkeit fallen.

Tractatus de Quatuor Evangeliis von Fr. Rom. Peeters O. F. M. Neomagi-Malmberg, ℳ 1,90. — Die Schrift macht selbst, nach der Vorrede, keinen Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter, sie will bloß ein Abriß einer Einleitung in die Evangelien sein, der dem Schüler die Aneignung des vom Lehrer vorzutragenden Stoffes erleichtern soll. So enthält dann der I. Teil (62 S.) nur das Allernotwendigste über die Evangelien; dabei tritt das mehr Erbauliche unverhältnismäßig hervor. So umfaßt z. B. der Abschnitt über die Symbola Evangeliorum und die animalia prophetica 4 Seiten, der über die synoptische Frage nur $1^1/_4$. Der II. Teil (63—104) handelt über Evangelien-Harmonistik.

Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger von Prof. Dr. Alfred Seeberg-Rostock. Leipzig, Deichert, ℳ 2,80. — S. will die Religion und die religiösen Gedanken derjenigen Männer feststellen, die vor Paulus Jünger Christi waren, um ihre Eindrücke von Jesus, seinem Wesen, Wollen und Können zu erkennen. Diese lassen sich aus dem N. T. eruieren; eine Aussagenreihe läßt sich dort wahrnehmen — ein uraltes Lehrstück über Christi Person und Werk — in der diese Jünger das zusammenstellten, wodurch sie sich erlöst wüßten, die auf den Stifter des Christentums selbst zurückgeht. Diese Aussagenreihe will S. bestimmen und ihrem Inhalte nach erklären. Dieser eigentlichen Aufgabe sendet er im I. Kap. eine Abhandlung über Existenz, Verwendung, Alter und Ursprung des apostolischen Lehrstücks voran, in der er nachweist, daß es wirklich ein apostolisches Lehrstück mit relativ stereotypem Inhalt gegeben hat, von hoher Bedeutung für das religiöse Bewußtsein der Urchristenheit, das in Predigt, Katechese, Bekenntnis usw. mannigfaltig verwendet wurde und auf Christus selbst zurückgeführt wurde. Kap. II behandelt „Christi Werk nach dem apostolischen Lehrstück". Als Grundgedanke der traditionellen Sätze wird nachgewiesen: Christus ist gestorben und auferweckt und hat sich gesetzt zur Rechten Gottes nach Unterwerfung der Engel, Mächte und Gewalten. Die Anschauung des apostolischen Zeitalters deckt sich hiermit, Paulus

insbesondere, hat aus dem Grundgedanken, den abgeleiteten Gedanken vom sühnenden Tode besonders betont, aber nicht als Neues, sondern als etwas bei den frühen Christen Vorgefundenes. Unter „begleitende Vorstellungen und Reflexionen" bespricht S. die Vorstellungen, die im Lehrstück zwar nicht direkt ausgesprochen, doch seit alter Zeit damit verbunden waren. Das 3. Kap. behandelt „Christi Person nach dem apostolischen Lehrstück". Als Grundgedanken des Traditionsstoffes stellt S. fest: Christus, der Sohn Gottes (Verkörperung des Gottesgeistes) der Nazarener, der Davidide, der seine Ergänzung fand in der Annahme des präexistenten und posterexistenten Christus. Im 4. Kap. wird „Christi Person und Werk im Lichte des apostolischen Lehrstückes" besprochen. Hier wird eingehend nachgewiesen, daß die Urgemeinde und mit ihr Paulus nicht nur in ihrer Religion, sondern auch in ihren religiösen Gedanken auf den Begründer des Christentums zurückgehen. Das ist das Zeugnis einer Zeit, die weit hinter den ältesten apostolischen Schriften zurückliegt. — Die gründliche und scharfsinnige Arbeit gewährt reiche Belehrung. Wir konnten den Ausführungen mit wenigen Ausnahmen (S. 61 f.; 101 f.) zustimmen. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

A. L. Veit hält es in Nr. 401 Jg. 1910 der Kölnischen Volkszeitung (**Zum neunhundertjährigen Jubiläum des Erzbischofs Willigis von Mainz [1011—1911]**) nicht für angebracht, im J. 1911, wie von gewisser Seite befürwortet wird, das neunhundertjährige Jubiläum des Todestages des Willigis durch eine größere liturgische Feier zu begehen. Denn eine feierliche Heiligsprechung des Willigis durch den Apostolischen Stuhl ist nicht erfolgt. Bis zur Mitte des 17. Jahrh. genoß er in der Mainzer Kirche auch keine liturgische Verehrung. Als dann der Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647—73) ihn in das Mainzer Proprium aufnahm, protestierte der Apostolische Stuhl dagegen. Der Protest verlief allerdings wirkungslos. Die Folge war, daß der Apostolische Stuhl das Mainzer Proprium nicht approbierte und bis jetzt demselben die Approbation versagte.

Wie vorauszusehen, hat die Veröffentlichung von S. Merkles bekanntem Berliner Vortrag „Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters" (s. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1909, 754 f.) mehrere Gegenschriften hervorgerufen. Zuerst trat A. Rösch auf den Plan mit einer Schrift **„Ein neuer Historiker der Aufklärung.** Antwort auf Professor Merkles Rede und Schrift: Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung" (Essen-Ruhr, Fredebeul und Koenen. Ohne Jahresangabe. ℳ 2,—). Im ersten Teile resümiert Rösch die Presseberichte über Merkles Vortrag und die Preßfehde, welche sich an denselben anschloß. Der zweite Teil ist der bisherigen katholischen Beurteilung der Aufklärung gewidmet. Er nimmt die wissenschaftliche Arbeitsweise Brücks, Brunners und Sägmüllers gegen die Ausstellungen Merkles in Schutz und verbreitet sich sodann eingehend über die Beurteilung, welche Wessenberg und Sailer und einzelne Erscheinungen der Aufklärungszeit, die Verminderung der Feiertage, der Salzburger Hirtenbrief von 1782, des Mainzer Gesangbuch von 1787, des Katechismus von Heinrich Braun, die Toleranzbestrebungen der Aufklärungszeit und die josephinischen Generalseminarien, auf katholischer Seite gefunden haben. Im drittten Teile bespricht Rösch die Ursachen, den Verlauf und die Folgen der Aufklärung. Er glaubt, daß man nach wie vor daran festhalten müsse, daß die katholische Aufklärung in Deutschland durchaus nicht in erster Reihe den Übeln, an welchen die Kirche damals angeblich krankte, sondern hauptsächlich dem Einflusse des englischen und französischen Unglaubens, der

deutschen Philosophie und protestantischen Theologie, der Unterstützung geheimer Gesellschaften und der öffentlichen Gewalten entsprang. In formaler Hinsicht habe allerdings die Aufklärungszeit sowohl auf dem Gebiete der theoretischen wie praktischen Theologie gute Wirkungen hervorgebracht; aber dieselben würden durch die schlimmen Wirkungen, die in der Aufklärungszeit auf den genannten Gebieten der Rationalismus, auf dem Gebiete des Kirchenrechts der Febronianismus und Josephinismus gezeitigt hätten, weit übertroffen. Rösch bietet in dem reichen Material, welches er beibringt, wertvolle Beiträge zu einer dermaleinst zu schreibenden Geschichte der Aufklärung.

J. B. Sägmüller will die Ausführungen von Rösch „an einem bestimmten, besonders wichtigen Punkte" unterstützen. Demgemäß beschränkt er in der Schrift: **„Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung"** (Essen-Ruhr, Fredebeul und Koenen. Ohne Jahresangabe. *M* 2,—) seine Untersuchungen auf die Frage nach dem Verhältnis der kirchlichen Aufklärung zu Wissenschaft und Glauben. Im ersten Teile sucht er nachzuweisen, daß die katholische Theologie vor der Aufklärungszeit, wenn auch nicht in einem Zustande der Blüte, so doch auch nicht in einem solchem Zustande des Verfalles war, daß man nicht „aufwärts strebte". Im zweiten Teile will er dartun, daß die Theologie der Aufklärungszeit auf allen Gebieten sehr tief stand, daß selbst die geschichtliche Methode nicht erst ein Erzeugnis der Aufklärungszeit ist. Im dritten Teile sucht er nachzuweisen, daß die Vertreter der Aufklärung dem Supranaturalismus feind waren und Glauben und Dogma gefährdeten. Ein großer Teil des Buches besteht aus Zitaten. Dies sowie der oft harte Stil erschweren die Lektüre.

Auf die Schriften von Rösch und Sägmüller, sowie auf einige seither erschienene Rezensionen seiner ersten Schrift, namentlich die der Stimmen aus Maria-Laach, und auf einige gelegentliche Bemerkungen derselben Zeitschrift antwortet S. Merkle in der Schrift **„Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland.** Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik „kirchlicher" und „unkirchlicher" Geschichtsschreibung" (Berlin, Reichl und Com., 1910. *M* 4,—). Nachdem er in der Einleitung den Stand der Streitfrage dargelegt hat, verwahrt er sich im ersten der fünf Abschnitte gegen den Vorwurf, daß er sich in seinem Berliner Vortrage in Bausch und Bogen gegen die katholischen Schriftsteller, welche die Aufklärung behandeln, gewandt und daß er die, welche er im Auge hatte, verunglimpft habe. Im zweiten Abschnitt geht er den Ursachen der Aufklärung nach. Er bestreitet nicht den Einfluß ausländischer und außerkatholischer Faktoren, hält aber die Meinung aufrecht, daß die große Ausdehnung der Aufklärung im katholischen Deutschland ohne das Vorhandensein großer Mißstände innerhalb des deutschen Katholizismns selbst nicht hinreichend erklärt werden könne. Diese Mißstände sieht er auf verschiedenen Gebieten, im Studienwesen, in der theologischen Literatur, im Religionsunterricht, in der Seelsorge usw. Im dritten Abschnitt sucht er dazutun, daß, so sehr der Rationalismus auch in der katholischen Aufklärung eine Rolle spiele, man doch den Kampf gegen den Supranaturalismus nicht als das eigentlich Charakteristische derselben bezeichnen könne. Im vierten Abschnitt geht Merkle auf einige wichtigere strittige Punkte näher ein: Mainzer Gesangbuch, Feiertage, Brauns Katechismus, Salzburger Hirtenbrief, Generalseminarien usw. Im fünften Abschnitt legt er das Verhältnis seines Standpunktes zur Kirche dar und warnt davor, die eigene Meinung mit der der Kirche zu identifizieren.

Es ist zu beklagen, daß die Polemik, die an Merkles Vortrag anknüpft, so scharfe Formen angenommen hat. Das Gute aber hat sie gehabt, daß die Begriffe sich geklärt haben und in die Forschung über die Aufklärung neues Leben gekommen ist. Alle drei Schriftsteller gestehen, daß in der Erforschung der kirchlichen Aufklärung noch sehr viel zu tun ist. Das scheint gewiß, daß wir ein abschließendes Urteil über dieselbe ohne

eine Menge von Einzeluntersuchungen nicht gewinnen können (vgl. den Aufsatz von A. F. Ludwig über Sebastian Mutschelle in dieser Zeitschrift, 1910, 641—655). Das auch scheint festzustehen, daß der große Umfang der kirchlichen Aufklärung im katholischen Deutschland ohne das Vorhandensein großer Mißstände innerhalb des deutschen Katholizismus nicht genügend erklärt werden kann.

Mit Freude zeige ich den dritten Band (Schlußband) der Hierarchia catholica medii aevi an: van Gulik-Eubel, **Hierarchia catholica medii aevi sive summorum pontificum, S. R. E. cardinalium, ecclesiarum antistitum series.** Vol. III. saeculum XVI. ab anno 1503 complectens (Münster, Regensberg, 1910. VIII u. 384 S. 4°). Der erste Teil (S. 1—168) ist von W. van Gulik selbst, der zweite (S. 169—360) ist nach seinem frühen Tode von C. Eubel Ord. Min. Conv., dem Herausgeber der beiden ersten Bände, unter Beihilfe von St. Ehses aus dem von van Gulik gesammelten Material druckfertig gemacht worden. Die Anordnung des Stoffes ist dieselbe wie in den früheren Bänden. Das Material ist in erster Linie den römischen Konsistorialakten entnommen, anderes den päpstlichen Registern, Hergenröthers „Leonis X. Regesta", Garampis Verzeichnis der zu seiner Zeit im Vatikanischen Archiv befindlichen Urkunden und Gams' Series episcoporum. Was die genannten Quellen sonst Wissenswertes über die betreffenden Persönlichkeiten enthalten, ist in Anmerkungen beigefügt. Auch der dritte Band zeugt von großer Sorgfalt und ist für den, welcher sich mit der Geschichte des 16. Jahrh. beschäftigt, von größtem Nutzen, ja unentbehrlich. Erwähnt sei, daß im Texte das Bistum Paderborn irrig als zur Provinz Cöln gehörig bezeichnet ist (im Appendix 2 des zweiten Buches findet sich die richtige Angabe).

Die Schrift von F. Schnabel: **Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus in Deutschland im Jahre 1848** (Heidelberger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, herausgegeben von Hampe und Oncken, 29. Heft; Heidelberg, Winter; ℳ 3,60) hat besonders für den Katholiken ein aktuelles Interesse. Dem religiösen Aufschwunge des Katholizismus in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts folgte um die Mitte desselben der politische. Die französische Februarrevolution hatte auch in den deutschen Hauptstädten revolutionäre Bewegungen im Gefolge, die den alten Polizeistaat zu Grabe trugen. Wie die Vertreter des sogenannten liberalen Katholizismus in den romanischen Ländern erhofften auch in Deutschland nicht wenige Katholiken die vollständige Befreiung der Kirche von der staatlichen Bevormundung durch die Trennung von Kirche und Staat. Anders dachte der Episkopat, an seiner Spitze der Erzbischof Geissel von Cöln; er wollte volle Unabhängigkeit der Kirche, aber innerhalb der Verbindung von Kirche und Staat. Durch die politische Organisation der Katholiken, durch die Tätigkeit ihrer Vertreter in der Frankfurter und Berliner Nationalversammlung hoffte Geissel sein Ziel zu erreichen. Deshalb wandte er der Gründung katholischer Zeitungen und den bevorstehenden politischen Wahlen rege Sorgfalt zu. In der Tat entsandten auch die katholischen Landesteile Preußens eine erkleckliche Anzahl klerikaler Abgeordneter nach Frankfurt, bezw. nach Berlin. Weniger günstig waren die Wahlergebnisse in Süddeutschland. Die „Rheinische Volkshalle" und das „Mainzer Journal" und daneben eine Reihe kleinerer Zeitungen wurden begründet. Von besonderer Bedeutung aber für die Zukunft des erwachten „politischen Katholizismus" wurde die Gründung des Pius-vereins. Die katholischen Abgeordneten schlossen sich weder in Berlin noch in Frankfurt zu einer rein politischen Partei zusammen. In Berlin vereinigten sie sich mit der Partei der konstitutionellen Rechten, in Frankfurt einigten sie sich im „katholischen Verein"; derselbe hatte nur einen kirchenpolitischen Zweck. In der Schulfrage erreichten die katholischen Frankfurter Abgeordneten die Erfüllung ihrer Wünsche nicht. Mehr erreichten sie in der Kirchenfrage; „verglichen mit der bisherigen

Stellung, die die Kirche in den meisten Einzelstaaten eingenommen hatte, stellte das Ergebnis für diese immerhin einen großen Erfolg dar". Nach den kirchenpolitischen Debatten löste der „katholische Verein" sich auf. In dem nun folgenden Kampfe um die deutsche Reichsverfassung trat die Mehrheit der katholischen Abgeordneten für den dezentralisierten Bundesstaat mit einem Direktorium an der Spitze ein. Die Schrift birgt eine Menge interessanter Einzelheiten. Als Quellen dienen, der Eigenart des Stoffes entsprechend, namentlich Flugschriften, Zeitschriften, Zeitungen, die Verhandlungen der beiden Nationalversammlungen und Briefe. Ein Index fehlt. Das sehr instruktive, ruhig geschriebene Buch sei namentlich den katholischen Politikern und überhaupt denen, welche Interesse für die vielverschlungenen Pfade der Politik haben, angelegentlich empfohlen. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Die **Patrologie** von Professor Bardenhewer (München) liegt seit kurzem in dritter, größtenteils neu bearbeiteter Auflage vor. (Herder, *M* 8,50.) Da seit der zweiten Auflage bereits neun Jahre verflossen sind, wird diese dritte schon wegen ihrer, wie es bei B. nicht anders zu erwarten war, äußerst vollständigen und sorgfältigen Nachtragung der auf diesem Gebiete reichen und neuesten Literatur sicher willkommen sein. In der Tat ist diese bis in die jüngste Zeit (1910), allem Anscheine nach, wo es anging, noch während der Druckleçung, ergänzt werden. (Die z. B. bei Irenäus fehlende neu entdeckte armenische Version des 4. und 5. Buches adv. haereses — Texte u. Unters. Bd. 32, 2 — dürfte wohl erst nach Fertigstellung des 7. Bogens erschienen sein!) Schon allein dieser Vorzug macht die neue Auflage zu einem durchaus zuverlässigen, ja für patrologische Studien geradezu unentbehrlichen Führer. Dazu kommen andere Vorzüge, die das Buch gegenüber den früheren Auflagen aufweist. War auf die Einzelbehandlung der verschiedenen Väter und kirchlichen Schriftsteller schon früher besonders Nachdruck gelegt, so ist B. jetzt noch mehr als bisher bestrebt gewesen, auch „den pragmatischen Zusammenhang der literarhistorischen Tatsachen verstehen zu lernen und verstehen zu lehren, nicht mehr bloß die Schriften der einzelnen Väter und wiederum die einzelnen Schriften der Väter für sich zu betrachten, sondern namentlich auch die gemeinsamen treibenden Kräfte aufzuzeigen und die jedesmaligen zeitgeschichtlichen Beziehungen bloßzulegen." (S. 6.) — Die Griechen des vierten Jahrhunderts sind völlig neu bearbeitet und in drei Gruppen: Alexandriner und Ägypter, Kleinasiaten, Antiochener und Syrer behandelt. Die polemische, häretische wie antihäretische Literatur des zweiten Jahrhunderts ist jetzt im dritten Abschnitt zusammengefaßt, dagegen sind im vierten Abschnitt unter der neuen Überschrift: „Die innerliche Literatur des zweiten Jahrhunderts" Papias v. Hierapolis, Melito v. Sardes und der „Hirt" des Hermas untergebracht, die ehedem in der urkirchlichen Literatur bezw. unter den Apologeten standen. So bemerkt man allenthalben die bessernde Hand, um „den Inhalt reicher, die Gliederung übersichtlicher" zu gestalten, und dabei zählt die neue Auflage siebenzehn Seiten Text weniger als die vorletzte und 49 Seiten weniger als die erste! — Durch diese Neubearbeitung seiner bisher schon allgemein geschätzten Patrologie hat sich der gelehrte Verfasser die Anerkennung und den ganz besonderen Dank der Patrologen und Kirchenhistoriker aufs neue erworben. Das Buch wird reiche Frucht tragen.

Über den berühmten Alexandriner **Didymus den Blinden** hatte erst unlängst (1905) Leipoldt in „Texte und Untersuchungen" (N. F. Bd. XIV, 3) eine als tüchtig anerkannte Monographie erscheinen lassen, gleichwohl hielt Bardy eine neue Untersuchung für angezeigt: **Didyme l'Aveugle** (Paris, Beauchesne 1910, XII, 279 p. — Études de

Théologie hist. publieés sous la direction des professeurs de théol. à l'institut catholique de Paris). Bei einer erneuten, äußerſt ſorgfältigen Prüfung der ſchriftſtelleriſchen Tätigkeit des Didymus kommt B. vielfach zu anderen Reſultaten als Leipoldt, indem er z. B. die von dieſem ohne ausreichende Begründung angenommene Autorſchaft des Alexandriners für das Werk adv. Arium et Sabellium leugnet, ſo daß dieſer mithin auch nicht als Urheber jener Formel *μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις* gelten kann, die nach Leipoldt die Kappadozier als ihr Schlagwort möglicherweiſe gerade unſerem Lehrer entlehnt hätten. Überhaupt iſt Didymus in ſeinem Jahrhundert kein Theologe erſten Ranges, wie Athanaſius und die drei Kappadozier, gleichwohl nimmt er neben den großen Lehrern jener Zeit immerhin einen ſehr ehrenvollen Platz ein, zwar nicht als originneller Denker, der die dogmengeſchichtliche Entwicklung nach irgendeiner Richtung poſitiv gefördert hätte, wohl aber als getreuer Zeuge der Tradition und als Repräſentant der Orthodoxie, wie ſie ſich in den langen Kämpfen der großen Lehrer wider die antitrinitariſchen Häreſien bis zum Ende des vierten Jahrhunderts endgültig fixiert hatte. Seine Trinitätslehre iſt tadellos, wie ſein großes Werk *περὶ τριάδος*, die reiche Frucht langen raſtloſen Fleißes, ſowie ſeine nur in lateiniſcher Überſetzung des Hieronymus uns erhaltene Schrift de Spiritu sancto es beweiſen. Gerade ſeine Lehre über den Hl. Geiſt und deſſen Ausgang aus Vater und Sohn fand tauſend Jahre ſpäter auf dem allgemeinen Konzil von Florenz glänzende Anerkennung. Und auch das chriſtologiſche Dogma kommt bereits bei Didymus ſo klar zur Ausſprache, daß er Cyrill im Kampf gegen Neſtorius die Wege gebahnt hat. Die Kapitel 4 und 5 über ſeine Lehre von der Kirche und dem kirchlichen Leben, ſowie „Didymus und die Bibel" enthalten hochintereſſante Darlegungen. Bardys Arbeit zeugt von Gelehrſamkeit und Fleiß und behauptet trotz vieler Berührungspunkte mit Leipoldts Arbeit neben dieſer vollauf ihren Platz. Indes dürfte die Unterſuchung über den wegen ſeiner Frömmigkeit und Gelehrſamkeit allzeit bewunderten Vorſteher der neualexandriniſchen Katechetenſchule noch nicht abgeſchloſſen ſein.

Von dem Wiener Corpus script. eccl. lat. liegt ſeit kurzem ein neuer Band vor, nämlich das längſt erwartete Vol. XXXXVI: **Tyrannii Rufini opera** und zwar pars I: Orationum Gregorii Nazianceni novem interpretatio. Edidit Aug. Engelbrecht. (Wien, Tempsky, ℳ 12,50.) Die Bearbeitung des Rufin hatte urſprünglich † Prof. Joh. Wrobel in Czernowitz übernommen, der Druck war bereits begonnen, allein Alter und Krankheit hinderten ihn an der Vollendung des Werkes, und nun trat Aug. Engelbrecht an ſeine Stelle, derſelbe, dem wir bereits die Ausgabe des Faustus v. Reji und des Ruricius (Vol. XXI) verdanken und der zurzeit Boethius de consolatione philosophiae vorbereitet. Unter Benutzung der zum Teil ſehr korrekturbedürftigen Vorarbeiten Wrobels und indem er die umfangreichen und wertvollen Prolegomena und drei ausführlichen Indizes dazu herſtellte, hat er den erſten Band vollendet. Unter den gebotenen neun Reden Gregors v. Nazianz nimmt der an erſter Stelle ſtehende lange (117 Kapitel!) Apologeticus, gewöhnlich als Oratio de fuga sua (*περὶ φυγῆς*) zitiert, unſer ganz beſonderes Intereſſe in Anſpruch, da wir darin eigentlich eine überherrliche Schilderung des Ideals des Prieſter- bezw. des Biſchoftums vor uns haben, die ſich von altersher ungeteilter Bewunderung erfreute. Die Titel der folgenden Reden ſind: de epiphaniis sive de natali Domini, de luminibus, de pentecoste, in semeptipsum, de reconciliatione et unitate monachorum, de grandinis vastatione, de Arrianis.

Die zuerſt im Jahre 1905 bei Herder erſchienene deutſche Überſetzug der **Bekenntniſſe** (richtiger Lobpreiſungen!) des hl. Auguſtinus von G. v. Hertling fand alsbald ſolchen Beifall, daß ſchon nach Jahresfriſt die 2. und 3. Auflage nötig wurde.

Nunmehr liegt bereits die 4. und 5. Auflage vor. (Preis geb. ℳ 3,—.) Die Übersetzung umfaßt nur die ersten zehn Bücher, da die drei letzten Bücher (XI—XIII) ohne eigentlichen Zusammenhang mit dem Vorangehenden Betrachtungen über den Schöpfungsbericht der Genesis enthalten. Augustins Konfessionen sind kein Buch für alle, aber für den ernsten denkenden Leser hat der Übersetzer eine wertvolle ausführliche Einleitung vorausgeschickt, die sehr geeignet ist, das Verständnis der nicht immer leichten Darlegungen des großen Lehrers zu fördern. Die Übersetzung ist klar und leicht, die Ausstattung des Büchleins einfach und vornehm. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Im Anschluß an die bekannte internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde Anthropos wurde bereits im Jahre 1909 die Anthropos-Bibliothek als internationale Sammlung ethnologischer Monographien begründet (Aschendorffsche Buchh. Münster i. W.). Das freudigst zu begrüßende Unternehmen wurde in vorzüglicher Weise eingeführt durch ein starkes Heft, über welches wir infolge eines Versehens etwas verspätet berichten. Jos. Meier M. S. C. bietet darin mit großer Mühe und Sorgfalt gesammelte, im Urtext aufgezeichnete **Mythen und Erzählungen der Küstenbewohner der Gazelle-Halbinsel** (Neupommern), denen er eine Übertragung ins Deutsche beigegeben hat (ℳ 8,—). Das vorliegende Werk ist einer dankbaren Aufnahme umsomehr sicher, als bisher gegenüber dem indonesischen und polynesischen Gebiet das melanesische hinsichtlich der völkerkundlichen Durchforschung zurückgeblieben war; lag doch bislang als einzige umfassende Mythensammlung aus letzterem Gebiet nur die aus der Feder desselben Verfassers stammende Sammlung der Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner (veröffentlicht im Anthropos 1907—09) vor. Der neuerdings vorgelegte Sagenstoff gliedert sich in Sagen über To Kabinana und To Karvuvu, historische Sagen, Sagen zur Illustration von Anschauungen und Sitten, Geistersagen (Naturgeister und Geister von Verstorbenen) und Tiersagen. Der an die Spitze gestellte Mythenzyklus über die beiden Stammväter der Eingeborenen ist weitaus der bedeutungsvollste. In religionsgeschichtlicher Hinsicht liegt, wie W. Schmidt S. V. D., der Herausgeber des Anthropos, im Vorworte bemerkt, seine Bedeutung darin, daß die Funktionen des höchsten Wesens, von dem sich in den Sagen nur eine einzige stark verblaßte Spur findet, fast alle auf diese beiden ganz und gar menschlichen Heroen übergegangen sind.

Das **Lehrbuch der Apologetik** von Dr. C. Gutberlet ist soeben mit dem Erscheinen der 3. Auflage des III. von der katholischen Religion handelnden Bandes wieder vollständig geworden (Münster, Theissing ℳ 4,—). Das treffliche, durch seine klare Argumentation ausgezeichnete Lehrbuch, welches sich in erster Linie an die Studierenden der Theologie wendet, sei aus diesem Anlaß bestens empfohlen. Die Neuauflage des III. Bandes enthält wiederum mancherlei Verbesserungen und Erweiterungen, welche vor allem die neuesten Angriffe auf die katholische Kirche berücksichtigen. Besonders eingehend wurden die Angriffe auf die katholische Sittlichkeit behandelt. Seine auf die Hl. Schrift gestützte Beweisführung für die Existenz, das Wesen und die Einrichtung der Kirche hat der Verfasser beibehalten. Im Vorwort verteidigt er sich gegen den erhobenen Einwand, daß diese Behandlung mehr dogmatisch als apologetisch sei.

Das Rätsel der Religion ist gelöst, verkündet H. Gerber in einer der Würdigung des Noismus gewidmeten Schrift (Verl. Lebensreform, Schöneberg-Berlin ℳ 0,75). Verfasser beklagt, daß dieses neue System trotz seiner Einfachheit bisher nur auf Unverstand gestoßen sei, obwohl es die einzige Lehre sei, welche den Inhalt der Religion innerhalb der Erfahrung finde, den für jede andere Lehre tödlichen Relativismus der

Wahrheit vertrage und dennoch die Wirkung einer absoluten Religion und Sittenlehre habe. Der Monismus sei ebenso unhaltbar, wie der Dualismus des Kirchenglaubens; das Rätsel der Religion sei nur lösbar durch Annahme des Trialismus, wie ihn der Noismus lehrt. Der Mensch besteht hiernach aus Leib, Leben und Geist. Der Leib gehört der Natur an, welche allgemein ist, der Geist ist Gott und ebenfalls etwas Allgemeines. Dem Leben fällt die besondere Rolle zu, Ursache des Einzelbewußtseins zu sein. Der allgemeine göttliche Geist erwacht im Einzelwesen und glaubt sich anfangs zu diesem gehörig, erkennt sich aber in der wachsenden Selbsterkenntnis als selbständiges, überlegenes Prinzip neben dem individuellen Leben, strebt mit gewaltigem Drange dahin, zu sich selbst zu kommen, und gelangt endlich zum Bewußtsein, mit demjenigen wesensgleich zu sein, was er anfänglich als außer ihm befindliches religiöses Objekt (Gott) angenommen hatte, als er sich in seiner Not ob der Zerrissenheit, der Widersprüche und Plagen der Natur nach Hilfe umsah. Nach Ansicht des Verfassers ist der Noismus das einzige philosophische und religiöse System, welches mit den unumstößlichen Ergebnissen der Kantschen Kritik der reinen Vernunft vollkommen vereinbar ist und welches an die Stelle des Notbehelfs der Postulate der praktischen Vernunft zu treten hat. Es ist das letzte Wort der Religionsphilosophie überhaupt. Alle bisherigen Lehren sind nur Teilwahrheiten, die sich in der Formel des Noismus vereinigen. Verfasser urteilt über die Systeme, die er bekämpft in einem Tone ab, der einer wissenschaftlichen Abhandlung unwürdig ist.

Schöpfung und Offenbarung; geistige und materielle Vollendung betitelt Wiesner-Rudolph einen neuen Versuch der Entwicklung einer Weltanschauung. (Dresden, J. Piersons Verlag ℳ 1,50). Die ewige Allkraft ist in Selbstentwicklung aufbauend und zerstörend, die Allentwicklung ist vom Nichts zum Nichts, vom Werden zum Vergehen. Die Urkraft zu allem Werden ist geistige Kraft. Alle Stoffe sind verkörperte geistige Kraft. Die Kraft, die das Weltall regiert, ist die Alleinheit, der Weltwille. Das Wesen dieser alles umfassenden Gotteskraft ist nicht ergründbar. Nach menschlichem Ermessen wurde unbewußte Kraft im Drängen zum Werden im Menschen gipfelnde bewußte Kraft. Der Mensch ist die Offenbarung der vollendeten Kraft, die höchste Verkörperung der Gotteskraft im Irdischen. Jede Entartung zum Unnatürlichen hat den Menschen entwürdigt, körperlich und geistig zerrüttet, insbesondere die seit langer Zeit aufgenommene Fleischnahrung. Seiner Uranlage entspricht allein die vegetabilische Nahrung. Die Fleischnahrung ließ den Menschen verlernen, Mensch zu sein. Die im Menschen gipfelnde werdende Entwicklung war die Kraft zum Guten, und die vergehende ist die Kraft zum Bösen. Alles Gute führt zu Gott. Das Göttliche, zu dem der Mensch hinstrebt, ist in ihm selbst, sein Verlangen danach ist das Zurücksehnen in naturreine Verhältnisse. Die Seele ist unsterblich, aber nicht als Einzelseele, sondern als der ewige Wille der ewigen Entwicklung, und der Zweck der ewigen Entwicklung ist die beseligende Offenbarung, daß Gott wirklich ist in der Wirklichkeit und auf Erden heißet Mensch. Verfasser ist bescheiden genug, seinen Versuch für unreif zu halten. Aber auch von der in Aussicht gestellten durchgreifenderen Bearbeitung können wir uns nichts versprechen. Die Kühnheit, mit der er diesmal zu Werke gegangen ist — u. a. erklärt er die Naturgesetze für veränderlich — läßt befürchten, daß er wiederum „drauf los schreiben" wird.

Der Leitfaden der katholischen Apologetik von F. J. Koch erschien unter dem Titel **Katholische Apologetik** neubearbeitet von Religionsprofessor Markus Siebengartner in 3. Auflage (München, R. Oldenburg, geb. ℳ 1,60). Ziel der Neubearbeitung war es vor allem, das Buch in engen Anschluß an den Wortlaut und die Intentionen der oberhirtlichen Instruktion für die bayrischen Mittelschulen zu bringen. Daß die

Darstellung sich nicht auf den apologetischen Stoff beschränkt, sondern hier und da dogmatische Materien behandelt z. B. die Lehre vom Sündenfall und der Erbsünde ist darauf zurückzuführen, daß genannte Instruktion diese Partien ausdrücklich in den zu behandelnden Lehrstoff aufgenommen hat. Den gegnerischen Einwänden wird überall die gebührende Beachtung zuteil. Die Widerlegungen sind wirklich klar und präzis und prägen sich leicht ein.

Im gleichen Verlage erschien ferner ein **Grundriß der katholischen Apologetik** für die Oberklasse höherer Lehranstalten von Gymnasialprofessor Dr. J. A. Ketterer (geb. ℳ 1,20). Verfasser ging darauf aus, die zu behandelnden Fragen zu einem möglichst straffen logischen Gefüge zu verbinden, um hierdurch die Beweiskraft des Ganzen zu erhöhen. Aus diesem Grunde wurde der dogmatische Stoff, der, wie schon bemerkt, an den bayrischen Gymnasien, neben dem apologetischen zu behandeln ist, vollständig ausgeschieden. Das Büchlein geht keiner Schwierigkeit aus dem Wege, die dem Verständnis des Schülers irgendwie nahegebracht werden kann. Es ist durchaus geeignet, die natürlich erkennbaren Grundlagen der katholischen Religion dem Schüler so gründlich und nachhaltig zum Bewußtsein zu bringen, als die glaubensfeindliche Zeitlage es verlangt.

Selten hat die Wissenschaft das Dasein eines Dinges darzutun. Daher könnten die Gottesbeweise als etwas Außergewöhnliches erscheinen. August Deneffe S. I. bringt deshalb **Zwei Parallelen zu den Gottesbeweisen** aus der neueren Naturwissenschaft. (Stimmen aus M. Laach 1910, Bd. II, S. 409.) Es handelt sich um die Entdeckung des Planeten Neptun und des dunklen Begleiters der Fixsterns Algol. In beiden Fällen wurde aus gegebenen Wirkungen auf das Dasein der Sterne geschlossen.

Im Katholik (1910 Bd. II S. 161 u. 283) bietet Professor Dr. Anton Seitz kritische Erörterungen **Zur Apologie des Christentums von Herman Schell.** Seine Ausführungen richten sich vor allem gegen die Lehren Schells über das Wunder und über die Ausdehnung der Allursächlichkeit Gottes aufs Böse, sowie gegen seine Erlösungstheorie und seine Beweisführung für die Gottheit Christi. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Theologia dogmatica orthodoxa (ecclesiae graecorussicae) ad lumen cathol. doctrinae examinata et discussa auctore A. Palmieri O. S. A. tom. I. Prolegomena (Florenz, Libreria Editr. Fiorentina, ℳ 16,80). Unter den Kennern der russisch-griechischen Kirche steht Pater Palmieri sicher in erster Reihe. Das beweist seine mit großem Beifall aufgenommene historische Schrift La chiesa russa, das beweist noch mehr das vorliegende auf breitester Grundlage aufgebaute dogmatische Werk. Der erste Teil bietet Prolegomena, also eine Einleitung, mit folgenden 11 Themen: 1. Definition der Theologie, 2. Begriff des Dogmas in der griechischen Kirche. In beiden Punkten herrscht wenigstens materielle Übereinstimmung mit der lateinischen Kirche. 3. Dogmatischer Fortschritt, den die Griechen willkürlich auf die ersten sieben allgemeinen Konzilien beschränken. 4. Über den gegenwärtigen theologischen Betrieb in der griechischen Kirche — auch dort hat man einen „Modernismus" und ein undogmatisches Christentum (Tolstoi, Rozanow, Merejkowsky u. a.). 5. Über die griechischen Autoren, ihre dogmatischen Handbücher und Katechismen. Verf. verspricht demnächst einen Nomenclator theologiae orthodoxae zu veröffentlichen; die von Graß edierte „Geschichte der Dogmatik in russischer Darstellung", Gütersloh 1902, sei sehr lückenhaft. Das Hauptlehrbuch ist des Damaszeners Werk de fide orthodoxa, bis ins 17. Jahrh. war es fast das alleinige Lehrbuch. Eine Entwicklung ähnlich der abendländischen Scholastik ist dort

nicht zu finden. Unter der Türkenherrschaft versanken die griechischen Theologen mehr und mehr in Unwissenheit und wo sich etwas geistiges Leben zeigte, nutzte es sich ab in formalistischer Polemik gegen Rom. In der letzten Zeit zeigt sich aber eine Besserung der wissenschaftlichen Verhältnisse. 6. Die Stellung der orthodoxen Theologie zur Scholastik ist eine negative; man operiert gegen sie mit den bekannten protestantischen Einwürfen und Vorwürfen: die Scholastik soll die Trennung des Morgen- und Abendlandes verschuldet haben, indem sie ihre Vernünfteleien als Dogmen aufdrängen wollte (atque in praesentiarum nullus fere est theologus orthodoxus, qui methodum scholasticam maledictis non insectetur!). Mit Recht erinnert Verf. an die Väter, besonders an Leontius von Byzanz und Joh. Damaszenus, die auch schon „Scholastiker" waren. 7. Über die symbolischen Bücher der Griechen. Die Griechen verwerfen das Apostolikum als unecht und behaupten, es hätte anfangs jede Kirche ihr eigenes Symbol gehabt. Das Nicaeno-Konstantinopolitanum nehmen sie an, in etwas veränderter Form, und verteidigen es gegen die Protestanten. Hier bildet das später eingefügte Filioque einen berühmten Streitpunkt mit den Lateinern. Das Athanasianum wird dagegen wieder heftig bekämpft, besonders von den Neueren (qui vehementissimo feruntur odio in latinam fidem!). Verf. setzt sich sehr eingehend über die Symbole mit den Orthodoxen auseinander. Er kommt dann zu dem Ansehen der Konzilien; auch dieses hat in letzter Zeit gelitten, es gibt nach einigen Theologen nur zeitgemäße, wandelbare Formeln, keine unfehlbare Lehren, doch hält die Mehrzahl an ihrer Unfehlbarkeit fest. 8. Über neuere symbolische Dokumente (confessiones fidei). Diese von Bischöfen aufgestellten Bekenntnisse sind subjektivistisch, berücksichtigen natürlich das Schisma und zeigen vielfach die Spuren der neueren und neuesten Bewegungen des heterodoxen Abendlandes. Es fehlt eben am alle Organe einigenden Haupte des Lehramtes. 9. Über die mit den Orthodoxen zu führende Polemik. Verf. ist mit Recht für milde Beurteilung, ohne den dogmatischen Standpunkt zu verlassen. 10. Über die für eine zu führende Polemik erforderliche Vorbildung (Dogmatik, Philosophie, orientalische Sprachen, Väterkunde, Geschichte und Kirchenrecht). Nichts schlimmer als eine Polemik mit stumpfen Waffen, ohne Kenntnis der Gründe. 11. In diesem letzten Kapitel handelt Verf. von den in der griechischen Kirche erschienenen polemischen Schriften. Es handelt sich hier um die bekannten zwischen der griechischen und lateinischen Kirche kontrovertierten Punkte. Wir haben den reichen höchst interessanten Stoff nur andeuten können. Überall geht Palmieri auf die dogmatischen und geschichtlichen Gründe ein, wird niemals rhetorisch und ist wie mit allen einschlägigen Problemen so auch mit der gesamten Literatur durchaus vertraut, so daß man, man darf es behaupten, keinen besseren Führer in die orthodoxe Dogmatik und in die russisch-griechischen theologischen Verhältnisse finden kann.

In den bei Schöningh erscheinenden „Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte", ediert von Ehrhard-Kirsch, bietet das neue Doppelheft (X. 3/4) **Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra,** Bischofs von Harrân (ca. 740—820). Literarhistorische Untersuchungen und Übersetzung; von Dr. G. Graf, Pfr. (VI u. 336 S. ℳ 12,—.) Verf. hat bereits ein Schriftchen über die christl.-arab. Literatur bis 1100 erscheinen lassen. Jetzt bringt er eine Spezialschrift über einen bedeutenden erstmalig arabisch schreibenden Autor. Graf untersucht zuerst die persönlichen Verhältnisse des Bischofs Abû Qurra: er wurde geboren zu Edessa, erzogen im Kloster Sabas bei Jerusalem, unterstand dem Einflusse Joh. v. Damaskus, dessen Schüler man ihn nennen kann, wurde Bischof in Charrân (Mesopotamien), war eifriger Verteidiger der Orthodoxie. Er beherrschte vollkommen das Arabische. Seine arab. Schriften werden in einer Übersetzung beigefügt. Vorher wird seine Glaubenslehre im einzelnen zusammengestellt und belegt (S. 30—67). Abû Qurra gehört zu der von Leontius von Byzanz und Johannes von

Damaskus vertretenen Theologie; er ist also „Scholastiker", und es ist sehr interessant, seiner Spekulation zu folgen. Sie erstreckt sich über die Trinität, Notwendigkeit der Erlösung (Anselm!), Möglichkeit der Inkarnation, Gottheit Christi, Unio hypostatica; über Anthropologie; „über die Idee der Kirche spricht sich Abû Qurra nicht eigens aus", doch betont er das Lehramt und den Primat des Bischofs von Rom! Wie der Damaszener nur Taufe und Eucharistie erwähnt, so Abû Qurra nur diese und einige Andeutungen über Firmung und Ordo. Dagegen gibt er wie jener wieder eine weit ausgeführte Lehre über die Bilderverehrung. Über die sprachliche Seite der Schrift, bezw. über die Übersetzung vermag ich nicht zu urteilen, was aber den dogmatischen Gehalt derselben betrifft, so möchte ich Abû Qurra wenn nicht mit Goussen „hoch über" Johannes von Damaskus stellen (Theol. Revue 1906, 150), dann doch mit Graf „als Scholastiker im besten Sinne" bezeichnen. Warmer Dank gebührt dem Verf., daß er den Autor uns zugänglich gemacht hat. Merkwürdig, daß ein Mann wie Abû Qurra selbst im Morgenlande so wenig bekannt und einflußreich geblieben ist.

Das Papsttum eine Stiftung Jesu? Eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung. Fr. Tillmann gewidmet von Jos. Schnitzer. (Augsburg, Lampert. IV u. 73 S.) — **Jesus und das Papsttum.** Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Von Dr. F. Tillmann. (Cöln, Bachem. *M* 1,—.) „Nichts widerstrebt mir mehr, als persönliche Fehde", so beginnt Schnitzer sein „Vorwort". Es ist auch unerquicklich, über solche Fehde Bericht zu erstatten. Zu einem persönlichen Eingreifen in dieselbe fehlt hier der Raum; es kann sich nur um Darlegung der Grundgedanken beider Schriften handeln. Schnitzer hatte in einer Broschüre, betitelt: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? diese Frage verneint. Darauf antwortete Tillmann in der K. Volkszeitung und gab diese Artikel in Buchform heraus. Hierauf gab Schnitzer wieder Antwort und zwar — sagen wir es gleich — in gereiztem Tone. Die Gründe, welche Schnitzer gegen die Stiftung des Papsttums durch Christus anführt, sind nach der heute virtuos geübten historisch-kritischen Methode geschickt gruppiert: Zur Zeit Jesu herrschte auf palästinensischem Boden eine starkausgebildete eschatologisch-apokalyptische Vorstellung (vom nahen Ende); Christus adoptierte sie und machte sie zur Grundlage seiner Lehre vom Himmelreich. Er täuschte sich selbst und das Urchristentum. Man stellte später dann die eschatologische Hoffnung zurück und erwürgte mit der Dogmatik die Geschichte. Heute kehrt die alte Eschatologie wieder (in der Wissenschaft) und erwürgt das Dogma. Wenn Christus an das nahe Ende glaubte, konnte er natürlich das Papsttum nicht gründen; welchen Zweck hätte eine solche weltgeschichtliche Institution? Mt. 16, 18 f. ist spätere Interpolation, stückweiser Einschub im Interesse Roms, nach Endert (Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte, 1910) in Rom selbst durch Kallistus usw. vollzogen, das Papsttum also eine grobe Fälschung. Die Urtexte der Evangelien kennen nur einen Simon, keinen Petrus. Die älteste Kirche kennt keinen Vorrang der Bischöfe von Rom. Schnitzer schließt: „Jesus hat das Papsttum nicht gestiftet; er hat gar nicht daran gedacht, es zu stiften." Man sieht, hier steht mehr als das Papsttum auf dem Spiele, die ganze katholische Christologie. Man weiß überhaupt nicht, was noch bleibt. Ein bißchen Theismus mit Moral. Man muß aber zweierlei von Schnitzer ernstlich fordern: 1. daß auch jene Stellen berücksichtigt werden, welche für das präsentische Reich und für eine längere geschichtliche Entwicklung desselben zeugen. Schnitzer zitiert auch meine Schrift: Das Himmelreich und sein König; er hätte aber in ihr dann auch die dort S. 2—69 berührten Momente widerlegen sollen, die gegen die schon von J. Weiß, Loisy u. a. längst vertretene Ansicht vom rein eschatologischen Himmelreiche sprechen. So leicht läßt sich das allerdings spröde Material denn doch nicht bewältigen.

Auch Tillmann bemerkt freimütig, daß die für das nahe Ende sprechenden Stellen (z. B. Mk. 13, 30; Mt. 16, 28; 10, 23; 26, 29, 64 u. a.) „zu den schwierigsten des ganzen Neuen Testamentes gehören" (S. 20). Aber er ringt doch in ernster Weise nach einer Lösung des Problems, ohne in Einseitigkeiten zu verfallen. Er hat selbst die gleiche Frage inbezug auf die Apostel, nämlich ihren Glauben an das nahe Ende, frei bejaht (vgl. Theol. u. Glaube 1909, 403), ein Zeichen, daß er nicht enge ist. Aber er führt eine Reihe Stellen und Gleichnisse an, die es einfach verwehren, dem Herrn diesen Glauben in runder und rechter Form zuzusprechen. Es fragt sich ja, ob Christus selbst die häufigen Worte vom nahen Ende in der im Evangelium gegebenen Verbindung gesprochen oder ob die Anordnung von den Schriftstellern geschah und ob nicht diese auch aus Interesse am nahen Ende die große Eile (ἐν τάχει) in den Gedanken von der Wiederkunft gebracht haben. Es wird so zu erklären sein, daß sie die Aussagen Jesu über das Ende der Welt und Jerusalem, die sie in einer einzigen Linie prophetischer Perspektive sahen, überhaupt zusammenfallend dachten. Christus selbst teilte diese Ansicht wohl nicht; denn wie hätte er die Predigt des Evangeliums auch der ganzen Welt als ein Vorzeichen des Endes angeben (Mt. 24, 14), seine Jünger in alle Welt senden (Mt. 28, 19 u. a.), in seinen Parabeln das Wiederkommen des Hausherrn oder Königs als lange und ganz unerwartet hinstellen, von der Annahme seiner Lehre durch die Heiden (Mt. 8, 11; Lk. 13, 29) nach der Verwerfung der Juden reden, die Gleichnisse vom Senfkörnlein, Sauerteig, Unkraut unter dem Weizen und mehrere andere von seinem Reiche gebrauchen können, wenn er die Parusie vor der Türe wähnte! In der klassischen Bergpredigt fehlt jede Anspielung aufs Ende. Solche und noch andere Momente macht Tillmann gegen Schnitzer mit Recht geltend. Die Ablehnung von Zeit und Stunde dagegen möchte ich nicht betonen, was Schnitzer dagegen sagt, läßt sich schlecht widerlegen. Überhaupt ist es unnötig, Apologie zu treiben; sie hält doch keinen Stand. Auch daran tut Tillmann recht, daß er an der Echtheit von Mt. 16, 18 f. festhält: Die Stelle steht ja freilich bei Mt. allein, und Endert hat sie in seiner eben zitierten Schrift dadurch besonders hervorgehoben, daß er Markus und Lukas links und rechts in Kolumnendruck daneben setzte, um ihren Einschub um so auffälliger zu machen: aber die Gründe für die Fälschung müssen schwerwiegender sein, als sie bis jetzt beigebracht werden. Man kann manches gegen sie sagen, und Schnitzer hat es in geschickter Weise getan, aber wirklich beseitigt ist dadurch die Stelle so wenig aus der Überzeugung des objektiven Lesers wie aus der Kuppel der Peterskirche. Unser kurzes Referat kann nur die Wichtigkeit und freilich auch die Schwierigkeit des Problems andeuten. Es ist höchste Zeit, daß man sich bei uns für die Fragen der biblischen Theologie zu interessieren beginnt, ehe man von gegnerischer Seite alle Zäune niederreißt. Das Wiederaufrichten ist dann nachher schwer. Man hätte das eschatologische Problem, das seitens der Protestanten schon längst eifrigst erörtert ist, — Loisy, Schnitzer, Endert arbeiten mit protestantischen Mitteln — auch auf unserer Seite furchtlos (!) angreifen sollen. Es ist das wichtigste im ganzen Neuen Testamente; von seiner Lösung hängt Sein und Nichtsein des ganzen Christentums ab, wenigstens des katholischen.

Le péché originel; leçon de vulgarisation théologique par abbé F. Chanvillard. (Paris, Librairie des Saints Pères; Fr. 3,50.) Mit Vergnügen bringe ich diese Schrift zur Anzeige, die keine streng wissenschaftliche sein will, sondern nur die Popularisation („vulgarisation") der schwierigen Erbsündenlehre sich zum Ziele setzte. Popularisation der Dogmen ist dem Verf. nicht Deterioration und Abschwächung ihrer Wahrheit, sondern Erklärung und Zuleitung; was die Kanalisation für die Quelle, der Fluß für den fernen Gletscher, das ist Vulgarisation für das Dogma. Der Inhalt der Schrift ist dieser: Es wird der Begriff von Natur und Übernatur erklärt, die Geschichte

des Begriffs erzählt, die übernatürliche Ausstattung des Menschen erörtert und diese Glaubenswahrheit rationell und psychologisch geprüft. In einem zweiten Kapitel wird die Erbsünde selbst in Angriff genommen, ihre Existenz erwiesen, die Geschichte des Dogmas berichtet, ihr Wesen vor dem Forum der Vernunft geprüft und als nicht widerspruchsvoll in sich selbst erwiesen, das Los der ungetauft sterbenden Kinder erforscht. Ein Schlußkapitel lautet: Marie Immaculé. Die schöne und sehr preiswerte Schrift erscheint mir wie ein Schulbeispiel der Popularisation der Dogmatik.

Die Taufe im Neuen Testamente von Wilh. Koch (Bibl. Ztfr. von Nickel und Rohr; Münster, Aschendorff, ℳ 0,60). Verf. behandelt zuerst die Taufe im Urchristentum und stellt dann die keineswegs leicht zu nehmende Frage nach der Herkunft der Taufe. Ist die Taufe vom Christus der Geschichte — das bestreitet heute einmütig die protestantische und modernistische Kritik — oder vom Christus des Glaubens — das gibt die Kritik zu, aber beanstandet eben deshalb die geschichtliche Beweiskraft von Mt. 28, 19. Auch Joh. 3, 5 gilt der Kritik als ungeschichtlich. Allein letztere Stelle ist noch nicht als ungeschichtlich bewiesen. Und erstere ist zwar vom Auferstandenen gesprochen, aber wenn diese Worte auch den Glauben zur Voraussetzung haben, dann beruht doch die Überzeugung davon, daß man den Herrn gesehen und gehört habe auch auf der Erfahrung vom leeren Grabe. Folglich steht auch Mt. 28, 19 in etwa auf geschichtlichem Boden. Verf. hat sich die Fragestellung nicht leicht gemacht und geht bereitwillig auf alle neueren Einwände gegen die Taufe und gegen Mt. 18, 28 ein. Erwiesen ist die Ungeschichtlichkeit der letzteren Stelle nicht. Man wird sich schließlich mit der persönlichen Überzeugung der Apostel von der realen Erfahrung an dem Auferstandenen begnügen müssen. Aus ihr folgen auch höchst reale Wirkungen; denn schon am Pfingsttage verkündet und vollzieht Petrus die Taufe als einen durchaus feststehenden Kultakt. Woher dieses plötzliche bewußte Einsetzen der Taufätigkeit, wenn dafür kein klarer Herrenbefehl vorlag? Und diese Bestimmtheit in der Taufätigkeit wäre um so unbegreiflicher ohne Taufbefehl Christi, als der Herr selbst in seinem Leben sie nicht geübt hat. Weil er sie aber am Ende seines Lebens anordnete und befahl, deshalb heißt sie in der Apostelgeschichte Taufe „im Namen Jesu". Koch löst das ihm gestellte Thema, wenn auch nicht mit spielender Leichtigkeit; die Schrift zeigt, daß für klar sehende Augen und historisches Empfinden die Dinge nicht immer so einfach liegen, wie man vielfach glaubt.

Die Ehescheidung im Neuen Testamente. Die Auslegung der neutestamentlichen Schrifttexte über die Ehescheidung bei den Vätern historisch-kritisch dargestellt von Dr. theol. M. Denner. (IV u. 161 S. Paderborn, Schöningh, ℳ 2,—.) Dieses Thema hatte die Würzburger Fakultät als Preisaufgabe gestellt. Es handelt sich um die patristische Auffassung von Mt. 5, 32; 19, 9; Mk. 10, 11 f.; Luk. 16, 18; 1. Kor. 7, 10 f. Das „paulinische Privilegium" (1. Kor. 7, 11—16) blieb, weil von „gemischten" Ehen handelnd, unerörtert. Die Ehescheidungsfrage wird geprüft von Hermas an bis auf Isidor von Sevilla (27 Väter). Die Texte werden objektiv erklärt. Die meisten Väter sprechen sich für absolute Unauflöslichkeit aus, mit dem Verbot der Wiederheirat auch bei Entlassung wegen Ehebruchs. Die Griechen machten allerdings ihren Staatsgesetzen Konzessionen und gestatteten die Wiederheirat im Falle des Ehebruchs. Sie wurde zur Gewohnheit und ist auch jetzt noch dort üblich. In der lateinischen Kirche wurde die Praxis durch Augustin zugunsten der absoluten Unauflöslichkeit entschieden. Nicht in allen Fällen ließ sich ein festes Resultat erzielen, aber die etwaige „Nachhilfe" in der Auslegung leistet Verf. mit Besonnenheit und Unbefangenheit, so daß man ihm wohl beipflichten kann. Er hält die zwei Stellen bei Mt. für die „schwierigen", Lk. und Mk. für die „klaren"; ich hätte gesagt, Mt. ist spezieller aber schwieriger, Mk. und Lk. sind kürzer und summarischer, daher auch leichter. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Das lebhafte Interesse für das von A. Koch herausgegebene **Lehrbuch der Moraltheologie** (Herder; ℳ 11,—.) hat dem genannten Werke in einem Zeitraum von nicht ganz 5 Jahren 3 Auflagen gebracht; die dritte Auflage ist in der zweiten Hälfte des vorigen Jahres erschienen. Der Verfasser hat der Neuauflage große Sorgfalt gewidmet. Die Vorzüge dieses Buches liegen in der beständigen Rücksichtnahme auf moderne Verhältnisse und in den ausgezeichneten Literaturangaben. An der Hand der Kochschen Moral wird es jedem wissenschaftlich interessierten Theologen und Geistlichen leicht, über besondere Fragen der Sittenlehre und des Sittenlebens eigene Untersuchungen anzustellen, Vorträge auszuarbeiten u. dgl. In unserem „papiernen Zeitalter" empfiehlt sich vielleicht eine etwas ausführlichere Behandlung des Urheberrechtes („Literargesetz" und „Kunstschutzgesetz" nunmehr in der Fassung vom 22. Mai 1910; revidierte Berner Übereinkunft vom 13. November 1908). Kochs Lehrbuch bietet reiche Anregung.

Von Göpferts vielgebrauchter **Moraltheologie** liegt jetzt auch der dritte Band in 6. Auflage vor (Schöningh; ℳ 5,80). Er behandelt als „Hilfsmittel des christlichen Lebens" die Sakramente sowie die Zensuren und Irregularitäten. Ein Sachregister über alle drei Bände des Werkes bildet den Abschluß. Vielleicht entschließt sich der Verfasser dazu, später auch sich über die verpflichtende Kraft der Rubriken (zumal gegenüber den Diözesanriten und -gewohnheiten), über das S. 148 flüchtig erwähnte Motuproprio vom 22. November 1903, über die moraltheologische Seite der Frage des deutschen Kirchengesanges u. ä. etwas ausführlicher zu äußern. Wer die Verhältnisse der Seelsorgspraxis kennt, weiß, wie sehr hier ein klug abwägendes Wort nottut. Im übrigen ist Göpferts vor allem auf das Praktische abzielende Art hinlänglich bekannt.

Der Kapuzinerpater Martin von Cochem (1634—1712) hat in der Erbauungsliteratur der beiden letzten Jahrhunderte zweifellos eine ganz hervorragende Stellung. Und nicht bloß in der eigentlichen Erbauungsliteratur. Er ist überhaupt „einer der einflußreichsten religiösen Volksschriftsteller der Neuzeit" (A. Koch in Theol. Quartalschr. 1910, 637) geworden. Zwei umfangreiche und — sagen wir es gleich — tüchtige Monographien über ihn hat uns die jüngste Vergangenheit geschenkt. Zuerst hat Dr. phil. Hans Stahl als zweites Heft der von J. Gotzen herausgegebenen „Beiträge zur Literaturgeschichte und Kulturgeschichte des Rheinlandes" eine Arbeit **P. Martin von Cochem und das „Leben Christi"** veröffentlicht (Bonn, Hanstein; ℳ 4,50). Es ist eine sehr interessante Untersuchung, die sich zunächst allgemein mit der Stellung P. Martins von Cochem in der Literaturgeschichte, mit seinem Leben und seinen Werken beschäftigt und im Hauptteile weiterhin das „Große Leben Christi" von M. von Cochem und seine Quellen behandelt. Als Quellen kommen mehr oder weniger in Betracht Bonaventura (Meditationes vitae Christi), Ludolph von Sachsen (Vita Christi), Walasser (Vita Christi), Stanihurst (Dei immortalis patientis historia), die Homilien des Carthagena, Lansperg und Gerson, die Bibelkommentare des Salmeron, Cornelius a Lapide und Barradius, die „Elucidatio Terrae Sanctae" des Quaresmius, das in Frankfurt 1609 erschienene „Reyßbuch des Hl. Landes", ferner die Offenbarungen der Brigitta, Mechtild und Gertrud, sodann die Historienbibeln, das Volksschauspiel u. a. Auch von Spe ist er im Kapitel „Von dem guten Hirten" abhängig. Einen besonderen Abschnitt widmet Stahl der Untersuchung der Passio. Hier weist er durch zahlreiche Parallelen auf die Abhängigkeit der Gesichte der Katharina Emmerich von der Darstellung Cochems hin. Diese Abhängigkeit war zwar früher schon ausgesprochen. Aber Stahl hat das Verdienst, durch kritische Vergleichung das Bestehen irgendeines

literarischen Zusammenhanges zwischen den genannten Büchern zwingend dargetan zu haben. Dr. Chrysostomus Schulte O. Cap. mag recht haben, wenn er (**Die Visionen der Anna Katharina Emmerich und das Leben Christi des P. Martin von Cochem**; Germania, 25. März 1910, Nr. 69, Beilage zum zweiten Blatt) meint, der unbewußt reproduzierenden und kombinierenden Tätigkeit der Visionärin (Katharina Emmerich) sei eine weit größere Bedeutung beizulegen, „als Stahl es vorläufig noch zu tun scheint"; eine direkte literarische Benutzung des Cochemschen Textes sei vielfach nicht notwendig vorauszusetzen; manches erkläre sich viel ungezwungener als unbewußt eingeflossene Reminiszenz früher empfangener Eindrücke. Wie dem auch ist, — die Tagebücher des Brentano geben vielleicht noch Aufschlüsse über die Sache — es wird hier eine Frage berührt, die für die Beurteilung von Privatoffenbarungen von großer Bedeutung ist. Schon von diesem Standpunkte des Pastoraltheologen und Moralisten aus verdient H. Stahl für seine schöne Arbeit Dank. — Übrigens ist der oben genannte Kapuzinerpater Dr. Chrysostomus Schulte von Stahl zu einer eigenen neuen Arbeit über M. von Cochem angeregt worden (**P. Martin von Cochem 1634—1712. Sein Leben und seine Schriften nach den Quellen dargestellt.** Herder; ℳ 3,—). Die Arbeit bildet das erste Heft der neuen „Freiburger Theologischen Studien. Unter Mitwirkung der Professoren der Theologischen Fakultät herausgegeben von Dr. Gottfried Hoberg und Dr. Georg Pfeilschifter." Diese „Freiburger Theologischen Studien" führen sich mit Schultes Arbeit sehr gut ein. Chr. Schulte behandelt in sieben Kapiteln das Leben und Wirken seines großen Ordensgenossen, indem er bei den einzelnen Lebensabschnitten die jeweils eintreffenden Schriften Cochems zur Erörterung bringt. Ein achtes Kapitel gibt einen Rückblick, bietet eine Charakteristik des Mönches und Volksschriftstellers und bespricht sein literarisches Fortleben. Man erkennt zwar bald, daß eine aufrichtige Verehrung für seinen Ordensbruder dem Verfasser die Feder führte. Aber M. von Cochem verdient eine herzliche Sympathie. Und wir müssen ausdrücklich sagen, daß Chr. Schulte mit wirklich kritischem Sinn seine Aufgabe durchführt, ohne blind zu sein gegen kleine Schwächen in der Schriftstellerei Cochems. So ist nach ihm z. B. bei den Cochemschen Gebetbüchern „eine Umarbeitung in vielen Punkten notwendig. . . . Einzelne Ausführungen sind geradezu geeignet, bei manchem Leser ein falsches Gewissen zu bilden. . . . Die Beichtspiegel sind durchgehends ungenau und unkorrekt" (S. 102). Nicht uninteressant ist Anm. 3 auf S. 201, wo Schulte von den verschiedenen Neubearbeitungen der Werke Cochems spricht: „Es ist den Cochemschen Büchern gegangen wie so vielen anderen. Von einzelnen Herausgebern ist so vieles verändert, gestrichen oder neu hinzugefügt, daß manchmal von der alten Ausgabe außer Titel und Namen verhältnißmäßig wenig übrig geblieben ist. Der pietätvollste Herausgeber war P. Benedikt von Kalkar, dessen Bearbeitungen sämtlich bei Kirchheim in Mainz erschienen sind." — Bei der Bedeutung, die der deutsche Kirchengesang für die Entwicklung und Hebung unseres kirchlichen Lebens gehabt hat und noch hat, darf ich an dieser Stelle den Hinweis beifügen, daß Chrysostomus Schulte für das Cäcilienvereinsorgan 1910, 143—6 einen kleinen Aufsatz über **P. Martin von Cochem und das deutsche Kirchenlied** schrieb; dem Aufsatze liegen im wesentlichen die entsprechenden Ausführungen (S. 71—76) seines oben erwähnten größeren Werkes zugrunde.

Der Erlaß der Sakramentskongregation über die Erstkommunion der Kinder wird in den Stimmen aus Maria-Laach (1910 II 532—49) von Julius Beßmer S. I. trefflich erläutert. H. Müller.

Kirchenrecht.

Karl Sell, **Der Zusammenhang von Reformation und politischer Freiheit** (Tübingen, Paul Siebeck, ℳ 1,—). Sell will allerdings die politische Freiheit mit der Reformation in ursächlichen Zusammenhang bringen. Aber er muß oft betonen, daß dieser Zusammenhang nicht so bestehe, wie man ihn in protestantischen Kreisen häufig auffasse, daß die Reformation ihre politischen Unternehmungen von mittelalterlichen Gesichtspunkten leiten ließ (S. 47), Religions- und Gewissensfreiheit nicht gewährte (S. 53). Darum ist doch der direkte Verbindungsfaden sehr dünn! Dagegen sind die Sätze zu akzeptieren: die Forderung der Religionsfreiheit bildete den stärksten Hebel zur Förderung der politischen (S. 45). „Erst die geistige Umschichtung, die sich im 17. und 18. Jahrhundert vollzog in Gestalt des Dissentertums, des Pietismus, der Aufklärung und des Idealismus, hat den Boden bereitet für das Gedeihen dessen, was man jetzt politische Freiheit nennt" (S. 48). Die Deduktionen (S. 78 f.) gegen den Syllabus beruhen auf mißverständlicher Auffassung der Sätze.

Der Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität München, Dr. Albert Michael Koeniger, wurde durch seine Untersuchungen über „Burchard von Worms" und die „fränkischen Kapitularien und Synoden" von selbst auf das Studium der Sendgerichte hingedrängt. 1907 erschien von ihm: „Die Sendgerichte. I." Um nun eine solide Grundlage für die Fortsetzung seines Werkes zu gewinnen, durchforschte er hauptsächlich die rheinischen Archive nach Quellenmaterial. Er ist jetzt imstande, eine stattliche Sammlung: **Quellen zur Geschichte der Sendgerichte in Deutschland** (München, 1910, Lentnersche Buchh., ℳ 7,60) vorzulegen. Sie enthält Weistümer, Sendordnungen und Sendprotokolle, welche bis dahin meist unbekannt waren und unser Wissen über die Sendgerichtsbarkeit namentlich der späteren Jahrhunderte außerordentlich bereichern. Der hohe Wert der Publikation erhellt daraus von selbst. — Der Aufsatz von H. Kampschulte: Hallinghausen, weiland Pfarrort, Archidiakonatsitz, Freistuhl und Edelsitz, hätte wegen seiner Nachrichten über die Synodalprotokolle Erwähnung verdient. Westf. Ztschr. XX (1859) S. 195 ff.

Der Gerichtsbezirk und das Verfahren der Sendgerichte deckt sich häufig mit den der Freigerichte. Eine Monographie über **Die Dortmunder Freistühle und ihre Freigrafen** schrieb Dr. August Meininghaus (Dortmund, Fr. Wilh. Ruhfus) mit völliger Beherrschung des umfangreichen, von weither gesammelten Stoffes. Wichtig ist besonders die Untersuchung über die Anfänge des Dortmunder Freigerichts. Tätigkeit und Verfahren des Freigerichts wird nicht in die Betrachtung einbezogen.

Karl Frölich, **Die Gerichtsverfassung von Goslar im Mittelalter.** Untersuchungen zur deutschen Staats- und Rechtsgeschichte hrsg. von Otto Gierke. 103. Heft (Breslau, M. u. H. Marcus, ℳ 5,—). Trotz mancher früherer Schriften über Goslarer Gerichtswesen konnte Fr. wesentlich neue Gesichtspunkte herausarbeiten, da er Bodes U.-B. der Stadt Goslar sorgfältig ausbeutete. Um sich die Herrschaft über den Bergbau am Rammelsberge zu sichern, wußte die städtische Gerichtsbarkeit nach ca. 1350 die früher entstandenen kleinen Gerichtsbezirke zu vereinigen, die kleine Vogtei aufzusaugen und das Berggericht sich einzugliedern. Die Beziehung der städtischen zu den geistlichen Gerichten ist nicht behandelt.

Die stadtrechtliche Entwicklung der Stadt Passau bis zur Stadtherrschaft der Bischöfe (G. Kleiter, Passau, ℳ 1,50) veranschaulicht auf einem markanten Plane und zeichnet in geschlossener Darstellung Max Heuwieser. Der Bajuwarenherzog hatte über Passau, das auf der Stätte des römischen Batavis errichtet wurde, Gerichts- und Grundherrlichkeit. Die Grundherrschaft bekam der Bischof 739 von Herzog Odilo in

einem kleinen Bezirke, der castra Batava; von dort dehnten sie die Bischöfe konsequent weiter aus. Eigener Gerichtsbezirk ist die Stadt schon unter Bischof Piligrim. 1220 wurde die Landeshoheit anerkannt.

Über **Die Geschichte des Trierer Domkapitels im Mittelalter** hat Dr. Hubert Bastgen ein umfangreiches Buch geschrieben (Paderborn, Ferd. Schöningh, ℳ 8,60. Görresgesellschaft, Sekt. f. Rechts- u. Sozialwissensch. 7. Heft). Er betrachtet das Kapitel als sozial-religiöse Gemeinschaft, als Rechtskorporation, als wirtschaftliche und kirchenpolitische Organisation. Damit zieht er alle das Kapitel berührenden historischen Fragen in die Betrachtung hinein; er kann sie freilich nicht durchweg ausschöpfen. So erhalten wir noch wenig Klarheit über die Tätigkeit der „Domschule" und die wissenschaftliche Vorbereitung der jungen Kanoniker. Das hier herangezogene Material ist zu jung. Auch für die älteste Wirtschaftsgeschichte muß noch eine Spezialuntersuchung abgewartet werden. Die im Text belassenen lateinischen Fachausdrücke durften öfter deutsch wiedergegeben werden. Die S. 17 erwähnten „minuti" sind keineswegs „Beschäftigte", sondern solche, die „zur Ader gelassen" sind.

Heinrich Finke widmet in seinem Freiburger historischen Seminar seine Aufmerksamkeit gerne den Grenzgebieten der Profan-, Kirchen- und Kirchenrechtsgeschichte. Von den jüngsten Arbeiten dieser Art, welche bei exakter Methode auch gut geschrieben sind, erwähne ich: Anton Greinacher: **Die Anschauungen des Papstes Nikolaus I. über das Verhältnis von Staat und Kirche** (Berlin 1909, Dr. Walter Rothschild); Balduin Aistermann, **Beiträge zum Konflikt Johannes' XXII. mit dem deutschen Königtum** (Bonn 1909, Karl Georgi) und Teofil Zegarski, **Polen und das Basler Konzil** (Posen 1910, Verlags-Druckerei Praca). Polen war von 1434—1437 in Basel offiziell vertreten, erklärte sich dann offiziell für neutral zwischen Konzil und Papst, neigte freilich dem Konzile mehr zu (1438—1446), kehrte schließlich zur Obedienz des Papstes zurück (1447—1449).

Ulrich Stutz, **Der Erzbischof von Mainz und die deutsche Königswahl** (Weimar, Herm. Böhlaus Nachf., ℳ 4,—). Es mochte für den Verf. schwer sein, durch das Gestrüpp all der Verfassungsfragen, die den Weg kreuzten, einfach das Mainzer Krönungs- und Wahlrecht zu verfolgen. Aber diese Selbstzucht hat auf einem scheinbar ausgesogenen Boden reiche Früchte geerntet. Mainz übte als erstes deutsches Erzbistum das Recht aus, die deutschen Könige zu krönen. Bis auf Konrad II. blieb es im Besitze des Rechtes, das damals auf Köln überging und diesem in der goldenen Bulle rechtlich gesichert wurde; erst die letzten Zeiten des sterbenden Kaiserreiches gaben Mainz faktisch die Krönung wieder. Aber ehe ihm die Krönung genommen wurde, hatte der Mainzer sich von der Stellung als Konsekrator aus das Erststimmrecht erobert. In der goldenen Bulle bekam es Trier. Nun stimmte Mainz zuletzt, und seine Stimme war bei der Mehrheitswahl und der ungeraden Zahl der Kurfürsten entscheidend. — Auch diese Arbeit St.s wird mit ihren neuen Anregungen noch lange nachwirken.

Prälat Dr. Franz Heiner hat nach geltendem Rechte praktisch dargestellt den **Kirchlichen Zivilprozeß** (Cöln 1910. Bachem. ℳ 2,20). Der Verfasser ist Auditor der Röm. Rota, und seine praktische Erfahrung ist der Schrift sehr zugute gekommen; er konnte das Verfahren dieser obersten Gerichtsbehörde vielfach bei der Darstellung des Prozeßganges berücksichtigen. Mit Absicht hat er den wissenschaftlichen Apparat vermieden. Indessen hätte sich mit dem Streben nach Einfachheit und Durchsichtigkeit der Sprache wie nach Billigkeit der Schrift die Angabe der Rechtsquellen, auf welche die einzelnen Behauptungen sich stützen, wohl vereinbaren lassen. Mehr praktische Bedeutung als der Zivilprozeß hat gegenwärtig der Straf- und Eheprozeß, deren Bearbeitung der Verfasser in Aussicht stellt. Man sieht ihr gerne entgegen.

Derselbe konnte seinen **Grundriß des katholischen Eherechts** in 6. verbesserter und vermehrter Auflage ausgeben. (Münster 1910. Heinrich Schöningh. ℳ 4,—). Die Vermehrung ist hauptsächlich auf die Änderung des Rechts durch die neuen Ehedekrete mit den zugehörigen Kongregationsentscheidungen zurückzuführen. Der Wert der Schrift für die Praxis wird schon durch die hohe Auflage hinreichend gekennzeichnet. Der Verlag hätte dem Buche eine bessere Ausstattung geben sollen!

In 6. Auflage (9. u. 10. Tausend) erschien: **Die Verlobungs- und Eheschließungsform** nach dem Dekrete Ne temere (S. C. C. d. 2. August 1907) von Dr. theol. et iur. Martin Leitner, Lyzealprofessor in Passau (Regensburg 1910. G. J. Manz. ℳ 1,20). Durch das vorzügliche, nur etwas breit angelegte Schriftchen erhält das Lehrbuch des katholischen Eherechts (Paderborn, Ferdinand Schöningh), dessen Neuauflage für letzten Herbst bereits angekündigt wurde (S. 93), von demselben Verfasser eine passende Ergänzung.

Viel knapper gehalten, jedoch auch für die Praxis ausreichend, ist die Darstellung von Dr. Franz Schaub: **Die neuesten Bestimmungen auf dem Gebiete des katholischen Eherechts** (Regensburg 1911. Alfred Coppenrath. ℳ 0 60). S. 1. sind die Daten für Ne temere und Provida verwechselt. Sehr dankenswert ist der beigefügte „Hinweis auf die ehefeindlichen Tendenzen im 20. Jahrhundert". Die von Sch. zusammengestellten Zahlen für die Ehescheidungen auch unter den Katholiken rufen dem Seelsorger mit drängender Deutlichkeit die Pflicht zum Kampfe gegen dieses Zeitübel ins Gedächtnis.

Aloysius de Smet, **De sponsalibus et matrimonio** tractatus canonicus et theologicus necnon historicus ac iuridico-civilis. Ed. altera recognita et adaucta. (Brugis 1911. Car. Beyaert. frs. 8.—. [Theologia Brugensis]) Die Materie ist, wie auch im Titel angegeben, allseitig betrachtet, doch tritt der kanonistisch-moralische Charakter in der Schrift mit Recht am meisten hervor. Das Buch hat die Gesetzgebung bis zur Gegenwart verarbeitet, ist wissenschaftlich solide und für den praktischen Gebrauch empfehlenswert.

Dr. A. Billauer, Warschau, **Grundzüge des babylonisch-talmudischen Eherechts.** (Berlin 1910. Karl Heymann. ℳ 2,—.) Der Verfasser sagt (S. 1, vgl. 7. 8. 78): „Das mosaisch-talmudische Eherecht ist veraltet, seine Bestimmungen stehen zu den Bedürfnissen des modernen Lebens im Widerspruch." Darum will er mit seiner Schrift nicht mehr praktischen, sondern nur mehr rechtsgeschichtlichen Interessen dienen. Unter absichtlicher Beschränkung auf wenige, aber die besten Quellen gibt er eine knappe, jedoch vollständige Darstellung des talmudischen Eherechts. Sie wäre auch mit Nutzen von den Exegeten des A. und N. T. zu gebrauchen. Erinnert sei an die Verlobung (Gültigkeit nur bei Hinzuziehung von zwei Zeugen; wesentlicher Charakter: Frauenkauf; Abschluß zur eigentlichen Ehe durch die deductio der Braut in domum mariti, wonach die Vermählten allein bleiben in der Chupa; rechtliche Gleichgültigkeit der Copula), Ehescheidung, Leviratsehe.

J. Linneborn.

Homiletik.

Die Adventsperikopen. Exegetisch-homiletisch erklärt von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof in Rottenburg (4. Aufl. Herder ℳ 2,—). Der Verfasser gibt von den Episteln und Evanglien der Adventssonntage eine homiletische Exegese; er legt dabei besonders Gewicht darauf, den einheitlichen Gesichtspunkt, unter dem der Homilet die Perikope betrachten soll, herauszustellen, damit man so über die Perikope eine Homilie halten kann, der das wichtige Erfordernis jeder geistlichen Rede, die Einheitlichkeit, nicht fehlt. Am Schluß jeder Exegese findet man mehrere Dispositionen für einheitliche

Homilien über die betreffende Perikope. Kepplers Adventsperikopen sind nicht nur ein sehr wertvolles Hilfsmittel für Adventshomilien, sondern man kann aus ihnen auch lernen, wie man überhaupt homiletisch exegesieren muß. — **Homiletische Gedanken und Ratschläge** Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg (Herder, ℳ 1,20). Diese Gedanken und Ratschläge sind eine Erweiterung der Vorträge, die der Verfasser auf dem homiletischen Kurs in Ravensburg im September 1910 gehalten hat. Er will in vorliegendem Werkchen zeigen, wie der Prediger den Zeitverhältnissen entsprechend die alten Wahrheiten neu zu predigen hat. Er bespricht die modernen Hindernisse für fruchtreichen Erfolg der Predigt, versteht es aber sehr geschickt, zu zeigen, wie in den modernen Hemmnissen auch wieder Momente liegen, die der Predigt gerade sehr günstig sind, wenn der Homilet nur diese Momente in der rechten Weise ausnutzt. Dann spricht K. in einigen Abschnitten noch von der Person des Predigers und der äußeren Form der Predigt, um sein, ich möchte sagen, goldenes Büchlein zu beschließen mit einer Warnung vor homiletischem Pessimismus und mit der Ermunterung, mit Freimut und Gottvertrauen des Predigtamtes zu walten, damit „das Wort Gottes laufe und verherrlicht werde". — **Abraham a Santa Clara.** Blütenlese aus seinen Werken nebst einer biographisch-literarischen Einleitung von Dr. Karl Bertsche, Gr. Professor am Gymnasium in Lahr. Mit Bildnis und Autogramm (Herder, ℳ 2,—). Der Verf. hat in verschiedenen Zeitschriften (vgl. Th. u. Gl. 1910, S. 515) auf die Bedeutung Abrahams a Santa Clara hingewiesen, dessen 200jähriger Todestag am 1. Dezember 1909 begangen wurde. Durch die vorliegende Blütenlese will B. die Leser aufmuntern, wieder mehr zu den Werken dieses „lesbarsten und für uns interessantesten Prosaschriftstellers der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts" zu greifen, damit man an dessen köstlichem Humor sich nicht nur erfreue, sondern an seiner Lebensweisheit sich auch erbaue. B. gibt zahlreiche sachlich geordnete Proben aus Abrahams Werken und zwar bisher weniger bekannte Blüten. Die erste Auflage der schätzenswerten Blütenlese war nach wenigen Wochen bereits vergriffen, so daß schon die zweite Auflage erschienen ist. — **Bibliothek für Prediger.** Im Verein mit mehreren Mitbrüdern herausgegeben von P. Augustin Scherer, Benediktiner von Ficht. Fünfter Band. Die Feste des Herrn. 5. Auflage. Durchgesehen von P. Johannes Baptist Lampert, Dr. der Theologie und Kapitular desselben Stiftes (Herder, X u. 855 S). Die Bibliothek bietet reiches und gediegenes Material für Predigten. Am meisten schätze ich an dem Werke die eingehenden homiletischen Erklärungen der evangelischen Perikopen und die liturgischen Orientierungen über das Kirchenjahr. — **Zeit und Kirche.** Kanzelreden für alle Sonntage des Kirchenjahres. Gehalten in der Pfarrkirche St. Martin zu Freiburg von Pfarrer Heinrich Hansjakob. Zweite, verbesserte Auflage (Herder, ℳ 5,30). Es sind die vorliegenden Predigten nicht Predigten über die Kirche, wie der Titel vermuten lassen könnte, sondern Predigten über die Lehren der Kirche, verteidigt gegen die religiös-sittlichen Anschauungen unserer Zeit. H. bietet in seiner Eigenart verarbeitetes Material für apologetische Predigten. — **Predigten und Ansprachen** zunächst für die Jugend gebildeter Stände. Von Msgr. Dr. Paul Baron de Matthies (Ansgar Albing). Erster Band. Predigten vom ersten Adventssonntag bis zum weißen Sonntag nebst elf Gelegenheitsreden (Herder, ℳ 2,50). — Zweiter Band. Predigten vom zweiten Sonntag nach Ostern bis zum Feste Peter und Paul nebst 16 Gelegenheitsreden. (Herder, ℳ 3,—). Der Verfasser will keine Musterbeispiele von Predigten geben, sondern kurze Ansprachen an die Jugend, die vielleicht einmal im Leben zwischen Kirchlichkeit und Weltlichkeit hin- und herschwanken wird, um diese an die wichtigsten katholischen Grundsätze und Heilmittel zu erinnern; zugleich erwartet der Verfasser von den Ansprachen, daß sie als geistliche Lesung Nutzen bringen könnten. Der Verfasser zieht viel die Hl. Schrift heran

und vor allem auch die hl. Liturgie. — **Trauer und Troſt** an den Gräbern unſerer lieben Toten von Anſelm Freiherrn von Gumppenberg, freireſ. Pfarrer. (Puſtet IV u. 632 S.) Weit über 100 Leichenreden! Wer ſolche zu halten hat, findet in dem Buche reichlich Stoff. — **„Unſer göttlicher Erlöſer"** und andere religiöſe Vorträge. Von Right Rev. John Cuthbert Hedley O. S. B., Biſchof von Newport in England. Autoriſierte Überſetzung aus dem Engliſchen von P. Odilo Stark O. S. B., Kapitular des Stiftes Göttweig. (Nieder-Öſterr.). (Hamm, Breer & Thiemann. ℳ 3,—.) Der Verfaſſer behandelt in ſeinen Vorträgen: Wer iſt Jeſus Chriſtus? (In fünf Vorträgen.) Was muß ich tun, um zu glauben? (In fünf Vorträgen.) Die Sakramente Chriſti. Die Rechtfertigung durch Jeſus Chriſtus. Das allerheiligſte Altarsſakrament. Das hochheilige Meßopfer. Zweck und Wirkungen der hl. Meſſe. Jeſus Chriſtus offenbart uns Gott. Jeſus Chriſtus macht die Gottesverehrung leicht. Jeſus Chriſtus und die Heiligkeit. Es ſind originelle, tief durchdachte Vorträge, aber hoch, für gebildeteres Publikum, teils zu abſtrakt, anderſeits aber auch wieder in vielen Partien ſehr anſchaulich durch Verwendung hiſtoriſcher Züge aus der Hl. Schrift, reich an lebhaften Affekten. Wer den dargebotenen Stoff in ſich aufzunehmen und wieder ſelbſtändig zu verarbeiten verſteht, kann ſich der Vorträge mit großem Nutzen bedienen. — **Das Vater unſer.** Sieben Faſtenpredigten von Dr. theol. Ludwig Ruland, Garniſonpfarrer. (Breslau, Aderholz. ℳ 1,20.) Inhaltlich gefallen mir die Predigten wohl, aber es ſcheint mir, daß der Verfaſſer doch zu wenig mit und zu dem Volke ſpricht; zudem iſt die Sprachform zu abſtrakt. — **Homiletiſche Predigten** über die ſonn- und feſttäglichen Evangelien von Auguſt Perger, Prieſter der Geſellſchaft Jeſu. Erſter Band: **Homiletiſche Predigten über die ſonntäglichen Evangelien.** 4., durchgeſehene Auflage (Paderborn 1909, Bonifatius-Druckerei, XXVI u. 468 S., ℳ 4,80). Die vorliegenden Predigten ſind zum Teil eigentliche Homilien, zum Teil ſind es Predigten, deren Hauptpunkte dem Evangelium entnommen ſind, ohne indes ſtreng an der Hand des Evangeliums durchgeführt zu ſein, aber immer wertete P. die Hl. Schrift gut aus. In den eigentlichen Homilien, wie z. B. der für den zweiten Adventsſonntag, hätte die Einheit vollkommener ſein, desgleichen hätte der Zweck beſtimmter gefaßt werden können; es ſind die Anwendungen m. E. zu mannigfaltig geworden. Pergers Predigten ſind keine gelehrte Abhandlungen, ſondern wirklich ſolide, praktiſche und ſalbungsvolle Predigten. — **Dreifacher Jahrgang ganz kurzer Homilien** auf alle gebotenen ſowie die ſonſtigen wichtigſten Feſttage des Kirchenjahres. Von Gottfried Wolfgarten, Pfarrer. Zweite Auflage (Freiburg, Herder 1909, VIII u. 217 S., ℳ 1,80). Der Verf. bietet für jedes Feſt drei ganz kurze, für ihren Zweck wohl geeignete Predigten; Homilien haben wir jedoch unter den Predigten nicht entdeckt, es ſei denn, daß man kurze Predigten Homilien nennen wollte. — Pfarrer Heinrich Hansjakob hat drei ſeiner Predigtwerke in neuer Auflage erſcheinen laſſen: **Jeſus von Nazareth**[1], Gott in der Welt und im Sakramente. Sechs Vorträge, gehalten in der Faſtenzeit 1890 in der Kirche St. Martin zu Freiburg (Freiburg 1910, Herder, VIII u. 87 S., ℳ 1,60). **Sankta Maria.**[2] Sechs Vorträge, gehalten in der Faſtenzeit 1893 in der Kirche zu St. Martin zu Freiburg (Freiburg 1910, Herder, VI u. 103 S., ℳ 1,80). **Kanzelvorträge für Sonn- und Feiertage.**[3] Gehalten in der Kirche St. Martin zu Freiburg (Freiburg 1910, Herder, XII u. 555 S., ℳ 8,—. Neu hat Hansjakob herausgegeben **Die Gnade.** Sechs Faſtenvorträge, gehalten in der Pfarrkirche St. Martin zu Freiburg (Freiburg 1910, Herder, VIII u. 64 S., ℳ 1,20). H. behandelt in dieſen ſechs Vorträgen nicht nur die Gnade, ſondern auch die Gnadenmittel: Sakramente und Gebet. Eine erſchöpfende Handlung dieſer Materie iſt in ſechs Vorträgen, wie der Verf. ſelbſt im Vorwort ſagt, nicht möglich, er hebt nur die Hauptpunkte hervor. Die neuen Predigten haben die Vorzüge und Mängel der

früheren Predigten; H. spricht lebendig, anschaulich, praktisch, mit Wärme; er kann sich aber an die Anweisungen der Homiletiker nicht binden; er disponiert nicht, reiht Gedanken an Gedanken, die sich aber doch sachlich aneinander anschließen und auch ein bestimmtes Ziel verfolgen. H. ist eben originell. Man kann viel von seinem Material gebrauchen, manches von ihm lernen, nicht aber ihn einfach nachahmen. — Der Stiftsbibliothekar Dr. Adolf Fäh gibt die Predigten des verstorbenen hochwst. Bischofs Dr. Augustin Egger heraus. Es erschien in zweiter Auflage der I. Band Predigten für den Weihnachtskreis des Kirchenjahres (Einsiedeln 1909, Benziger, 296 S., ℳ 3,40). Die Predigten sind reich an Gedanken, die, wenn auch schlicht und einfach, so doch nicht ohne rednerischen Schwung, mit Liebe und Wärme vorgetragen werden.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Christliche Kunst.

Der Verlag von E. A. Seemann-Leipzig versteht es, für seine Sammlung Berühmte Kunststätten jeweils die besten und befähigtsten Autoren zu gewinnen. Dies zeigt sich wieder deutlich bei dem neuesten, **Trier** behandelnden Bande, dessen Text Otto von Schleinitz geschrieben hat (Nr. 48, ℳ 4,—). Bei knapp bemessenem Raum ist er uns ein meisterhafter Führer durch die Kunst der zweitausendjährigen Stadt. Daß es zum größeren Teil christliche Kunst ist, um die es sich handelt, braucht kaum gesagt zu werden. Der Band ist durch 201 Abbildungen von großer Schärfe illustriert.

Unter dem Sammelnamen **Meisterbilder in Farben** läßt die Harmonie in Berlin (Verlagsgesellschaft für Literatur und Kunst) deutsche Übersetzungen der englischen, von T. Leman Hare herausgegebenen Künstlermonographien erscheinen, deren kurzer Text durch je acht farbige Reproduktionen illustriert ist. Drei uns vorliegende Bände sind Raffael, Tizian und Boticelli gewidmet. Die farbigen Blätter stehen nicht auf der Höhe, wie sie die bekannten deutschen Farbendrucke von E. A. Seemann und von Römmler und Jonas erreicht haben. Die Texte fordern hier und da zum Widerspruch heraus.

Das **Protokoll der Tagung für kirchliche Volkskunst** in Chemnitz am 19. und 20. Mai 1910 gewährt einen interessanten Einblick in die immer stärker sich regenden Bestrebungen für eine Reform der protestantischen kirchlichen Kunst. Es enthält folgende Referate: Literarische und künstlerische Probleme der Volkskunst; die Aufgaben des kirchlichen Kunstgewerbes; Unsere gegenwärtige Lage und Aufgabe im evangelischen Kirchenbau; Wichtige Fragen der Grabmalskunst; Praktische Fragen der religiösen Kunsterziehung. Im Anhang wird ein Referat vom Kirchenkunsttag in Dresden 1906 über die künstlerische Ausgestaltung der Kirchen geboten. Im Vorwort berichtet Pfarrer D. David Koch, die Seele der Reformbestrebungen auf diesem Gebiete, über das erste praktische Resultat der Chemnitzer Tagung: die Gründung einer Zentrale für kirchliche Volkskunst in Stuttgart, welche an den neuen Verlag für Volkskunst (Richard Keutel, Stuttgart) in dem auch das Protokoll (ℳ 2,—) erschienen ist, angegliedert wurde.

In den letztgenannten Verlag sind auch die Publikationen übergegangen, welche D. Koch bei dem Albrecht Dürer-Hause in Berlin herausgab. Es liegen uns hiervon zwei **Albums religiöser Kunst** vor: I. Eduard von Gebhardt, mit 23 Bildern; II. Eugène Burnand, mit 24 Bildern (à ℳ 1,50). Handelt es sich hier auch um Werke bewußt protestantischer Meister und wendet sich auch der Text an das „deutsche Protestantenvolk", so können doch auch wir uns dieser Gaben freuen. Dies gilt ganz besonders von dem Burnand-Album sowohl hinsichtlich des Textes wie der Bilder. Dieser eigenartige Schweizer Maler hat bisher in Deutschland nicht die Aufmerksamkeit gefunden, die sein hervorragendes Schaffen verdient. A. Fuchs.

Missionswissenschaft.

Da es den protestantischen Missionen an einheitlicher Leitung fehlt, hat sich auf jener Seite das Bedürfnis nach gemeinsamer Aussprache zur Feststellung einheitlicher Grundsätze früher geltend gemacht als in katholischen Missionskreisen. Seit 1866 tagt ungefähr jedes vierte Jahr zu Bremen die Missionskonferenz der protestantischen Missionsgesellschaften des europäischen Kontinents, die stets wichtige Missionsfragen von aktueller Bedeutung zur Erörterung bringt. Die **Verhandlungen der XII. Kontinentalen Missions-Konferenz** vom 6.—10. Mai 1909 (Bremen 1909, Norddeutsche Missions-Gesellschaft, 143 S.) enthalten u. a. Vorträge und Diskussionen über folgende Gegenstände: Stellung der Mission zur Rassenfrage, Gesunde Leitung des Selbständigkeitsstrebens innerhalb der heutigen Heidenchristenheit, Missionarische Berufsvorbildung, Zusammenschluß der Missionsorgane zu gemeinsamer Arbeit daheim und auf den Missionsfeldern, Mohammedaner-Mission. Die Vorbereitungen, Vorträge und Verhandlungen der protestantischen Welt-Missions-Konferenz zu Edinburg, die vom 14.—24. Juni 1910 tagte, gibt ein neunbändiger Bericht wieder, der mir nicht vorliegt. Über den Inhalt der Verhandlungen orientiert P. Väth S. I., **Die protestantischen Missionsbestrebungen der Gegenwart** (Laacher Stimmen 1910, II, 253—67).

Über **Katholische und protestantische Missionsalmosen** schreibt P. Huonder S. I. in den Kath. Missionen (1910, 105—8; 129—32; 185—92). Ein Separatabdruck ist bei Herder erschienen (28 S., ℳ 0,50). Eine kritische Würdigung der Studie erfolgt demnächst in dieser Zeitschrift.

Die sprachliche Ausbildung des Missionars. Von Karl Meinhof (Basel 1909, Missionsbuchhandlung, 22 S., ℳ 0,30). Ein lehrreicher Vortrag, der auch für die Leiter und Lehrer der katholischen Missionsanstalten lesenswert ist. M. fordert, daß die Ausbildung des Missionars in den Heidensprachen wenigstens teilweise in der Heimat geschehe. Einen tüchtigen phonetischen Unterricht erklärt er für unerläßlich. Die praktische Übung in lebenden Sprachen soll nur von solchen geleitet werden, die diese Sprachen als ihre Muttersprachen reden.

Brauchbares Material für Missionspredigten bietet die Schrift von P. Herm. Fischer S. V. D., **Jesu letzter Wille** (Steyl 1906, 2. Aufl., 143 S., ℳ 0,80), die in sieben Kapiteln die Beweggründe des Heidenapostolates in anziehender Form vorführt. Ein verwandtes Thema behandelt weniger systematisch, aber ungemein anregend **Der Schlüssel zum Missionsproblem** von dem bekannten protestantischen Prediger Andreas Murray (Kassel bei Röttger, 188 S., ℳ 2,00). Das Buch gewährt wertvolle Einblicke in die Bewegungen und Triebkräfte nicht nur des Missionswesens, sondern auch des heimatlichen Kirchenlebens der Protestanten. Ein eigenes Kapitel behandelt die Aufgaben des heimischen Klerus hinsichtlich der Mission. Die Ausführungen gipfeln in den Thesen: Die Mission ist der Hauptzweck der Kirche. Der Hauptzweck des geistlichen Amtes muß sein, die Kirche in diese Arbeit einzuführen und sie dazu tüchtig zu machen. Diese manchem wohl übertrieben klingenden Gedanken erscheinen im Zusammenhange weniger befremdlich und sind jedenfalls ernster Prüfung von theologischer Seite wert.

Ein Buch, das nur wenig, wenn auch sehr wohlwollend, von Mission redet, aber für die Missionskunde gleichwohl von Bedeutung ist, hat Sven Hedin in seinem imposanten Werke **Transhimalaja** (Leipzig 1910, Brockhaus; Bd. I 405 S., Bd. II 406 S.) geschaffen. Die weitere geographische Erschließung Tibets, speziell die Entdeckung der Indus-Quellen und Feststellung der mächtigen Bergketten des Transhimalaja waren der Hauptzweck der gefahrvollen fünften Tibet-Reise des kühnen Forschers. Wie Sven Hedin

(II 365 ff.) hervorhebt, ist die erste kartographische Darstellung dieses Gebietes, die auffallenderweise von den modernen Geographen nicht verwertet wurde, den Jesuiten von Peking zu verdanken (Carte Générale du Thibet ou Bouttan aus d'Anville, Nouvel Atlas de la Chine. Paris 1737). Auch der „unsterbliche Lazaristenmissionar Pater Huc", der von 1844—46 mit seinem Konfrater Gabet auf der Reise durch Tibet als erster Europäer den Transhimalaja überschritt, wird ehrend genannt. An der Süd- und Ostgrenze Tibets harren die Pariser Missionare seit Jahrzehnten auf den Tag, da sich ihnen das Land eröffnet. Gerade Tibet hat darum für Missionsfreunde besonderes Interesse, dem Hedin entgegenkommt, indem er nicht nur die geographischen Geheimnisse des Berglandes entschleiert, sondern auch über die religiösen Verhältnisse des Landes schätzenswerte Aufschlüsse gibt und uns seine Bewohner menschlich näher bringt. „Manch edles, feinfühlendes Herz schlägt gewiß auch in Tibets kalten, öden Tälern" (II 327). Jeder Bibliothek werden die prächtig ausgestatteten Bände, die eine empfehlenswerte Lektüre für Missionare und Missionskandidaten bilden, zur Zierde gereichen. Leider gestattet sich der Verf. wiederholt verletzende Ausfälle gegen den Katholizismus, eine Neuerung, die man in seinen früheren Werken nicht gewohnt war.

Aurelio Palmieri, **La Chiesa Russa** le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale (Firenze 1908, Libreria Editrice Fiorentina, XVI u. 780 S., L 5,—). Der gelehrte Augustiner entwirft ein anschauliches Bild des Niedergangs der orthodoxen Kirche in Rußland, speziell des einflußreichen Mönchtums, des höheren und niederen Klerus, der schlechten Vorbildung und niedrigen sozialen Stellung des letzteren. Die wenig bekannte Missionstätigkeit der russischen Kirche wird in einem eigenen Kapitel behandelt. Für die Wiedervereinigungsbestrebungen sind nach P. die zunächst berufenen Polen und Ruthenen aus politischen Gründen nicht geeignet. Wenn Rußland auswärtige Orden einläßt, sind die Aussichten des Reunionswerkes nicht ungünstig. Besondere Hoffnungen setzt der Verf. auf die Jesuiten, die von Galizien, Böhmen und Mähren aus größere Unternehmungen vorbereiten.

Gleichfalls in das Gebiet der orientalischen Kirchen führt Georg Baumberger, **Im Banne von drei Königinnen**, Bd. I.: Palästina, 474 S., Bd. II.: Ägypten und Türkei, 345 S. (Einsiedeln 1910, Benziger, Preis des ganzen Werkes ℳ 10), während sein im gleichen Verlage 1909 erschienenes Werk **Im Flug ans südliche Gestade** (483 S., ℳ 6,—) außer Erinnerungen aus Spanien und Italien auch Reiseeindrücke aus Marokko, dem Bollwerk des Islam in Nordwestafrika, wiedergibt. B. weiß die religiösen Probleme in den Missionsländern tief zu erfassen. Ob man ihm nach Marokko oder Palästina, nach Kairo oder Konstantinopel folgt, überall ist seine Darstellung lichtvoll und fesselnd. Freunden des Vereins vom Hl. Lande ist „Im Banne von drei Königinnen" angelegentlich zu empfehlen. Wenn der Gewährsmann Baumbergers (Im Flug ans südliche Gestade 140) die Möglichkeit eigentlicher Missionstätigkeit in Marokko leugnet, so scheinen doch die Ausdehnung und der Fortgang der protestantischen Mission das Gegenteil zu erweisen. Vgl. A. M. Z. 1908, 177. 242. 299 ff.

Wangeroog (Nordsee). F. Schwager S. V. D.

Umschau in Welt und Kirche

Spanien.

In Spanien wenden sich die Gegner der katholischen Religion nicht dem Lager des (orthodoxen oder liberalen) Protestantismus, auch nicht dem des Modernismus oder einer anderen Irrlehre zu. Sie verfallen vielmehr meistens dem krassen Unglauben. Mit der theologischen Wissenschaft wenig oder gar nicht bekannt, führen sie die katholischen Schriftsteller deshalb nie oder doch nur selten auf den Kampfplatz der theologischen Wissenschaft: sie sind mehr durch die Essays der Broschüren, Zeitschriften, Zeitungen zu bekämpfen als durch das schwere Rüstzeug eindringender Gelehrsamkeit. Trotzdem werden in Spanien die höheren Wissenschaften keineswegs vernachlässigt; und diese liegen keineswegs so danieder, wie man draußen gerade nicht selten zu glauben scheint. Um über den Stand der theologischen Wissenschaft zu referieren, möchte ich zunächst ein kurzes Wort über die wissenschaftlichen Zeitschriften, sodann über die Buchliteratur sagen.

Es gibt in Spanien eine recht erhebliche Anzahl von wissenschaftlichen theologischen Zeitschriften: nur die hauptsächlichsten kann ich hier nennen. In Valladolid erscheint die Revista Eclesiástica, die ihre Mitarbeiter besonders im Weltklerus hat; in Madrid La ciudad de Dios und Razón y fe, die erste von den Augustinern, die zweite von den Jesuiten herausgegeben; in Barcelona die Revista de estudios franciscanos. Dazu kam jüngst La ciencia tomista, die zu Madrid veröffentlicht wird und in der die Dominikaner ausgezeichnete Proben ihrer Gelehrsamkeit darbieten. Es wäre schließlich noch eine ganze Reihe anderer Zeitschriften hier aufzuführen: España y América, Ilustración del Clero, La Cruz, El criterio católico en las ciencias médicas, La paz social, Revista social, Revista popular, El mensajero del Sagrado Corazón de Jesús.

Unter der theologischen Buchliteratur behauptet die eigentlich systematische Theologie den ersten Platz. Die gesamte (dogmatische) Theologie behandelten J. Mendive und H. del Val; besondere Traktate gaben heraus J. Muncunill, M. Blanch und N. del Prado. Hierher gehören auch die Werke „Jesus Christus und die Römische Kirche", „Entwicklung und Lebensfähigkeit der Kirche", von denen das eine L. Murillo, das andere J. Arintero zum Verfasser hat.[1]

[1] J. Mendive S. I., Institutiones Theologiae dogmatico-scholasticae. Vallisoleti 1895. H. del Val O. S. A., Sacra Theologia dogmatica. Matriti 1906–1908. — J. Muncunill S. I., Tractatus de Verbi divini incarnatione. Matriti 1905. Tractatus de vera Religione. Barcinone 1909. M. Blanch C. M. F., Theologia generalis. Barcinone 1901. N. del Prado O. P., De gratia et libero arbitrio. Friburgi 1907. — L. Murillo S. I., Jesucristo y la Iglesia romana. Madrid 1898–1902. J. G. Arintero O. P., Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Salamanca 1908–1909. — Cf. A. Pérez Goyena S. I., Boletin de Teología dogmática española en 1909. Razón y fe, t. 26, p. 467 sq.

Nahe bei der Dogmatik steht die Apologetik. Darin arbeiteten trefflich – um andere zu übergehen – M. Mir, J. Mendive, Z. González, R. M. Vigil, J. Mir, M. Laplana, J. Casanovas. Von Ausländern geschriebene und in das Spanische übersetzte apologetische Werke lasse ich hier ganz beiseite.[1]

Den dogmatischen und apologetischen Studien halten die biblischen Studien in Spanien nicht vollständig die Wage, wenn es auch in dieser Materie nicht an Arbeiten fehlt, die den Vergleich mit den besten ausländischen nicht zu scheuen brauchen. Abgesehen von denjenigen theologischen Schriftstellern, deren apologetische Werke ein über das Durchschnittsmaß gehendes biblisches Wissen verraten, schrieb J. Vigier eine Erklärung zu den Psalmen, V. Gómez zu Daniel, L. Murillo zum vierten Evangelium. Für das ganze Neue Testament lieferte J. J. de la Torre eine genaue und fließende Übersetzung. Über die Mosaische Kosmogonie schrieb J. Abadal, über den Baalkult E. Román. Die Archäologie fand einen kundigen Autor an R. Fernández Valbuena.[2]

Reicher als auf dem biblischen Gebiete war die Ernte auf dem Felde des Kirchenrechts. Besonders erwähnenswert sind hier F. Gómez Salazar und V. de la Fuente, A. Manjón, R. O'Callaghan, J. B. Lluis Pérez, A. López Peláez, F. Roldán, M. Arquer und J. B. Ferreres dessen Schriften in mehrere europäische Sprachen übersetzt wurden.[3]

Auch die geschichtlichen Studien blühen. Eine Reihe von Werken auswärtiger Verfasser (Pastor, Duchesne, Funk, Bardenhewer . . .) wurde ins Spanische übertragen. Die gesamte Kirchengeschichte behandelten U. Ferreiroa und J. Fernández. Von noch größeren Nutzen sind die Arbeiten eines A. Astráin und P. Pastells, von denen der eine eine sehr gründliche Geschichte der Gesellschaft Jesu in Spanien verfaßte, der andere alte historische Berichte aus der Asche hervorzog und durch zahl-

[1] M. Mir, Harmonía entre la ciencia y la fe. Madrid 1881. J. Mendive S. I., La Religión católica vindicada de las imposturas racionalistas. Madrid 1887. Z. González O. P., La Biblia y la ciencia. Madrid 1891. R. Martínez Vigil, O. P., La Creación, la Redención y la Iglesia ante la ciencia, la crítica y el racionalismo. Madrid 1892. J. Mir S. I., La creación. Madrid 1903. El milagro. Madrid 1895. La profecía. Madrid 1903. El triunfo social de la Iglesia católica. Madrid 1910. M. Laplana S. I., Los fundamentos de la fe. Madrid 1910. I. Casanovas S. I., La religió natural. Barcelona 1907. Teoría de la revelació. Barcelona 1908. Fet de la revelació. Barcelona 1910. Trascendencia de la revelació. Barcelona 1910.

[2] J. Vigier y Díaz Alvaro, Los salmos. Madrid 1900–1901. V. Gómez San Martín, El profeta Daniel. Valladolid 1905. L. Murillo S. I., San Juan. Barcelona 1908. — J. J. de la Torre S. I., El Nuevo Testamento en griego y español. Friburgo 1909. — J. Abadal S. I., La cosmogonía Mosaica. Barcelona 1906. E. Román Torio, El culto de Baal. Valladolid 1900. R. Fernández Valbuena, La arqueología greco-latina ilustrando el Evangelio. Toledo 1909–1910.

[3] F. Gómez Salazar y V. de la Fuente, Lecciones de disciplina eclesiástica general y particular de España. Madrid 1887. A. Manjón, Derecho eclesiástico general y español. Madrid 1891. R. O'Callaghan, Práctica parroquial. Tortosa 1897. Derecho canónico según el orden de las Decretales de Gregorio IX. Tortosa 1899. J. B. Lluis Pérez, Institutiones Iuris publici ecclesiastici. Tarracone 1900–1902. A. López Peláez, Derecho español en sus relaciones con la Iglesia. Madrid 1902. F. Roldán, Ius publicum ecclesiasticum. Hispali 1910. M. de Arquer, Novísima disciplina sobre esponsales y matrimonio. Barcelona 1910. J. B. Ferreres S. I., Misas manuales. Madrid 1906–1907. El impedimento de clandestinidad. Madrid 1903. La muerte real y aparente. Madrid 1905. La enseñanza del catecismo. Madrid 1905. La comunión frecuente y diaria. Barcelona 1911. Las cofradías y congregaciones eclesiásticas. Barcelona 1907. Las religiosas. Madrid 1908. Los esponsales y el matrimonio. Madrid 1909. Las campanas. Madrid 1910 etc. — Cf. E. Reig y Casanova, Cuestiones canónicas. Toledo 1905, p. 61–68.

reiche Urkunden erläuterte. In der kritischen Geschichtsschreibung arbeitet schon seit vielen Jahren mit glücklichem Erfolge F. Fita, dessen gründlicher Fleiß neueren Schriftstellern wie J. M. March, Z. García zum Vorbilde dient. Mit Veröffentlichung eines Verzeichnisses der lateinischen Handschriften der Bibliothek des Eskorial begann in diesem Jahre G. Antolín, der durch sonstige kritische Arbeiten bereits einen Namen hat. Wie wertvoll schließlich die in Madrid herausgegebenen Monumenta historica Societatis Jesu für die gesamte Geschichte sind, ist allgemein bekannt.[1] Eine ausgezeichnete Ergänzung und Bekrönnng der geschichtlichen Studien Spaniens wird die neue (zweite) Auflage der Historia de los heterodoxos españ. werden, die der Verfasser M. Menéndez y Pelayo in verbesserter und vermehrter Ausgabe herauszugeben gedenkt und die allgemein mit Spannung erwartet wird.

Der Bericht über die theologische Wissenschaft in Spanien würde unvollständig sein, wenn die Wiederbelebung des Lullismus (von dem Scholastiker Raimundus Lullus, † 1315) verschwiegen würde. Über diese Strömung ließe sich manches sagen. Philologie und Philosophie, Geschichte und Theologie ist bei ihr lebhaft interessiert. Es genügt zu notieren, daß zwei Zeitschriften und ganze Bücher dem Raimundus Lullus gewidnet wurden. Seine gesamten Werke werden jetzt wieder in sorgfältiger und schöner Ausgabe neu gedruckt.[2]

Von diesem Stande der theologischen Wissenschaft in Spanien legt der neulich abgehaltene Kongreß zu Vich Zeugnis ab, deutlicher als es Zeitschriften und Bücher tun. Zu Ehren des Jakob Balmes gefeiert, erörterte er die Hauptfragen der Apologetik in trefflichen Vorträgen. Diese Vorträge waren dreifacher Art. Teils behandelten sie die Geschichte der Apologetik, teils erläuterten sie ihre heutige Form, teils legten sie die apologetische Arbeit des Jakob Balmes dar. Zu den Vorträgen gesellten sich zahlreiche Aufsätze, denen viele Bücher folgten.[3]

Das ist der gegenwärtige Stand der theologischen Wissenschaft in Spanien. Es mag sein, daß er an die großen Talente und den ehrwürdigen Glanz alter Zeiten

[1] U. Ferreiroa, Historia apologética de los Papas. Valencia 1895–1900. J. Fernández, Lecciones de Historia eclesiástica. León 1907. A. Astráin S. I., Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España. Madrid 1902–1909. P. Pastells-F. Combés S. I., Historia de Mindanao y Joló. Madrid 1897. P. Pastells-F. Colín S. I., Labor evangélica de la Compañía de Jesús en Filipinas. Barcelona 1900–1902. F. Fita S. I., Suplementos al Concilio nacional Toledano VI. Madrid 1881. Actas inéditas de siete concilios españoles. Madrid 1882. J. M. March S. I., El ejemplar del libro del P. Molina anotado por Clemente VIII. Razón y fe, t. 24, p. 183–194. La „Explanatio Simboli" de Ramón Martí. Barcelona 1910. Z. García S. I., La lettre de Valérius aux moines de Vierzo sur la bienheureuse Aetheria. Analecta bollandiana, t. 29, p. 377–393. G. Antolín O. S. A., Catálogo de los códices latinos de la real biblioteca del Escorial. Madrid 1910. Un Codex regularum del siglo IX. Opúsculos desconocidos de S Jerónimo. Madrid 1908. Monumenta Historica Societatis Iesu. Matriti 1894–1910.

[2] Revista luliana, die seit einigen Jahren ihr Erscheinen eingestellt hat. Boletín de la sociedad arqueológica luliana. Palma de Mallorca. — S. Bové, El sistema científico luliano. Barcelona 1908. — Obres originals del Illuminat Doctor Mestre Ramón Lull. Palma de Mallorca 1906–1909. — Cf. Homenatge al Doctor arcangelic B. Ramón Llull. Barcelona 1901.

[3] I. Casanovas S. I., Apologética de Balmes. La apologética balmesiana en el congreso de Vich. Reliquias literarias de Balmes. — N. Roure, La vida y las obras de Balmes. Las ideas de Balmes. — M. Álvarez y Morán. Balmes, Enseñanzas políticas. — J. Lladó, Notas biográficas y crítica general sobre la personalidad y obras de Balmes. — P. Albanell, Vida del Dr. D. Jaume Balmes. — A. Sadurní-J. Vilaplana, Balmes. — M. Menéndez y Pelayo, Dos palabras sobre el centenario de Balmes. — Über den Kongreß zu Vich orientiert kurz und genau in der Revue pratique d'Apologétique J. Lebreton S. I. t. 11, p. 41–50.

nicht ganz heranreicht. Aber es ist doch ein Blühen. Und vollere, reichere Früchte verspricht es für die Zukunft. Mit Recht wies jüngst Lebreton darauf hin, mit welcher Gründlichkeit und in welchem Umfange in Spanien die Wissenschaft gepflegt wird. Der Scholastik werde der erste Platz mit Recht eingeräumt, aber Geschichte, Patristik und Exegese kämen in keiner Weise zu kurz.[1]

Und wenn die spanische Wissenschaft kein anderes Lob verdienen würde: in aufrichtig und innerlich katholischer Gesinnung läßt sie sich von Niemanden übertreffen.

Tortosa, 26. Nov. 1910. J. M. Bover S. I.

Rußland.

Die katholische Kirche in Rußland wird, wenn der Kurs der Regierung so weiter geht, bald in einer schlimmeren Lage sein als vor den Manifesten über die Gewissensfreiheit. Vor einiger Zeit wurde der Weihbischof der Erzdiözese Mohilew (Petersburg) Cieplak von einer Firmungsreise zurückgerufen und gemaßregelt, weil er angeblich politische Reden gehalten, und die polnische Bevölkerung beim Empfang desselben die nationalpolnische Fahne gehißt habe. Selbst vielen russischen Zeitungen war es sofort klar, daß diese Maßregelung nur die Folge der Quertreibereien und Verleumdungen der russischen Geistlichen und des Verbandes der wahrhaft russischen Leute war. Man fürchtete eine Stärkung des katholischen Bewußtseins in den westlichen Gouvernements.

Als das Dekret „Ne temere“ erschien, sandte es die russische Regierung selbst an alle katholischen Bischöfe. Auf Betreiben des hl. Synods hat die Regierung den Bischöfen zuerst vorgeschrieben, allen Geistlichen zu verbieten, sich daran zu halten. In der allerletzten Zeit verlangt sie, daß die Bischöfe das Dekret widerrufen. Die Bischöfe befinden sich in einer um so größeren Zwangslage, als die Regierung den direkten Verkehr mit Rom wieder vollständig verbietet. Welchen Ausgang die Sache nehmen wird, ist nicht abzusehen.

Wir müssen hier leider auch einen Fall registrieren, der in der katholischen Kirche in Rußland unerhört war und den Katholiken unendlich viel geschadet hat und schadet. Im Paulinerkloster zu Czenstochau hat der Mönch Damasus Macoch seinen Cousin, zu dessen Frau er in unsittlichen Beziehungen stand, ermordet und die Leiche in einen Divan eingenäht in einen Teich werfen lassen. Katholiken und Russen waren von diesem in der unmittelbaren Nähe des größten polnischen Heiligtums verübten Verbrechen aufs tiefste erschüttert. Es stellte sich bald heraus, daß noch ein anderer Mönch an dem Verbrechen beteiligt war, und daß Macoch aus der Kirche größere Geldsummen, ja sogar Edelsteine aus dem Gnadenbilde entwendet und an seine Maitresse verschleudert hatte. Da noch kein gerichtliches Urteil vorliegt und das Untersuchungsmaterial nicht genau bekannt ist, läßt sich ein definitives Urteil noch nicht fällen. So viel aber steht fest, daß im Kloster vieles am Ordensgeiste fehlte. Die polnischen katholischen Zeitungen beschuldigen hauptsächlich den gewesenen Prior Rejman, zu dem Macoch trotz verschiedener Warnungen in den besten Beziehungen gestanden haben soll, und der allen Forderungen von Reformen gegenüber taub geblieben sei. Die pars melior hätte ihn längst gerne abgesetzt, aber er fand immer eine starke Stütze an der russischen Regierung, mit der er sich zu halten verstand. Den größten Nutzen von diesem traurigen Ereignis werden die Mariawiten haben.

Die Mariawiten sind die Lieblinge der Regierung geworden. Am 17. Okt. dieses Jahres wurde der erste mariawitische Bischof Jan Kowalski zum „Administrator

[1] Ebenda S. 29.

aller mariawitischen Kirchen Rußlands" ernannt und damit die „katholisch-mariawitische Kirche" legalisiert. Am 22. Aug. waren noch zwei mariawitische Priester zu Bischöfen konsekriert worden.

Die russischen Seminaristen lassen die Öffentlichkeit nicht zur Ruhe kommen. Das ganze Jahr hindurch kommen aus verschiedenen Seminarien Meldungen von Unruhen, massenhaften Entlassungen von Zöglingen (zu 100—200), Untersuchungen usw. Besonderes Aufsehen erregten die Unruhen, welche vom 11.—17. September im Seminar von Wolhynien stattfanden. Die Theologen zertrümmerten die Möbel, die Einrichtungen der Dampfheizung, warfen mit den Birnen der elektrischen Lampen nach dem Vorstand u. m. a. Weder die Polizei noch der Gouverneur konnten der Unruhestifter Herr werden. Als der Weihbischof erschien, ignorierten ihn die Alumnen und ließen sich auf keine Verhandlungen mit ihm ein, und als er sich entfernte, pfiffen sie ihn aus. Der heil. Synod kommandierte einen Untersuchungsrichter ins Seminar, der aber fast einem Mordanschlag zum Opfer gefallen wäre. Ein im bischöflichen Palais wohnender Theologe machte auf ihn einen Mordversuch, wurde aber noch rechtzeitig zurückgehalten.

Am 7. November starb im Alter von 82 Jahren der große russische Schriftsteller und Religionsphilosoph Graf Leo Nikolajewitsch Tolstói. Auf seine Bedeutung als Schriftsteller und Philosoph wollen wir hier nicht eingehen, sondern nur über die mehr als sonderbaren Umstände seines Todes berichten. Ende Oktober verbreitete sich die Nachricht, daß Tolstoi in Begleitung eines Arztes Makowecki Jásnaja Poljána, seinen beständigen Wohnsitz, verlassen habe, um nie mehr dahin zurückzukehren. In zurückgelassenen Briefen an seine Gemahlin bat er, ihn nicht zu suchen, und wenn man seinen Aufenthaltsort doch entdecke, ihm nicht zu folgen. Später wurde gemeldet, daß er sich vorübergehend in zwei russischen Klöstern aufgehalten habe und nun auf dem Wege nach dem Kaukasus sei, um dort seinen Anschauungen gemäß unter den Bauern als Bauer seine letzten Tage zu verbringen. Doch auf dem Wege erkrankte er und mußte auf der kleinen Station Astapowo die Reise unterbrechen. Sein Zustand wurde immer ernster, bis er endlich am genannten Tage starb. Merkwürdig war vor allem, daß außer dem ihn begleitenden Arzte nur noch eine seiner Töchter von seinem Vorhaben Kenntnis hatte. Sie war ihm auch sofort gefolgt. Bald erschien auch sein intimster Freund Tschertków. Außer den genannten Personen und den herbeigezogenen Ärzten wurde niemand zu ihm gelassen. Seine Gemahlin und die ganze Familie waren sofort erschienen, aber so sehr sie darum baten, die Umgebung ließ niemand zu ihm. Ebenso wurde auch ängstlich die Geistlichkeit, die auf höhere Weisung ihn mit der Kirche auszusöhnen suchte, skrupellos ferngehalten, so daß er mit der Staatskirche unausgesöhnt aus diesem Leben schied. Übrigens hatte er verfügt, ihn nicht kirchlich zu beerdigen.

Der Beweggrund dieser Tat ist wohl darin zu finden, daß Tolstoi den Widerspruch zwischen seiner Lehre und seinem Leben in seiner Familie nicht länger ertragen konnte. Besonders schwer dürfte auf ihn gewirkt haben, daß seine Familie inbezug auf Besitz einen dem seinigen schnurstracks entgegengesetzten Standpunkt einnahm. Daß man so unbarmherzig seine nächsten Angehörigen und die Geistlichkeit fernhielt, war wohl das Werk seiner enthusiastischen Verehrer, die eine Aussöhnung ihres Führers mit der Staatskirche auf alle Fälle zu vermeiden und der Familie gegenüber seinem Wunsche, man möge ihn nicht aufsuchen, Geltung zu verschaffen suchten. Seine Gemahlin ließ man trotz der inständigsten Bitte erst einige Augenblicke vor dem Tode zu, nachdem der Sterbende das Bewußtsein bereits verloren hatte. Das ist das Ende des großen Philosophen von Jasnaja Poljana. Wir wollen hier keine Kritik üben, möchten aber bemerken, daß die liberale russische Presse ihn geradezu vergöttert, so daß ein

normaler Mensch vor diesen Verhimmelungen einen Ekel bekommt. Jedenfalls denken diese Lobredner am wenigsten daran, seine Lehren ins praktische Leben umzusetzen.

9. November (a. St.) 1910. Dr. Fr. Ansbach (Rußland).

Palästina.

Das friedliche aber rastlose und kraftvolle Ringen aller Nationen und Konfessionen, um im Heiligen Lande Einfluß oder Vorherrschaft zu gewinnen, setzt nicht aus, wird im Gegenteil immer stärker. Am wenigsten rührten sich bis jetzt die wirklichen Herren des Landes, die türkische Regierung mit ihrer fast ausschließlich mohammedanischen Beamtenwelt. Aber auch hier regt es sich unter dem neuen Regiment. Nicht nur ist es im Militärdienst ganz anders geworden in den letzten Jahren, auch für bessere Organisation der Gerichtsbarkeit, der Polizei, des Postwesens, für Eisenbahnbau, Straßenbau und Eröffnung türkischer Schulen geschieht vieles. Die türkische Sprache schafft sich neben der arabischen Geltung, und fast um die arabischen Eingeborenen zur Erlernung des Türkischen zu zwingen, sendet die Regierung manchmal Beamte, die keiner anderen Sprache fähig sind. Spricht doch selbst der Pascha von Jerusalem einzig und allein Türkisch, so daß alle Konsulen und sonstige fremden Besucher nur vermittelst Dolmetscher mit ihm verkehren können. Als die rührigsten von allen darf man wohl die Juden bezeichnen, die sich auf allen Gebieten hervortun. Sie ziehen die meisten Kolonisten ins Land, sie kaufen das meiste Land auf, sie eröffnen die meisten Schulen, von Kindergärten angefangen bis zu Gymnasien, Lehrerseminarien, Handelsschulen und sonstigen Fachschulen; Ackerbau, Industrie, Kunstgewerbe, Ausbildung jüdischer Ärzte, Eröffnung jüdischer Bankhäuser in allen größeren Städten Palästinas, eifrige Pflege der hebräischen Sprache als Ersatz der verschiedenen bisher üblichen Dialekte sind ebensoviele mächtige Hebel, die vielleicht in weniger als einem halben Jahrhundert die Juden zu einer gewissen Alleinherrschaft in Palästina auf allen Gebieten bringen werden, wenn die Christen ihrerseits nicht rühriger werden. Selbst auf dem Gebiete der naturwissenschaftlichen und archäologischen Erforschung des Landes treten die Juden von jetzt an in Wettbewerb durch die jüngste in Deutschland erfolgte Gründung einer ausschließlich jüdischen Gesellschaft hervorragender Gelehrter und reicher Mäzenaten für wissenschaftliche Palästinaforschung.

Auch der englische Einfluß wächst zusehends infolge der vielen gut geleiteten Missionsschulen für Knaben und Mädchen und einiger höheren Schulen, besonders in Jerusalem. Die Anglikaner im besonderen verfügen in der Neustadt fast über ein ganzes Stadtviertel, neuerdings überragt durch die am 1. November eingeweihte herrliche anglikanische Kathedrale.

Auf dem Gebiete des Zeitungswesens, das bisher ausschließlich in den Händen der Juden und arabischen Eingeborenen lag und nur über 2—3 hebräische und ebenso viele arabische Zeitungen verfügte, trat seit einigen Monaten eine Neuerung ein durch Veröffentlichung einer englisch-französisch-jüdischen Zeitung zur Hälfte in französischer, zur Hälfte in englischer Sprache. Da dieselbe sich, abgesehen von Schmähungen der christlichen, zumal der katholischen Religion, durch einen großen Haß des Deutschtums hervortat, veranlaßte sie ein deutsch-türkisches Unternehmen, nämlich die fast tägliche Veröffentlichung hektographisch vervielfältigter Telegramme der deutsch-ottomanischen Telegraphengesellschaft, die vielen Anklang finden, da sie auf türkische Fragen besonders Gewicht legen.

Katholischerseits ist man auch nicht untätig auf dem Gebiete wissenschaftlicher Forschungen. Ohne von anderem zu sprechen, genügt es, an zwei Veröffentlichungen

jüngster Zeit zu erinnern. Die erste seitens der Franziskaner über die wichtigen Ausgrabungen in Bethlehem, die uns die alte große Basilika über der Verkündigungsgrotte wieder erkennen lassen; die zweite seitens der Dominikaner: Une croisière autour de la Mer Morte von P. F. M. Abel, der in meisterhafter Weise uns alles vorführt, was er selber auf und an dem Toten Meere erforschte, und was Geschichte und andere neuere Untersuchungen darüber Wissenswertes festgestellt haben.

Das letzte Heft der Z. D. P. V. für 1910 bringt aus der Feder des Tübinger Dr. phil. Richard Hartmann eine neue Besprechung des Itinerarium Burdigalense, in welcher unter rühmender Erwähnung der über denselben Gegenstand handelnden Arbeiten des Ehrendomherrn Dr. Mommert in derselben Z. D. P. V. 1906 und des Palästinologen Abbé Heidet in „Das heilige Land" 1898, vollständig der sog. Pilger von Bordeaux abgetan wird, um zu zeigen, daß man es nur mit einem ganz unpersönlichen Pilgerführer zu tun hat. In demselben Hefte werden die geographischen nicht aus eigener Anschauung gewonnenen Zeichnungen in Musils Arabia Petraea einer sehr abfälligen Kritik unterworfen, und die beiden Verfasser von Lehrbüchern des palästinensischen arabischen Dialektes, Max Löhr und H. H. Spoer, streiten über die Vorzüge bezw. Irrtümer ihrer betreffenden Arbeiten unter Herbeirufung als Eideshelfers des dritten Verfassers eines solchen Lehrbuches, des hiesigen Oberlehrers L. Bauer.

Jerusalem, November 1910. Ernst Schmitz C. M.,
Dir. des kath. deutschen St. Paulus Hospizes.

Missionswesen.

Auf dem deutschen Kolonialkongreß, der vom 5.—8. Okt. im Reichstagsgebäude zu Berlin tagte, war die katholische Mission ansehnlich vertreten. „Nichts," so schreibt Prof. Schmidlin in der Allg. Rundschau 1910, 751, „dürfte die imponierende Stellung der katholischen Mission in Deutschland interessanter beleuchten, als die Kolonialberatungen". Sowohl bei den Vorträgen wie in den Diskussionen schnitten die katholischen Redner gut ab. „Keiner konnte auf einen so reichen Schatz von Erfahrungen zurückgreifen, um die Missionsgegner zum Schweigen zu bringen, wie z. B. P. Acker oder P. Froberger, die viele Jahre selbst in Afrika zugebracht und daher aus eigener Anschauung die irrigen Theorien widerlegen konnten. Mit akademischer Ruhe und Sicherheit wußte P. Schmidt, der Redakteur des „Anthropos", aus der Fülle seiner fachmännischen Kenntnisse zu schöpfen, um in den anthropologischen und linguistischen Fragen geradezu als Korreferent einzugreifen. Was aber noch erfreulicher wirkte, und was die protestantische Mission nicht aufweisen konnte, war das warme und begeisterte dabei äußerst sachgemäße und formvollendete Eintreten katholischer Laienparlamentarier, wie Erzbergers und Karl Bachems für die Missionssache." Besonders zu begrüßen ist die Stellungnahme des Kongresses gegen den Islam. Selbst Prof. Becker vom Kolonial-Institut, der Vorkämpfer einer islamfreundlichen Haltung der Regierung, stimmte der gegen den Islam gerichteten Resolution zu (vgl. Theol. u. Gl. 1909, 600).[1] Als prak-

[1] In einem Vortrage hat sich Becker nach dem Hamburger Fremdenblatt (Nr. 269 vom 16. Nov. 1910, Beil. 8, S. 33) folgendermaßen geäußert: „Auf dem Kolonialkongreß in Berlin wurde die Araberkultur kritiklos heruntergerissen; das ist ein ganz falsches Beginnen, hervorgerufen durch den Haß der Missionen . . . Entweder sind die orientalischen Völker und Neger entwicklungsfähig, dann entwickeln sie unter dem europäischen Lehrmeister auch ihren Islam, oder sie sind nicht entwicklungsfähig, dann ist es gut, daß nicht auch das Christentum bei ihnen deklassiert." Es braucht hier wohl kaum bemerkt zu werden, daß Becker die dritte Möglichkeit übersieht, daß nämlich, wenn die Neger entwicklungsfähig sind, auch das Christentum unter ihnen zur wirklichen Blüte gelangen kann.

tische Folgerungen aus den Erfahrungen des Kolonialkongresses nennt Prof. Schmidlin: die Notwendigkeit gesteigerten Interesses für unsere Kolonialmissionen besonders unter den Gebildeten, die Mitarbeit unserer heimischen Theologie an der wissenschaftlichen Vertiefung der Missionskenntnis, einheitliches Vorgehen der katholischen Missionare, ireneische Behandlung der protestantischen Missionare. „Bitter klagte mir Missionsinspektor Axenfeld, wie oft die katholische Missionspolemik unnötigerweise verletze, und ich konnte umgekehrt mit mindestens dem gleichen Rechte dasselbe von der protestantischen sagen." Hierzu muß doch bemerkt werden, daß gerade die Missionsblätter der in den deutschen Kolonien wirkenden katholischen Missionsgesellschaften sich der protestantischen Mission gegenüber durchweg sehr zurückhaltend und taktvoll äußern. Die Mahnung ist an eine andere Adresse zu richten.

Einen der wichtigsten Faktoren für die Förderung des heimatlichen Missionswesens, dessen Blüte die notwendige Voraussetzung für den gedeihlichen Fortgang der auswärtigen Missionen ist, bilden die Missionshäuser. In den vergangenen fünfzehn Jahren hat sich die Zahl derselben in so erfreulicher Weise vermehrt, daß dadurch die Anteilnahme mehrerer Länder am Missionswerke hinreichend gesichert erscheint. Auch in den letzten zwei Jahren sind noche inige wichtige Neugründungen zu verzeichnen. So eröffneten i. J. 1909 die Söhne des hlst. Herzens zu Messendorf in Steiermark, die Steyler Missionare in Techny bei Chikago ein Missionshaus. Im Jahre 1910 erfolgten Filialgründungen des Mailänder Missionsseminars zu Monza, der Marianhiller Mission zu Lohr in Unterfranken.

Nachdem im Vorjahre (1909) die Marianhiller Mission ihre Verbindung mit den reformierten Zisterziensern gelöst und sich als eigene Kongregation konstituiert hat, ist ihr die willkommene Möglichkeit freierer Entfaltung und gesteigerter Missionstätigkeit gegeben. Bereits hat sie in Natal die schon bestehende Station St. Augustin übernommen und in **Britisch-Rhodesia**, wo die Jesuiten gegenüber der Übermacht der Protestanten einen schweren Stand haben, die neue Station Triashill gegründet (Vergißmeinnicht 1910, 172. 175). Im übrigen hat leider der Hilferuf des Missionsobern der Jesuiten nach der Mithilfe anderer Genossenschaften keinen Erfolg gehabt, und auch die gesamte katholische Mission in Britisch-Südafrika steht wegen betrübenden Mangels an Kräften in ihrer Entwicklung hinter Ost- und Westafrika immer noch weit zurück.

Aus **Britisch-Somali-Land** kommt die befremdliche Nachricht, daß die katholische Mission genötigt wurde, ihre zwei Stationen Berbera und Schimbiraleh aufzugeben und das britische Gebiet zu verlassen. Die Gründe eines solchen Vorgehens, das man sonst bei England nicht gewohnt ist, sind bislang unaufgeklärt. Bischof Clark beabsichtigte, auf dem angrenzenden abessinischen Boden eine neue Niederlassung anzulegen, aber der Gouverneur gestattete nur den mindestens achtzehnjährigen Katholiken, die Missionare zu begleiten. „Alle, sogar die Muselmänner," berichtet P. Stephan O. Cap. im Echo aus Afrika 1910, 150, „sind sehr erstaunt und bezeigen uns die größte Sympathie. Die englischen Offiziere besonders sind lebhaft berührt und beleidigt, daß die Mission verjagt wird, da man uns nichts vorzuwerfen hat, wie der Gouverneur es selbst eingesteht." Nach achtzehnjähriger mühsamer Pionierarbeit sahen die Kapuziner greifbare Erfolge ihres Wirkens, und nun wird die Mission mit dem Ruin bedroht!

Aus der Oblatenmission in **Nord-Ceylon** (Bistum Jaffna) kann der eingeborene Priester P. Gnana-Pirakaser O. M. I. in den Missions Catholiques 1910, 397, von einer hoffnungsvollen Bewegung unter den brahmanistischen Tamilen melden. Seit mehreren Jahren haben sich in etwa zehn Ortschaften Gruppen von Familien der Kirche angeschlossen und es besteht Aussicht auf noch weitere Bekehrungen. Im laufenden Jahre wurden 100 Personen getauft. Allerdings ist auch das Brahmanentum durch

die Fortschritte des Christentums neu erweckt worden und hat sich zu energischem Widerstande aufgerafft. Einflußreiche Führer sammelten beträchtliche Geldsummen, um christenfeindliche Schriften zu verbreiten und Gegenschulen zu gründen, wodurch tatsächlich bereits zwei katholische Missionsschulen lahmgelegt wurden. Man verschrieb sich sogar einen zum Brahmanismus „bekehrten" Amerikaner, der durch seine Vorträge viele Eingeborene betört und das Bekehrungswerk ungemein erschwert. Leider ist dieser Mann nicht der einzige dieser Art in Indien!

Noch charakteristischer für unsere Zeit jedoch ist, daß der Buddhismus in Europa zur Offensive übergeht und dabei Hilfe und Anklang findet. „Nicht nur Richard Wagner, Arthur Schopenhauer und Ibsen zählen zu den Freunden des Buddhismus, viele Tausende bekennen sich in Europa schon zu Buddha als ihrem Erlöser. Der buddhistische Katechismns des amerikanischen Obersten Olcott ist in mehr als 100000 Exemplaren verbreitet.[1] In Leipzig gibt ein eigener buddhistischer Verlag viele geschickt geschriebene Schriften über den Buddhismus und über Buddhismus und Christentum heraus. „Die Greuel der christlichen Zivilisation", „Das christliche Narrenhaus Europa" sind die charakteristischen Titel zweier solcher Bücher. Das Leipziger buddhistische Missionsinstitut unterhält 11 Reiseprediger für Deutschland!! Ein deutscher Gelehrter, Franz Hartmann, ruft nach elfjährigem Aufenthalt in indischen buddhistischen Klöstern aus: „Heiliger Buddha, wir liegen auch in Deutschland zu deinen Füßen!" In Paris hat ein deutscher Baron 500000 für die buddhistische Propaganda geopfert. Auch andere gebildete Kreise stellen erhebliche Summen für den Buddhismus zur Verfügung. Aber der Buddhismus begnügt sich nicht mit dieser direkten Missionsarbeit. Er benutzt außer den theosophischen Gesellschaften die Tierschutzvereine und den Vegetarismus, um von hier ausgehend die Sympathien vieler zu gewinnen. Eine buddhistische Missionsgesellschaft in Rangoon holt sogar junge Engländer nach Birma, um sie dort zu buddhistischen Priestern zu erziehen. In der Schweiz ist kürzlich ein buddhistisches Kloster eröffnet worden mit Europäern als Mönchen" (Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft 1910, 220).

Wangeroog (Nordsee), Nov. 1910. F. Schwager S. V. D.

[1] Dieser Katechismus ist mit einer raffinierten Geschicklichkeit abgefaßt und geeignet, minder Unterrichtete irrezuführen. Es ist darum an der Zeit, daß unsere volkstümlichen apologetischen Werke die Angriffe auch von dieser Seite mehr berücksichtigen.

Im Kampf um die göttliche Stiftung des Papsttums.

Von Prof. Dr. Alphons Steinmann in Braunsberg.

Im neuen Jahrhundert (1910 Nr. 8—10) hatte der frühere katholische Theologieprofessor Dr. Joseph Schnitzer in München das Kriegsbeil wider die katholische Lehre von der göttlichen Stiftung des Papsttums ausgegraben. „Wenn ich mich entschloß, diesen Artikel in Form einer eigenen Schrift zu veröffentlichen, so bestimmte mich hierzu nicht bloß die rege Nachfrage, die diesen Aufsätzen zuteil ward und wird, sondern vor allem die prinzipielle Erwägung, daß sich gerade an der Frage nach der Stiftung des Primats durch Jesus wie an einem typischen Schulbeispiel zeigen läßt, wie nicht etwa verstockte Herzensbosheit, verblendeter Hochmut oder sonstige Laster und Leidenschaften, sondern ganz einfach die Befolgung bestimmter, von der historischen Wissenschaft geforderter methodischer Grundsätze zu Ergebnissen führt, die zwar das Unglück haben, von den herkömmlichen Anschauungen der offiziellen Dogmatik erheblich abzuweichen, nichtsdestoweniger aber siegreich und unaufhaltsam immer weitere Kreise erobern." Aus dieser prinzipiellen Erwägung ging die Schrift hervor: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung von Dr. Joseph Schnitzer, Professor an der Universität München. Verlag von Lampart & Comp., Augsburg 1910.[1] Das Resultat dieser Schrift faßt ihr Verfasser in die Sätze zusammen: „Wir haben uns die Frage gestellt: „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?" Aus tiefster Überzeugung können wir, müssen wir nun darauf antworten: „Nein, er hat es nicht gestiftet, er hat gar nicht daran gedacht, es zu stiften." (S. 83.) Das ist die Vorgeschichte des Kampfes.

I. Die katholische Gegenwehr und Schnitzers Verteidigung unter formalem Gesichtspunkt.

Natürlich mußte der Fehdehandschuh katholischerseits aufgenommen werden. Schnitzer wundert sich auch gar nicht über die Gegnerschaft, ist vielmehr

[1] Die erwähnte Schrift ist bereits in 3. Auflage erschienen. Mir liegt die 2. Auflage vor. Das mitgeteilte Zitat stammt aus dem Vorwort zur 1. Auflage. Zum Unterschied von der gleich zu nennenden weiteren Schrift Schnitzers bezeichne ich die ersterwähnte mit I, die spätere mit II.

erstaunt, daß sie nicht noch viel stärker und leidenschaftlicher aufgetreten ist.[1] Und mit Recht. Denn niemand wird sich der Empfindung verschließen können, daß Schnitzers Vorgehen in Anbetracht seiner persönlichen Verhältnisse eine Provokation darstellt, daß er mit seiner Schrift geradezu agitatorisch wirkt, daß er einen Gegenstand behandelt, der zu jenen gehört, von denen er selbst sagt: „Mit wenigen Worten sind solche Dinge nicht abzumachen, und zu einer gründlichen Erörterung ist hier nicht der Platz." (II, 61.) Aus diesen Erwägungen heraus versteht man das Wort Tillmanns: „Manchmal ist es mir schwer geworden, ein hartes Wort zu unterdrücken, wenn ich daran dachte, welchen Schaden diese (Schnitzers) Schrift, die so stolz und doch mit so wenig Grund in der Toga wissenschaftlicher Forschung einherschreitet, bei so manchem anrichten kann." Dieses Wort findet sich im Schluß der Broschüre Tillmanns: Jesus und das Papsttum. Eine Antwort auf die Frage: Hat Jesus das Papsttum gestiftet? (Cöln, Bachem.) Tillmann hat sich mit dieser Schrift in die vorderste Reihe der Kämpfer gegen Schnitzer gestellt. Und daß er ein nicht zu unterschätzender Gegner ist, zeigt Schnitzer selbst, indem er seiner neuen Veröffentlichung: Das Papsttum eine Stiftung Jesu? den Untertitel gibt: Eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung Fritz Tillmann gewidmet. Das Ergebnis seiner Ausführungen verkündet Tillmann mit den Worten: „Die Wahrheit über Jesus und das Papsttum hat Schnitzer nicht gesagt."

Wer von beiden hat recht? Das ist die Frage, welche sich der unparteiische Zuschauer beim Kampfe vorlegen muß. Schnitzer hat die Entscheidung der Kritik nicht abgewartet, sondern einen neuen Vorstoß unternommen, um das Urteil zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Er handelt in der Erwägung, daß sein Schweigen nur zu leicht Gegenstand böswilliger Mißdeutung werden könnte; denn er kenne seine Pappenheimer (Vorwort zu II). In vermeintlicher Wahrung berechtigter Interessen flicht er zahlreiche Bemerkungen über seinen Gegner in die Darstellung ein, welche ein ganzes Nationale ergeben. Tillmanns Schrift ist „eine wirkliche Pracht- und Musterleistung dogmatisch-theologischer Befangenheit" (II, 5). Gegen einen Ketzer hält Tillmann alles für erlaubt. „So setzt er sich, wenn er schon den Bären nicht erlegen kann, wenigstens hin, in seinem Felle nach Läuschen zu suchen. Er gefällt sich in dem hochnäsig absprechenden, hämisch nörgelnden Ton, der einem jungen Gelehrten einem älteren Kollegen gegenüber so wunderbar ansteht" (II, 6). Schnitzer ist nämlich 51, Tillmann aber 36 Jahre alt. Tillmann „hat nichts gelernt und nichts vergessen; er besitzt sogar die unglaubliche Naivität, mir zuzumuten, die Eschatologie Jesu mit seiner Gottheit in Einklang zu bringen, — eine Aufgabe, die ich neidlos ihm selbst und der Dogmatik überlasse" (II, 7). Tillmann operiert gegen Schnitzer nicht mit einwandsfreien Mitteln. Er rückt dem „Glauben" Schnitzers auf den Leib (II, 5) und bedauert, daß Schnitzer die Gottheit Christi leugne. „Ob bei diesem tiefsten Bedauern lediglich das zarte Mitgefühl für das bedrohte Heil meiner verstockten Seele das Wort geführt hat, oder ob nicht ein bißchen Falschheit auch mit dabei ist, das Bestreben nämlich, mich seinen Lesern als einen Menschen hinzustellen, der mit dem Christentum völlig gebrochen und

[1] Schnitzer, Das Papsttum eine Stiftung Jesu? Eine erneute dogmengeschichtliche Untersuchung Fritz Tillmann gewidmet. Augsburg, Lampart, 1910, künftig mit II bezeichnet. Siehe hierin S. 1.

sich den Phantasien einer ungläubigen Wissenschaft mit Haut und Haaren verschrieben hat, möge dahingestellt bleiben" (II, 6). Tillmann „verschweigt", daß Jülicher ihm in der Ableugnung der Eschatologie nicht beipflichtet (II, 11). Er erhebt „den ebenso unwahren als unbegründeten Vorwurf, daß ich überwiegend Anhänger der am meisten linksstehenden, rationalistischen Richtung habe zu Wort kommen lassen, was er sich flottweg aus der verneinenden Tendenz, der die Schrift dienen soll, erklärt" (II, 34). In einem Falle verbittet sich Schnitzer „perfide Tillmannsche Verdrehung" (II, 37), im anderen schilt er über eine „einfältige Frage", die Tillmann gestellt habe (II, 38), im dritten nagelt Schnitzer „eine taschenspielerische Leichtigkeit des Beweisverfahrens" von seiten Tillmanns fest (II, 53), im vierten konstatiert er: Tillmann „zimmert sich Windmühlen zurecht, um sie mit kühnem Sancho-Pansa-Ritt und lautem Getöse einrennen zu können, — ein kindisches Vergnügen, das ich weiter nicht stören will" (II, 55), im fünften befindet sich Tillmanns „inquisitorischer Eifer wieder einmal ganz gewaltig auf dem Holzweg" (II, 56), im sechsten legt er das Geständnis ab: „unverfrorener kann man mit der Wahrheit nicht umspringen, als Tillmann es hier, ohne mit einer Wimper zu zucken, sich erlaubt" (II, 61), im siebten muß er es „geradezu als geflissentliche Irreführung unkundiger Leser bezeichnen, wenn man sich gleich Tillmann und P. Kneller S. I. zum Beweise der Echtheit einer dem 1./2. Jahrhundert angehörigen Stelle beharrlich auf Handschriften beruft, die um zwei Jahrhunderte jünger sind" (II, 66), im achten führt Tillmann die von Schnitzer „mitgeteilte Wendung unter Aufgebot höchst überflüssigen Wortschwalls im Zusammenhange" vor (II, 71). Alles zusammenfassend schreibt Schnitzer: „damit beschließe ich meinen Waffengang mit Fritz Tillmann. Die Hiebe, die er geführt hat, haben sich als leere Luftstreiche erwiesen. Seine plumpen Geschosse, nicht dem blanken Arsenale historischer Wissenschaft, sondern dem verrosteten Köcher mittelalterlicher Dogmatik entnommen, ermangeln der Tragkraft und schlagen nicht ein. Auch nicht um Haaresbreite hat er mich aus meiner Stellung zu drängen vermocht. Unerschüttert und, wie ich fest überzeugt bin, unerschütterlich beharre ich nach wie vor bei dem Ergebnis, das ich schon in meiner früheren Schrift ausgesprochen habe: Jesus hat das Papsttum nicht gestiftet; er hat gar nicht daran gedacht, es zu stiften" (II, 73).

Hat Schnitzer mit diesen Ausfällen gegen den Gegner für sich Stimmung gemacht? Über eine ganze Anzahl von Auslassungen, die sich in kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften gegen ihn richteten und sich seiner Meinung nach zu sehr auf dem niedrigen Boden ordinärer Schmähungen und Verunglimpfungen bewegten, ruft er aus: „wer mit Pech umgeht, besudelt sich mit Pech" (II, 2). Spottet seiner selbst und weiß nicht, wie! Doch wir sollen ihm eins zu gute halten. Tillmann hat ihn schwer beleidigt durch die „grobe Ungehörigkeit, um nicht zu sagen Ungezogenheit", die darin liegt, daß er seine Artikel mit dem Satze schließt: „Die Wahrheit über Jesus und das Papsttum hat Schnitzer nicht gesagt." Nun ist doch für jedermann ohne weiteres klar, daß Tillmann mit diesem Satze keineswegs Schnitzers subjektive Wahrheit oder Wahrhaftigkeit in Zweifel ziehen wollte, daß er lediglich die objektive Unrichtigkeit und darum Unwahrheit der Schnitzerschen Ausführungen feststellen wollte. Das ist ein Verfahren, welches sich jeder Publizist gefallen lassen muß und auch gefallen läßt. Dieses rein objektive

Verfahren Tillmanns gibt Schnitzer Veranlassung zu dem schweren Vorwurf: „Ich könnte ja doch auch schreiben: Die Wahrheit über Jesus und das Papsttum hat Tillmann nicht gesagt; er darf sie ja gar nicht sagen." (II, 10 f.) Und wer etwa noch im Zweifel wäre, wie dieses „die Wahrheit nicht sagen dürfen" aufzufassen sei, wird von Schnitzer selbst belehrt. Tillmann hatte in seiner Schrift, die Wiederkunft Christi nach den paulinischen Briefen (Bibl. Studien XIV, 1 u. 2 Freiburg 1909) 58 betont, der Glaube des Paulus, die Wiederkunft Christi noch zu erleben, sei wohl vereinbar mit der Unkenntnis über den Tag und die Stunde, hingegen hatte er es abgelehnt, dem Herrn die Erwartung des baldigen Endes, aber Unkenntnis über das genauere Datum zuzuschreiben. Daß beides nebeneinander bestehen könnte, vermag er nicht einzusehen. Demgegenüber erklärt Schnitzer: „Tillmann würde es ohne Zweifel auch jetzt einsehen. Aber er darf ja nicht, der arme Mann! Der Hl. Vater hat es verboten!" (II, 24.) Damit vergleiche man die tief verletzende Frage Schnitzers: „Läuft denn nicht schließlich alle katholisch-theologische Arbeit auf eine mehr oder minder geschickte Apologetik hinaus, die durch Dick und Dünn alles verteidigt, verteidigen muß, was eine oberste, nicht wissenschaftlichen Gründen, sondern kirchlich-hierarchischen Erwägungen dienstbare Instanz verfügt, und daher ebenso ernsthaft das Gegenteil lehren würde, wenn es die Kirche verfügt hätte oder später etwa verfügen würde?" (II, 8.) Ich denke, hiernach wird sich der Leser selbst das Urteil bilden können, auf welcher Seite die gerügte „grobe Ungehörigkeit, um nicht zu sagen Ungezogenheit" liegt. Mit den Anwürfen Schnitzers gegen Papst und Kirche haben wir uns bereits der prinzipiellen Seite des Kampfes genähert. Über sie einige Worte.

II. Die prinzipielle Seite des vorwürfigen Problems.

Schnitzer selbst hebt diese Seite unserer Frage recht deutlich hervor. Zwischen ihm und den katholischen Theologen gebe es keine Verständigung. „Denn eben diese grundsätzliche Verschiedenheit der Betrachtungsweise, nicht etwa nur der eine oder andere Streitpunkt, scheidet uns weit voneinander. Um es gleich zu sagen: wir verstehen uns nicht und können und werden uns wohl niemals verstehen. Wir sprechen verschiedene Sprachen, leben in verschiedenen Welten. Wo ich gut deutsch rede, reden sie mittelalterlich-lateinisch; wo ich mich auf festem historischen Boden bewege, schreien sie ängstlich nach dem Dogma. Daher vertauschen sie unaufhörlich die historischen mit dogmatischen Maßstäben; daher verfängt auch die Berufung auf die klarsten Aussprüche Jesu bei ihnen nichts. Denn sofort sind sie mit der Behauptung bei der Hand, diese Aussprüche müsse man eben nicht so wie sie lauten, sondern ganz anders verstehen und dieses ganz andere, einzig richtige Verständnis erlange man eben nur, wenn man — von der Dogmatik ausgehe. Und im gleichen Atemzug werfen sie mir vor, meine Schrift „wimmele von Voraussetzungen". „Sie selbst sind natürlich von keinerlei Voraussetzung angekränkelt" (II, 5). Es wird sich Gelegenheit bieten, an Beispielen zu zeigen, was es mit der Vertauschung der historischen und dogmatischen Maßstäbe, sowie mit der Auslegung der „klarsten Aussprüche Jesu" auf sich hat. Hier interessiert uns nur, wie denn Schnitzer an seine Arbeit herangegangen ist. Unbeeinflußt vom Dogma sei es für den Historiker ganz selbstverständlich, mit dem natürlichen Tode eines Menschen als dem Abschlusse

seiner geschichtlichen Wirksamkeit zu rechnen und ein Wesen zu ignorieren, „das ißt und trinkt und sich berühren läßt und dann wieder wie ein Phantom verschwunden ist" (II, 9). So unterscheide man auch reinlich zwischen dem Buddha der Geschichte und dem Buddha der Dogmatik. Gewiß, das Dogma von der Gottheit Christi besteht. Aber dieses Dogma erträgt wie die unumstößlichsten Glaubenswahrheiten sehr wohl den methodischen Zweifel, die Frage nach dem Wie und Warum. Schnitzer will mit dem historischen Jesus rechnen, von dem erhöhten aber nichts wissen. Allein dieselben Quellen, die er für jenen anspricht, fließen auch für diesen. Die paar Profanschriftsteller, welche der historischen Existenz Jesu Erwähnung tun, lassen sich an den Fingern abzählen. Warum also dies zweierlei Maß? Der Hinweis auf Buddha ist völlig verfehlt. Ein Buddhaleben aus nur annähernd so alter Zeit wie die war, in welcher ihr Held lebte, existiert gar nicht. Freilich nehmen wir zum Erweise der Gottheit Christi auch die von ihm gewirkten Wunder in Anspruch. Und da ruft Schnitzer aus: „Wehe der Gottheit Christi, wenn sie sich auf „Wunder" angewiesen sieht, wie sie vor und nach ihm zahllos gewirkt wurden!" (II, 9.) Es sollte Schnitzer schwer werden, zahllose Wunder nach der Art jener, welche das ganze Leben des Herrn auszeichnen, namhaft zu machen. Den Jüngern und den Getreuen ist Jesus Gottes Sohn gewesen, weil er Taten vollbrachte, die kein anderer vollbringen konnte.

Nach der letzten Probe aus Schnitzers Schrift kann seine Forderung nicht mehr überraschen: „entschiedene, fast möchte ich sagen rücksichtslose, Geltendmachung seiner (Jesu) vollen Menschlichkeit. Denn je mehr Christus von den Dogmatikern aus der Sphäre des Gemeinmenschlichen hinausgehoben und mit dem magischen Zaubermantel des Wunderbaren und Übernatürlichen bekleidet oder vielmehr verhüllt wird, um so unfaßbarer und gespenstischer wird er, und um so leichteres Spiel haben Männer wie Drews, Kalthoff, Robertson, die historische Existenz Jesu völlig in Abrede zu stellen. Somit arbeiten gerade die kirchlichsten Dogmatiker, Apologeten und Exegeten den unkirchlichsten Christusleugnern am kräftigsten in die Hände, ohne zu bedenken, daß Christus als Gott Christus den Menschen zur Voraussetzung hat, und daß das nizänische Dogma in dem Augenblicke allen Halt und Sinn verliert, in welchem Drews den Propheten aus Nazareth aus dem Buche der Geschichte getilgt hat." (II, 9 f.) Umgekehrt wird ein Schuh daraus. Weil man die Wunder- und Großtaten des Herrn leugnet, seine Auferstehung in Zweifel zieht, unterminiert man die ganze Persönlichkeit Jesu. Dieselben Quellen, wiederhole ich, welche von dem Wundertäter reden, reden auch von dem Menschensohn. Sind ihre Wunderberichte unecht, warum sollen ihre übrigen Erzählungen Anspruch auf Echtheit besitzen? Das ist die reine Konsequenz. Bricht man das Fundament der Christuskirche aus, so muß naturgemäß der ganze Bau zusammenfallen. Nicht die katholische Dogmatik, Apologetik und Exegese trägt die Schuld an den Verirrungen der erwähnten Männer, zum großen Teil liegt sie an der mehr als stiefmütterlichen Behandlung, welche von seiten der offenbarungsgläubigen Wissenschaft der vergleichenden Religionsgeschichte zuteil wird. Und diese hinwiederum hat mit der historischen Existenz Jesu um so leichteres Spiel, als ein Teil der Theologie ihr Vorspann leistet in der Negierung der Gottheit Christi.

Zum Schluß seiner prinzipiellen Erörterung proklamiert Schnitzer reinliche

und saubere Trennung des Wissensgebietes vom Glaubensbereich. „Nur daß Jesus Mensch war, daß er lebte, lehrte und den schmählichen Kreuzestod starb, können wir wissen; daß er am dritten Tag auferstand, später gen Himmel fuhr und nun zur Rechten des Vaters sitzt, können wir nicht wissen, sondern nur glauben. Nicht die Auferstehung selbst ist Tatsache, sondern nur der Glaube der Jünger an die Auferstehung, und das ist ein großer Unterschied" (II, 10). Diese Scheidung von Glauben und Wissen ist für jeden Katholiken unannehmbar, denn sie läuft auf dasselbe hinaus, was Jakobi in der Aufklärungszeit von sich sagte, er sei mit dem Herzen ein Christ, mit dem Kopfe ein Heide. Die reinliche und saubere Trennung des Glaubens vom Wissen würde dazu führen, daß man die Glaubenslehren nicht mehr als Wahrheiten schätzt, „sondern als Annahmen der Phantasie oder des Gemütes, die praktisch wertvoll, aber wissenschaftlich unhaltbar sind."[1] Im übrigen zeigt das von Schnitzer angezogene Beispiel von der Auferstehung recht handgreiflich, was es mit der berühmten Unterscheidung auf sich hat. Schnitzer weiß, daß Jesus Mensch war, lehrte und starb, aber er weiß nicht, daß er auferstand. Stützt sich das erste auf die heiligen Urkunden, worauf ruht das zweite? Nur der Glaube der Jünger an die Auferstehung soll Tatsache sein, nicht die Auferstehung selbst. Worauf ruhte aber der Glaube der Jünger? Zweifellos auf der Tatsache des leeren Grabes und auf persönlichen Erfahrungen. So war dieser Glaube denn doch ein Wissen.[2] Und wir wollten die Unterscheidung wagen: Nicht die Auferstehung selbst ist Tatsache, sondern nur der Glaube der Jünger an die Auferstehung? Weil auf katholischer Seite die Schnitzersche Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen unmöglich ist, so hat Tillmann keineswegs Schnitzer verketzert, indem er nach seiner religiösen Überzeugung fragte, „die das stille Heiligtum seines Herzens" bildet. Denn es galt, katholischen Lesern zu zeigen, was sie von ihrem Standpunkte aus von Schnitzer zu halten haben, der sich selbst noch nicht ausdrücklich von der katholischen Kirche getrennt hat. Sobald Schnitzer keinen Zweifel mehr darüber läßt, daß er sich selbst nicht mehr zur Kirche rechnet, mit anderen Worten, sobald eben damit jede Gefahr der Irreführung für den katholischen Leserkreis durch Schnitzer selbst beseitigt ist, wird das stille Heiligtum seines Herzens von katholischer Seite nicht mehr angetastet werden.

Allerdings will Schnitzer von einer Gefahr und einem Schaden, den er mit seiner Schrift anrichte, nichts wissen. „Als ob die Wahrheit, in deren Dienst meine Schrift steht, jemand anderen schaden könnte denn Leuten, die sich in angeborener Bescheidenheit mit Kirche und Katholizismus verwechseln!" (II, 6.) Schnitzer verkennt augenscheinlich die Relativität unserer Erkenntnisse. Er nimmt für sich eben jene Unfehlbarkeit in Anspruch, die er dem Papst bestreitet. Täte er das nicht, so würde er doch wohl Bedenken tragen, einem seiner großen Mehrzahl nach unkundigen Leserkreise das Fundament zu erschüttern, auf dem der katholische Glaube ruht. Man wende nicht ein, es handle sich bloß um die Lehre von der Kirche. Das, was Schnitzer bekämpft, ist Dogma. Stürzt dieses, so fällt das ganze kirchliche Lehrgebäude. Das ist nun einmal

[1] Siehe Mausbach, Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung (Apologetische Tagesfragen Nr. 1)5–7. M.-Gladbach 1908, 6.

[2] Vgl. dazu Shaw, The visibility of our Lord's resurrection body (The Expository Times XXI [1909 10] 544–547).

die unerbittliche Konsequenz. Und Schnitzer selbst wird sich nicht verhehlen, daß der Zweifel, den er in diesem einen Punkte in die Herzen seiner Leser gesenkt hat, weiter fressen wird. Der Stein, welcher vom Berge rollt, reißt andere mit sich und zerschlägt schließlich alles, was ihm im Wege steht.

Noch eines Vorwurfes muß ich Erwähnung tun, welchen Schnitzer gegen katholische Gelehrte erhebt. „Im engen Käfig kirchlicher Entscheidungen" dürfen sie „immer nur von einem Stäbchen zum anderen hüpfen, ängstlich besorgt, sich nicht etwa durch eine allzuraſche Bewegung den Kopf an ihren unnachgiebigen Gittern einzustoßen".[1] (II, 7 f.) Was Schnitzer hier tadelt, ist das angebliche Fehlen der Lehr- und Forschungsfreiheit. Daß unsere Erkenntnisse nur relativ sind und daß gerade deswegen die Existenz einer unfehlbaren Lehrautorität, menschlich gesprochen, von größtem Vorteil ist, wird niemand leugnen können. Zudem handelt es sich auf dem Gebiete der Theologie um die höchsten Dinge, die es gibt. Wird nun aber der Wanderer im Hochgebirge Verbote und Strafandrohungen an abschüssigen Stellen als lästigen Zwang empfinden? Gewiß, es gibt eine Anzahl von Entscheidungen, denen kein unfehlbarer Charakter eignet, und die gleichwohl für den katholischen Forscher bindend sein wollen, Entscheidungen, die vielleicht gemildert werden oder deren Nichtbefolgung später einmal toleriert wird. Bleiben wir beim Bilde! Auch der Wanderer im Hochgebirge läßt sich von Warnungstafeln und Wegemarkierungen ohne Murren leiten. Wohl möglich, daß auch hier die eine oder andere Warnungstafel verschwindet, sobald sich die Befürchtungen für das allgemeine Wohl als gegenstandslos erwiesen haben. Man sieht, unter verschiedenem Gesichtspunkt erhält die Sache ein anderes Aussehen. Und darum ist es nur ein allzu wohlfeiles Vergnügen, durch einseitige Bemerkungen die ganze Lehrorganisation der katholischen Kirche verächtlich zu machen.

III. Die Streitpunkte Schnitzers.

1. Jesus und die Eschatologie. Die Bedeutung der Fragestellung hat Schnitzer mit folgenden Worten festgestellt: „Wenn Jesus wirklich von der unmittelbaren Nähe der messianischen Herrschaft und seiner eigenen Ankunft zur Aufrichtung derselben, seiner Parusie, lebhaft durchdrungen war, wenn sein Blick nicht in ferne Jahrhunderte schweifte, sondern vom engen Horizont einer vielleicht schon in kürzester Frist hereinbrechenden Katastrophe begrenzt war, so kann er an die Stiftung eines neuen religiösen Verbandes mit einer rechtlichen, die Stürme der Zeiten überdauernden Organisation nicht wohl gedacht haben" (I, 24). Demgegenüber hatte es sich Tillmann zur Aufgabe gemacht, die nichteschatologische Stimmung Jesu zu erweisen. S. 24 konnte er eine Anzahl diesbezüglicher Thesen aufstellen, denen Schnitzer eine ganze Reihe von Antithesen entgegenhält (II, 33). Diesen Antithesen ist eine lange Auseinandersetzung mit Tillmann vorausgegangen. Wiederum handelt es sich für uns darum, objektiv Rede und Widerrede zu prüfen.

Schnitzer wirft Tillmann zunächst ein unvollständiges Zitat aus Jülicher, Die Religion Jesu und die Anfänge des Christentums bis zum Nicänum

[1] Das Bild vom Käfig und Gitter hat, so geschmacklos es auch ist, ein katholischer Philosoph, Stölzle in Würzburg geprägt, der dieserhalb von Schell, Apologie des Christentums I Religion und Offenbarung.[2] Paderborn 1902 X eine ebenso sachliche wie berechtigte Kritik erfuhr.

(Kultur der Gegenwart IV, 1[2] Berlin und Leipzig 1909 42–131) vor. Er verschweige seinen Lesern, daß Jülicher keineswegs die Eschatologie in der Lehre Jesu leugne. Richtig ist, daß Jülicher Jesu nicht die Voraussicht zuschreibt, nach ihm werde sich eine christliche Kirche durch viele Jahrhunderte entwickeln, aber ebenso richtig ist, daß Jülicher die Überspannung des eschatologischen Moments, wie sie Schnitzer II, 13 vertritt, in aller Form verwirft. Schnitzer zitiert aus Jülicher: „Auch wenn Jesus vorausgesehen hätte, was er nicht voraussah,[1] daß nach ihm eine christliche Kirche durch viele Jahrhunderte sich entwickeln werde, . . . konnte er nichts Besseres bieten, als was er der Jüngergemeinde geboten hat." Indes fährt Jülicher fort: „von deren Mehrheit er (Mark. 9, 1) annahm, sie würden den Tod nicht schmecken, bis sie das Reich Gottes gesehen hätten, gekommen in Macht. Darin liegt der beste Beweis dafür, wie wenig von eschatologischer Schwärmerei sein Denken beherrscht wurde."[2] Man sollte wohl meinen, Tillmann habe mit Recht Jülicher gegen Schnitzer ins Feld geführt und der Vorwurf einer gänzlichen Verschweigung treffe nicht ihn, sondern den, der ihn erhob. Es ist eben, wie das Zitat aus Jülicher beweist, auf seiten unserer Kritiker zweierlei, ob Jesus das Weltende nahe geglaubt hat und ob dieser Glaube seiner Lehre den Stempel aufgedrückt hat. Betonen sie auch das erste, so negieren sie doch das zweite. Und darum hat Tillmann wiederum auch kritische Stimmen auf seiner Seite, wenn er schreibt: „Die Predigt Jesu steht in ihrem Wesen und Kern über aller Eschatologie und ist religiös, nicht eschatologisch gestimmt" (24). Daß Tillmann gar nicht daran denkt, jeden eschatologischen Zug aus der Lehre Jesu zu eliminieren, geht schon aus der Formulierung seines Satzes hervor, der Wesen und Kern behandelt. Sonach stellt Tillmann genau so wie Jülicher in Abrede, daß Jesu Denken und Lehre von eschatologischen Gesichtspunkten beherrscht gewesen sei. Ich glaube kaum, daß Tillmann gegen die Jülichersche Auffassung Bedenken geltend macht: „indem Jesus nie unterläßt, daran zu erinnern, daß ja noch heute Nacht Gott jedem von uns seine Seele abfordern kann, hat er den Ernst des „Nur nicht zu spät" eindringlicher markiert, als bestimmte Ankündigungen der Abrechnung für irgendeinen, immer noch Aufschub gestattenden Termin es je vermöchten."[3] Nennt man das nun religiöse oder eschatologische Stimmung?

Schnitzer erhebt gegen den Satz Tillmanns: „Schnitzer hat weder aus der Gesamtanschauung des Herrn heraus noch aus einzelnen Worten der Predigt desselben seine These, als habe Jesus das nahe Weltende erwartet, beweisen können. Er hat vielmehr die Tatsache gänzlich unberücksichtigt gelassen, daß Jesus eine Kundgabe des Zeitpunktes seiner Wiederkunft ausdrücklich abgelehnt hat" (24) entschiedenen und schroffen Protest (II, 12 f.). Indes wird man sich auch hier durch die leidenschaftliche Sprache nicht beirren lassen dürfen. Die Stellen, welche Schnitzer I, 26 ff. vorbrachte und II, 25 f. wiederholt, hat Tillmann sämtlich berücksichtigt (20 ff. 70. Anm. 13–16), und wenn er nun trotzdem zu der Schnitzer unbequemen Feststellung kommt,

[1] II. 11. die Sperrung rührt von Schnitzer, nicht von Jülicher her, wie Sch. aber auch ausdrücklich betont.

[2] Jülicher a. a. O. 62. Der Satz ist von mir unterstrichen.

[3] Jülicher a. a. O. 61 f. Mehr beweisen auch die Ausführungen Schnitzers II, 18–20 29 f. nicht.

so hätte eine Nachprüfung seines Materials von seiten Schnitzers erfolgen müssen. Gewiß hat Schnitzer den Ausspruch des Herrn: Über jenen Tag aber oder die Stunde weiß niemand etwas, weder die Engel im Himmel noch der Sohn, außer der Vater (Mark. 13, 32), an der Spitze der übrigen Stellen mitgeteilt (I, 26). Ich sage mitgeteilt, weil ich eine Würdigung dieses höchst bedeutsamen Ausspruches ebensosehr vermisse wie eine Auseinandersetzung mit der eschatologischen Rede Mark. 13, mit dem Worte Joh. 16, 23 und Apg. 1, 7. Und doch wäre eine bis ins Kleinste gehende Auseinandersetzung mit diesen Stellen vonnöten gewesen. Denn gerade diese Stellen haben mich in dem Urteile bestärkt: „Einer, der so spricht, kann nicht an das baldige Weltende gedacht, geschweige denn davon gepredigt haben."[1] Würde Schnitzer gerade die eschatologischen Reden Jesu genau geprüft haben, so hätte er erkennen müssen, daß Jesus nicht etwa nur „die Kenntnis des Tages und der Stunde, der Zeiten und Fristen, d. h. des genauen Jahres-, Monats- und Tagesdatums der Katastrophe" (II, 23) ablehnt, sondern überhaupt jede Auskunft über den Zeitpunkt des Weltendes verweigert. Eine kurze Skizzierung der Rede Mark. 13 wird das sofort erweisen.[2]

Der bewundernde Ausruf einer der Jünger über den Tempel: Welche Steine und welches Bauwerk! gab dem Herrn Veranlassung zu dem Worte, kein Stein wird auf dem andern bleiben. Dieses Wort hat naturgemäß die denkbar größte Unruhe unter den Jüngern hervorgerufen. Daher ihre Frage: Wann wird das sein und was für ein Zeichen erfolgt, wenn dieses alles mitvollendet werden wird? Der letzte Teil der Frage kann sich nur auf das Weltende beziehen, das mit der Zerstörung des Tempels in der Vorstellung der Jünger unlöslich verbunden ist. So erhalten die beiden Fragen folgenden Sinn: 1. Wann findet die Zerstörung des Tempels statt? 2. Welches Zeichen verkündet den gleichzeitigen Untergang der Welt? Auf beide Fragen geht der Herr ein. Die Jünger haben sich nach dem Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels erkundigt. Darauf antwortet Jesus mit einer Warnung vor Irr- und Schwarmgeistern sowie mit der Mahnung, sich durch Kriegslärm und Kriegsgerüchte nicht schrecken zu lassen. Weil die Jünger das Ende des Tempels mit dem Ende der Welt identifizierten, so tritt Jesus dieser irrigen Auffassung von der Gleichzeitigkeit beider Geschehnisse entgegen: Aber noch nicht das Ende. Wie eine Zwischenbemerkung sieht dieser Satz aus, denn das folgende paßt nur zur Mahnung, nicht zu erschrecken: Es wird nämlich ein Volk wider das andere aufstehen usw. Indem Jesus den Getreuen alles vorhersagt, nimmt er dem Grausigen das Grausigste. Aber das, was er vorhersagt, ist der Anfang der Wehen.

Zum Verständnis dieses Ausdrucks müssen wir uns an die idealistisch-universale Gestalt der Messiaserwartung erinnern. Hier prävaliert ohne Zweifel der Gedanke an die bevorstehende Veränderung der Welten. Und diese hat den weiteren an die sogenannten messianischen Wehen ausgelöst. Wenn nämlich die jetzige Welt aufhört und eine neue geboren wird,

[1] Siehe meine Aufsätze: Die Parusie Christi in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania 1909 281–286 291–295.

[2] Vgl. dazu mein Referat über Klostermanns Kommentar zu Markus und Matthäus, Lit. Rundschau XXXVI (1910) 527–529.

so treten Todesängste auf der einen, Geburtswehen auf der anderen Seite ein. Der Messias tritt auf, um die Welt zu verändern. Sie soll aus dem Zustande der Gottfeindlichkeit in den Zustand der Gottfreundschaft versetzt werden. Das geht aber nicht von heute auf morgen. Der Gottfeind muß sterben und der Gottfreund geboren werden. Diese Geburt der neuen Welt, welche der Messias vollzieht, ist eine schwere und ängstliche. Und dieses Schwere und Ängstliche wird nun unter dem Bilde der natürlichen Geburt mit dem Ausdruck: messianische Wehen bezeichnet. Wenn also der Herr selbst die Zerstörung Jerusalems, und was ihr vorausging, als den Anfang der Wehen bezeichnet, so lehrt dieses Wort, daß die Geburt der neuen Welt noch lange nicht vollzogen ist. Und wenn wir fragen: wann wird sie vollzogen sein? so kann die Antwort nur lauten: am Ende der Zeiten, wenn Jesus wiederkommt. Bis dahin haben wir die messianischen Wehen auszudehnen. Nun sieht der Herr seine Jünger vor sich, die in diesen Wehen eine Rolle spielen. Darum die Mahnung: Habet acht auf euch! Sie werden viel Ungemach erdulden. Wieder folgt ein Zwischensatz: Und bei allen Völkern muß zuerst das Evangelium gepredigt werden. Abermals soll die Vorstellung ausgeschlossen werden, als sei nun das Ende da. Man hat diesen Satz gern streichen wollen. Indes war das Wort von der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern den alten Christen ganz in Fleisch und Blut übergegangen. Und wenn Paulus trotz Kenntnis dieses Wortes an das baldige Weltende geglaubt hat, so gilt zu beachten, daß er die ganze bekannte Welt missioniert hatte oder damit rechnen konnte, mit der Mission in absehbarer Zeit zu Ende zu kommen. War aber die Mission vollbracht, so stand dem Kommen des Herrn nichts mehr im Wege. Noch hat Jesus den Blick auf seine Jünger gerichtet. Es folgen Verhaltungsmaßregeln für ihre Verhöre vor dem Richter. Dann gleitet das Auge des Redenden auf die Christengemeinde. Und die Perspektive ist nicht tröstlich. Der eine Bruder wird gläubig, der andere bleibt ungläubig. Dasselbe tritt ein bei Vater und Kind, bei Kindern und Eltern. Es erwacht der religiöse jüdische oder heidnische Fanatismus. Und dieser schont nicht einmal die Bande des Blutes. So spielen sich Greuelszenen ab. Wer aber bis zuletzt besteht, wer sich durch alles dieses nicht irre machen läßt, der wird gerettet werden, d. h. die Seligkeit erlangen. Die Christen leiden, aber auch den Juden naht das Verhängnis. So hängt alles in der Rede eng zusammen und steuert auf den jetzt folgenden Hauptpunkt los. Im Anschluß an die danielische Redeweise folgt die Weisſagung vom Untergang der hl. Stadt. Und im Lichte der Weisſagung soll der Leser des Propheten aufmerken. Mit der eindringlichen Mahnung: Ihr aber gebet acht! Ich habe euch alles vorausgesagt, schließt die Rede ab.

Auf ein Neues kommt Jesus zu sprechen. Die Neugier nach dem Zeitpunkt der Zerstörung des Tempels ist befriedigt. Es bleibt noch übrig, die Frage nach dem Weltende zu beantworten. „Aber in jenen Tagen nach jener Bedrängnis wird sich die Sonne verfinstern, und der Mond wird seinen Schein nicht geben.“ Damit wird die Schilderung des Weltendes eingeleitet. Aus der Zeitangabe folgt nur, daß die neue Not zeitlich hinter der früheren liegt. Der Ausdruck ist ganz unbestimmt. Zwar hat Matthäus 24, 29 ein „sogleich“, als ob die neue Not unmittelbar auf die vorhergehende folgen sollte. Aber dieses Wort „sogleich“ ist ein

so beliebtes Flickwort in der neutestamentlichen Gräzität, daß man darauf kein Gewicht zu legen hat. Und wenn man es doch täte, müßte man sich gegenwärtig halten, daß bei dem Apokalyptiker die Grenzen von Gegenwart und Zukunft flüssig sind. Die Zeiten erfahren eine starke Annäherung.[1] Endlich aber gilt zu beachten, daß Jesus sowohl bei Markus als auch bei Matthäus Verwahrung dagegen einlegt, als sei mit dem Ende Jerusalems bereits das Weltende gegeben (Matth. 24, 6.). Somit wird es sein Bewenden dabei haben: die künftige Not liegt zeitlich hinter der bereits geschilderten, aber wir wissen nicht, wieviel.

Nachdem sich Jesus über das Weltende ausgesprochen hat, zieht er den Feigenbaum zum Vergleich heran. Wenn sein Zweig weich wird vom quellenden Saft und Blätter treibt, dann steht der Sommer vor der Tür. So sollen die Jünger an den Vorzeichen erkennen, daß das Verhängnis nahe ist. Die Worte sind nicht eindeutig. Handelt es sich um das zuletzt besprochene Weltende oder um die Zerstörung Jerusalems? Fast hat es den Anschein, als bezögen sie sich auf das erste, und doch kann es nicht sein. Denn nicht nur hat Jesus gesagt, daß zwischen Tempelzerstörung und Weltende ein Intervallum liege, sondern er stellt auch bald darauf sein eigenes menschliches Nichtwissen fest. Hier hilft die Bemerkung Schnitzers, Jesus wisse wohl die Nähe, aber nicht das ganz genaue Datum der Katastrophe, keinen Schritt weiter. Mußten wir aus den Herrnworten den zwingenden Schluß ziehen, die zweite Not liege hinter der ersten, aber das Wieviel sei nicht im geringsten angedeutet, so eröffnet sich eben damit und zumal in Verbindung mit der von Jesus selbst ausgesprochenen Unkenntnis ein Blick in unschätzbare, weil unberechenbare Weiten. Wollte Jesus den Blick verengen, so hätte er sich nicht damit begnügen können, die Gleichzeitigkeit der Tempelkatastrophe mit der Weltkatastrophe zu negieren. Indem er sich aber tatsächlich damit begnügt, hat er sein Wort illustriert, wonach er nichts vom Zeitpunkte der großen Not weiß, nichts von ihrer Nähe, nichts von ihrer Ferne und erst recht nichts von ihrem Datum, also rein gar nichts.[2] Und darum erledigt sich die Frage Schnitzers: „Wenn der Arzt die Katastrophe, die den Kranken bedroht, nicht auf die Sekunde vorhersagen kann, folgt daraus etwa, daß er überhaupt keine Aufklärung geben und nicht vielmehr mit ziemlicher Sicherheit angeben kann, im Laufe eines Monats, einer Woche, jedenfalls sehr bald werde sie eintreten" (II, 23 f.) von selbst. Die Unkenntnis Jesu verbietet wiederum, das „sogleich" des Matthäus zu betonen, sie gebietet anderseits aber auch, den Zusammenhang nicht aus dem Auge zu verlieren. Dieser ist folgender: Wann findet die Zerstörung des Tempels statt, welches Zeichen verkündet den gleichzeitigen Untergang der Welt? fragen die Jünger. Die Antwort Jesu lautet: Kriegslärm und Kriegsgerüchte sowie der Greuel an heiliger Stätte sind Vorboten

[1] Siehe Gardner, The present and the future kingdom in the gospels (The Expository Times XXI [1909 10] 537): Jesus was a prophet; and to the Jewish prophets the future and the present were inextricably mingled. Through the present they saw the future, and the future lay already determined beneath the surface of the present.

[2] Siehe hierzu Plummer, The critness of the four gospels to the doctrine of a future state (The Expository Times XXII [1910/11] 56): Christ had expressly said that He Himself did not know the date of that day, and therefore He cannot have given any intimation of the date, least of all an intimation of a date that was false.

für das erste. Aber noch ist das Ende nicht da. Es kommt später. Die Sonne verfinstert sich usw. Selbstverständlich sind die Apostel in große Bestürzung geraten. Aber der Heiland nimmt von allen seinen Worten nichts zurück. Er bekräftigt sie vielmehr. Bei dieser Bekräftigung erwarten wir, ein doppeltes zu hören. Einmal hat Jesus vom Untergang Jerusalems gesprochen und sodann vom Weltende. Naturgemäß wird er auf das zuerst Erwähnte als das Näherliegende besonders noch einmal zu sprechen kommen. So beginnt er mit dem Gleichnis vom Feigenbaum. Wie die Jünger an dem Grünen des Feigenbaumes den Eintritt des Sommers merken können, so sollen sie an dem Eintritt der Vorzeichen: Kriegslärm in der Nähe, Kriegsgerüchte aus der Ferne, Greuel der Verwüstung an heiliger Stätte die Nähe des Untergangs der heiligen Stadt erkennen. Damit verliert das Wort von den Zeitgenossen Jesu, welche jene Katastrophe erleben werden, alles Befremdliche.[1] Da anderseits in dem Gerichte über die heilige Stadt Gottes Macht offenbar wird, so läßt sich damit Mark. 9, 1 in Einklang bringen.

Aus dem Vorstehenden wird soviel hervorgehen, daß Jesus in der Tat jede Auskunft über den schrecklichen Tag des Weltendes abgelehnt hat, einerlei, wie man sich auch sonst zu der skizzierten Rede stellt. Haben die Apostel die Zerstörung Sions und seines Heiligtumes, wie aus dem Wortlaut der Fragestellung mit zwingender Notwendigkeit hervorgeht, mit dem Weltende zusammengelegt, und hat Jesus, wie ebenfalls aus seinen Zwischenbemerkungen und der deutlichen Trennung dieser Not von einer späteren hervorgeht, diese Gleichzeitigkeit verneint, so ist ganz offenbar, daß das Wort von der Unkenntnis des Tages und der Stunde nicht etwa bloß das Nichtwissen des genauen Kalenderdatums anzeigt, sondern überhaupt jede Andeutung eines bestimmten Termines ausschließt. So sind es denn nicht dogmatische Erwägungen, „die der Anerkennung der Vorherverkündigung der unmittelbaren Nähe des Endgerichtes durch Jesus im Wege stehen“ (II, 25), sondern es sind historische Erwägungen, die das Dogma stützen. Damit fallen zugleich die oben angeführten Bemerkungen Schnitzers, als dürfe Tillmann nicht einsehen, daß sich die Unkenntnis Jesu über das Kalenderdatum sehr wohl mit seiner Erwartung des baldigen Weltendes vertrüge, in sich selbst zusammen. Aber noch mehr! Befinden wir uns trotz Schnitzer auf sicherem Boden mit der Wertung des Herrnwortes, das zudem nicht einmal vereinzelt dasteht, dann tritt der methodische Grundsatz in Geltung, „daß von den klaren Stellen aus das Licht auf die weniger klaren fällt, daß aber diese letzteren nicht benutzt werden dürfen, um die Durchsichtigkeit der ersteren zu verdunkeln“.[2] Und von diesem allgemein gültigen Grundsatze aus ist die Erklärung, welche Tillmann den von Schnitzer II, 25 f. aufgeführten Stellen gibt 22 f., 70 Anm. 13–16 weit mehr im Recht als jene andere, der zufolge Jesus mehrfach sich selbst widersprechen müßte.

Da die Eschatologie Jesu „für seine Lehre im allgemeinen wie für die besondere Frage nach der Stiftung des Papsttums von größter Bedeutung ist“ (II, 13), so verstehen wir unschwer, warum Schnitzer à tout prix end-

[1] Nur nebenbei erwähne ich die Broschüre von Wieland, Hat Jesus geirrt? Ein Lösungsversuch zur Parusiefrage. Dillingen 1910. Sie ist gut gemeint, aber nicht ausreichend.

[2] Siehe Tillmann, Wiederkunft Christi 47.

zeitliches Denken und Fühlen beim Herrn nachzuweisen sich bemüht. Darum muß auch die Predigt vom Gottesreich oder Himmelreich eschatologischer Natur sein. Dieser Begriff ist „der Sprach- und Anschauungswelt des gleichzeitigen Judentums entnommen" (II, 13). Hierauf geht im folgenden Schnitzer ein. In kurzen Zügen schildert er die realistisch-nationale und die idealistisch-universale Messiaserwartung der Juden. Diese ist in letzter Konsequenz eschatologisch. Aber diese Konsequenz entzog sich dem Bewußtsein. „Man blieb mit seinen Hoffnungen tatsächlich auf dieser Erde und in der Sphäre dieses Äons. Und wenn man an jenen Äon dachte, so verlegte man zwischen diesen und jenen Äon das messianische Zwischenreich und blieb mit seinen Gedanken an diesem haften."[1] Im Vergleich zu den Trägern der ersterwähnten Erwartung, in welcher der große Held dominierte, der Israels Glanz von neuem erstrahlen läßt, sind die der idealistisch universalen Hoffnung nur wenig zahlreich. Schnitzer sagt selbst: „Wohl denkt sich die große Masse des jüdischen Volkes diese Herrschaft der Endzeit noch immer politisch, jüdisch-national" (II, 14). „Herrschaft der Endzeit" ist ein sehr erläuterungsbedürftiger Begriff. Die letzten Tage oder das Ende der Tage sind für die große Masse die ganze messianische Weltperiode, auf die keine zweite mehr folgt. Mithin erwartet das Volk mit der Ankunft des Messias gar nicht das Weltende, sondern das durch den Messias mit großer Herrlichkeit restaurierte politische Reich Israel, dessen Ende man gar nicht abschätzte. Gewiß hoffte diese Weltperiode jeder noch zu erleben, aber damit noch nicht das Ende der Welt. Aus diesen Erwägungen heraus habe ich das Urteil gefällt: „An etwas Endzeitliches hat dieses Volk dabei nicht gedacht."[2]

Und wenn nun die christliche Gemeinde[3] das Weltende im Gegensatz zu den zeitgenössischen jüdischen Erwartungen nahe glaubte so ist dieser Glaube nicht mehr aus dem Judentum zu erklären. Hier spielen ganz andere Faktoren mit. Wir wissen, daß noch kurz vor der Himmelfahrt die Apostel im Glauben waren, der Herr werde jetzt sein Reich, wohl verstanden das politisch-nationale Israel, aufrichten. Der Herr gab ihnen eine negative Antwort, aber mit dem unerwarteten positiven Inhalt, sie sollten seine Zeugen sein bis zu den Enden der Erde. Dann kam das Pfingstfest und das erträumte neue nationale Reich mit Glanz und Herrlichkeit wurde ersetzt durch ein rein geistiges Reich mit Buße und Vergebung der Sünden. Die realistisch-nationale Messiashoffnung ist damit zu Grabe getragen. Eine andere Hoffnung keimt im Herzen der Apostel auf. Nach der Himmelfahrt hatte der Engel zu ihnen gesagt: Ihr Männer von Galiläa, was steht ihr da und blickt zum Himmel? Dieser Jesus, welcher von euch fort in den Himmel aufgenommen

---

[1] So Bousset, Die Religion des Judentums im neutest. Zeitalter.[2] Berlin 1906, 285.

[2] Die Parusie Christi 281. Hiernach werden die von Schnitzer II, 20 an die Gleichung Messias-Endreich geknüpften Reflexionen gegenstandslos. Endreich ist nicht gleich Weltende.

[3] Schnitzer II, 17 entrüstet sich darüber, daß Tillmann 10 nur von „Kreisen" im Urchristentum spreche, in denen der Glaube an die baldige Wiederkunft des Herrn vorhanden gewesen sei, aber Tillmann verweist ja in der dazu gehörigen Anmerkung 1 S. 66 selbst auf seine Schrift über die Wiederkunft, in welcher er von einer Gesamtanschauung des Urchristentums redet. Man sieht, welche Punkte Schnitzer festnageln muß, um seinem Gegner eins anzuhängen.

wurde, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn in den Himmel eingehen sahet (Apg. 1, 11). Daß die Apostel damals schon daran dachten, der Herr würde erst dann wiederkommen, wenn sie auf der ganzen Welt für ihn Zeugnis abgelegt hätten, dürfte zu bezweifeln sein. Es ist nur zu begreiflich, daß ihre Sehnsucht nach der Vollendung ein baldiges Kommen des Herrn sie hoffen ließ. Nun hatten sie so oft vom Meister die Mahnung gehört, sich bereit zu halten; denn der Tag des Herrn komme wie ein Dieb in der Nacht. In derselben Weise predigten sie. Es wäre wunderbar, wenn die Gemeinde auf diese Weise nicht eschatologisch gestimmt worden wäre. An dieser unfraglich vorhandenen Stimmung trug das jüdische Volk keine Schuld und zwar aus dem angegebenen Grunde nicht, weil es überhaupt nicht eschatologisch gestimmt war. Weil nun die Prämisse total falsch ist, ist auch der ganze Schnitzersche Schluß falsch: „Steht nun aber fest, daß, wie das jüdische Volk selbst, so auch das ganze Urchristentum der Überzeugung von der Nähe des Endes huldigte, so besteht die stärkste Vermutung, daß auch Jesus selbst, in dieser eschatologischen Atmosphäre herangewachsen, als Kind seines Volkes und seiner Zeit dieselbe Überzeugung hegte: ein Schluß, den wir ziehen dürften, selbst wenn wir auch nicht ein einziges ausdrückliches biblisches Zeugnis hierfür besäßen“[1] (II, 17 f.). Daß der von Schnitzer (II, 18) wiederum zum Beweis herangezogene Paulus (1 Thess. 4, 15) schon das erstemal von Tillmann (68 Anm. 6) seine richtige Beleuchtung erfahren hat, scheint ihm entgangen zu sein. Aus alledem ersieht man, was es mit dem Vorwurfe gegen Tillmann auf sich hat, er dürfe nicht einsehen, daß Jesus an das nahe Weltende geglaubt, das nähere Datum aber nicht gewußt habe. Verhöhnungen des Gegners wie Machtsprüche ohne Beweise mögen kurzweilig sein, sie sind aber nicht überzeugend und bewirken nicht Vertrauen zu der Arbeitsweise dessen, der sich ihrer bedient. Trotz des billigen Spottes von Schnitzer hat nach der ganzen Darlegung Tillmann 15 recht mit den Worten: „Demnach werden wir mit vollem Recht die Behauptung von der zentralen Bedeutung der Eschatologie in der Predigt Jesu ablehnen, dieselbe vielmehr der Peripherie anzunähern haben.“

Wenn Schnitzer endlich noch auf die Frage Tillmanns nach dem Warum der Apostelwahl nur die Weisung geltend machen kann: „Gehet hin und verkündigt: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (II, 31 f.), so wird schwerlich jemand sich mit dieser Antwort zufrieden geben. Sie ist eben auch nur ein Ausfluß der Schnitzerschen eschatologischen Betrachtungsweise mit der überall sich bemerkbar machenden Gleichung: Himmelreich = Endreich = Weltende. Sobald man in dieser Gleichung die dritte angeblich bekannte Größe durch die in Wahrheit unbekannte = messianische Weltperiode ersetzt, erkennt man, daß die Apostel noch eine andere Aufgabe haben mußten.[2] Was Schnitzer zum Schluß gegen Tillmann inbezug auf Jesu Anschauung vom Priestertum bemerkt (II, 32), beruht zum guten Teil auf totaler Verkennung des praktischen Verhaltens des Herrn gegen das alttestamentliche Priestertum. Die Stellen mit dem Befehle, sich den Priestern zu zeigen, u. dgl. dürfen nicht

[1] Schnitzer unterstreicht diesen Satz.

[2] Übrigens bestimmt Schnitzer II, 48 die Aufgabe der Apostel näher dahin, „durch Ankündigung der Nähe des Himmelreiches und eindringlichen Bußruf die nötigen Voraussetzungen zum Eintritt in dasselbe zu schaffen“. (Von mir gesperrt.)

ignoriert werden. So ließen sich denn den Schnitzerschen Thesen (II, 33) wiederum andere entgegenstellen. Es möge bei den von Tillmann 24 gegebenen sein Bewenden haben. Nur das eine sei bemerkt: Es ist doch so, wie Tillmann behauptet. Auf eine neue Welt mit unbegrenzter Entwicklung, nicht auf eine untergehende Welt ist Jesu Blick gerichtet. Darum hatte er sehr wohl Anlaß, die Stiftung einer religiösen Organisation und ihre Gliederung ins Auge zu fassen.

2. Markus und Matthäus. Es handelt sich für Schnitzer um den Nachweis der Markuspriorität d. h. darum, daß das Markusevangelium eher als das Matthäusevangelium geschrieben sei. Dieser Nachweis ist für Schnitzer nicht minder wichtig als jener für die eschatologische Stimmung Jesu. „Denn sobald man dem Markus den Vorzug höherer Ursprünglichkeit vor Matthäus zuerkennt, muß man schon aus historisch-methodologischen Gründen und von allen dogmatischen Rücksichten abgesehen zur Beanstandung der Stelle 16, 17 ff. (welche vom Primat handelt) kommen, da eben Matthäus in allen geschichtlichen Dingen auf Markus angewiesen war und außer ihm eine anderweitige Quelle in diesen Stücken nicht besaß, also auch nirgends Glauben verdient, wo er mehr zu erzählen weiß, als sein Gewährsmann berichtet" (II, 41). Man kann die Frage der Markuspriorität bejahen, ohne sich derselben Beweismethode wie Schnitzer zu bedienen und ohne zu denselben Schlüssen zu kommen.

Schnitzer will dogmatische Steigerungen bei Matthäus nachweisen. Matth. 13, 58 soll im Vergleich zu Mark. 6, 5 eine solche Steigerung bieten. Hören wir Schnitzer! „Während Mark. 6, 5 noch arglos schreibt, Jesus konnte in Nazareth keine Wunder wirken, verbessert Matth. 13, 58, er habe daselbst um ihres Unglaubens willen nicht viele Wunder gewirkt." „Wie kommt aber, fragt Tillmann, diese Verbesserung, die Matthäus vorgenommen haben soll, zustande? Sehr einfach, Schnitzer zitiert den Markustext nur halb und läßt den entscheidenden Teil aus! Mark. 6, 5 heißt nämlich: und er konnte daselbst keine Wunder tun, außer daß er einige Kranke durch Handauflegung heilte. Und er wunderte sich über ihren Unglauben. Wie muß man eine solche Beweisführung nennen? Meine Beweisführung hat keine ehrliche Kritik zu scheuen und verbittet sich nur perfide Tillmannsche Verdrehung. Für jedermann ist ohne weiteres klar und ich selbst habe es durch Sperrung der fraglichen Worte hervorgehoben, worauf es ankommt; ich wollte zeigen, daß die von Markus gebrauchte Wendung: Jesus konnte daselbst keine Wunder tun, von Matthäus nicht mehr übernommen wird, der nur schreibt, er habe daselbst nicht viele Wunder gewirkt. Die Tatsache, daß Matthäus die Worte des Markus, Jesus konnte keine Wunder wirken, ausgelassen hat, ist unbestreitbar und kann auch von Tillmann nicht bestritten werden; darin eben, in der Unterdrückung des äußerst bezeichnenden Jesus konnte keine Wunder wirken, erblicke ich die tendenziöse Korrektur des Matthäus, die offenbar dem Eindrucke wehren will, als sei Jesus in seiner Wunderwirksamkeit vom Glauben der Leute abhängig gewesen. Den mathäischen (ist Druckfehler; es handelt sich um Markus!) Zusatz, Jesus habe einige Kranke durch Handauflegung geheilt, konnte ich als für meine Beweisführung unerheblich unberücksichtigt lassen; wenn Tillmann dies zur Unterschlagung stempelt, so weise ich eine solche nichtswürdige Verdächtigung

mit Entrüstung zurück" (II, 36 f.). Die sich in diesen Zeilen offenbarende Leidenschaftlichkeit ist angesichts der Tatsache, wie Schnitzer zitiert hat, wenig angebracht.[1] Denn der von Schnitzer ausgelassene Markussatz: außer daß er einige Kranke durch Handauflegung heilte, ist deswegen von größter Wichtigkeit, weil er das Nichtwunderwirkenkönnen Jesu durch die Tatsache einiger Krankenheilungen ins rechte Licht setzt. Somit ergibt sich völlige sachliche Übereinstimmung zwischen Markus und Matthäus, und es bleibt nur die formale Differenz im Ausdruck übrig. Daß auch hierbei keine absichtliche Änderung auf seiten des Matthäus vorliegt, geht aus der von ihm selbst namhaft gemachten Ursache hervor: wegen ihres Unglaubens wirkte Jesus kein Wunder. Wo Jesus auf Unglauben stößt, wirkt er auch bei Markus keine Wunder, wie schon aus der Fortsetzung der mitgeteilten Stelle hervorgeht: Und er wunderte sich wegen ihres Unglaubens (Mark. 6, 6; vgl. Mark. 8, 12). Dieses Nichtkönnen steht auf derselben Linie wie das Nichtkönnen inbezug auf die Erlösung jener, die nicht glauben. Somit schießt der Protest gegen Tillmann ebensoweit über das Ziel hinaus wie die Bedeutung, welche Schnitzer der Stelle beilegt. Dasselbe ist der Fall mit der Heilung der vielen Mark. 1, 33 f. und der Heilung aller Matth. 8, 16, der Frage Mark. 6, 3 und Matth. 13, 55.

Auch die Differenz zwischen Mark. 10, 17 ff. und Matth. 19, 17: niemand ist gut als Gott allein und Einer ist der Gute wird von Schnitzer viel zu stark betont. Der späteren Dogmatik hätte diese Stelle niemals zum Anstoß gereicht. Im übrigen kommt es hier auf den Zusammenhang an, in welchem Jesus das Prädikat gut von sich selbst abweist. Stellen, aus dem Zusammenhang gerissen, sagen viel und — nichts. Hieronymus exegesiert: quia magistrum vocaverat bonum et non deum vel dei filium confessus erat, discit quamvis sanctum hominem comparatione dei non esse bonum, Schnitzer aber nennt die Ausdrucksweise des Matthäus „dieses kecke Attentat auf die historische Überlieferung zu gunsten einer dogmatischen Anschauung" (II, 41) und behauptet: „Es liegt also hier wirklich die stärkste dogmatisch-tendenziöse Korrektur des Markus durch Matthäus vor" (II, 39). Wenn für Markus Jesus nicht der ewige herrliche Gottessohn gewesen wäre, könnte man sich allenfalls mit diesem Diktum abfinden. Da er es aber ist, was nebenbei bemerkt nicht bloß von Bousset anerkannt wird, sind Tillmanns Ausführungen S. 27 in voller Geltung, während von den von Schnitzer aufgeführten dogmatischen Steigerungen nichts übrig bleibt. Ist nun auch Schnitzers Beweisverfahren für die Markuspriorität falsch, so kann man trotzdem, wie bereits angedeutet, aus anderen

[1] Auch sonst protestiert Schnitzer mehr, als er beweist. Wirft ihm Tillmann vor, er zitiere überwiegend Anhänger der radikalsten theologischen Linken, so will er das als „ebenso unwahren als unbegründeten Vorwurf" hinstellen, versichert aber sofort, daß eben doch den kritischen Theologen das größte Verdienst an der Aufhellung des synoptischen Problems zukomme (II, 35). Sucht Tillmann eine Erklärung für diese Handlungsweise in der verneinenden Tendenz der Schnitzerschen Schrift, so erwidert Schnitzer, sie solle überhaupt keiner Tendenz dienen (II, 34). Das sagt derselbe Schnitzer, der das Erscheinen seiner Schrift mit der eingangs mitgeteilten prinzipiellen Erwägung motiviert. Erklärt Tillmann die Markuspriorität für eine Hypothese, so nimmt Schnitzer für sich das Recht in Anspruch, dieser Hypothese beizutreten (II, 35 f.). Dagegen hat niemand etwas. Nur gehört es sich, einem in dieser Hinsicht urteilsunfähigen Leserkreis mitzuteilen, daß es sich um Hypothesen handelt. Anstatt dessen wird an das Urteil der Leser (II, 38) appelliert.

Gründen, die hier nicht zu erörtern sind, jene Priorität gelten lassen. Wie liegt dann die Sache?

Der spätere Matthäus hat die Stelle, aber der frühere Markus hat sie nicht. Daß Markus nichts von ihr „weiß" (II, 41), ist eine unbewiesene und unbeweisbare Behauptung, selbst dann, wenn er dieselbe Szene zu Cäsarea Philippi beschreibt wie Matthäus. Es ergibt sich nur eines. Die Geschichtlichkeit der Szene des Petrusbekenntnisses steht nach beiden Autoren fest. Hingegen das Herrnwort hat bloß einer. Genügt dieser Tatsachenbefund schon zur Streichung jener Verse? Augenscheinlich nicht. Selbst Schnitzer versteht sich zu der Anerkennung: „So sehr nun schon dieser Tatbestand zur Vorsicht gegenüber der Berichterstattung des ersten Evangelisten (Schnitzer meint hier Matthäus) mahnt, so genügt er doch an sich noch nicht, um die Geschichtlichkeit der Herrnworte an Petrus zu erschüttern, da ein zuverlässiger und treuer Berichterstatter die Angaben bezw. das Stillschweigen anderer, vielleicht weniger gut unterrichteter Zeugen reichlich aufwiegen kann" (II, 34).

Es fragt sich, ob wir an unserer Stelle Matthäus als zuverlässig und treu ansprechen dürfen. Schnitzer hat, wie wir sehen, diese Frage verneint, weil Matthäus in allen geschichtlichen Dingen auf Markus angewiesen gewesen sei und eine anderweitige Quelle nicht besessen habe. Beides ist noch nicht bewiesen. Wenn uns Lukas im Prolog zu seinem Evangelium berichtet, daß viele sich daran gemacht hätten, Aufzeichnungen über das Leben des Herrn zu schreiben, so ist jedenfalls das Urteil, Matthäus sei in allen geschichtlichen Dingen auf Markus angewiesen, nicht eben einwandsfrei. Daran ändert auch die Bemerkung Schnitzers nichts: „Daß aber, wenn A von B abhängt, A in allem, was er über B hinaus ohne nachweisbare anderweitige Gewährsleute erzählt, keinen Glauben verdient, ist nicht bloß kein ‚unerhörter Grundsatz', sondern im Gegenteil, wie sich Tillmann aus jeder geschichtswissenschaftlichen Methodik überzeugen kann, historisches Abc, das er sich leider noch nicht angeeignet zu haben scheint" (II, 36). Tillmann hat doch recht 26. Der Grundsatz Schnitzers mag dort gelten, wo nachweisbare anderweitige Gewährsleute vor das Forum zu bringen sind, will sagen, wo es möglich ist nachzuweisen, nur die und die konnten das wissen, aber sie haben es nicht gewußt, in unserem Falle liegt die Sache ganz anders. Nicht nur wissen wir mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit, daß anderweitige Gewährsleute tatsächlich existiert haben, sondern auch, daß uns aus der urchristlichen Zeit verhältnismäßig nur wenig Material überkommen ist. Auch Klostermann faßt in seiner Erklärung des Matthäusevangeliums (im Lietzmannschen Handbuch 1909 169) sowohl die Möglichkeit der Existenz einer dem Markus parallelen Quelle als auch jene einer anderen Rezension des Markus ins Auge. Klostermann wird von Schnitzer unmöglich dogmatischer Befangenheit geziehen werden können, und doch schreibt er wortwörtlich: „Angesichts der letzten beiden Möglichkeiten wollen aber Ausdrücke im Kommentar, wie ‚Matthäus ändert den Markus' usw. immer cum grano salis verstanden sein." Wem erscheint bei dieser Sachlage das Tillmannsche Wort unberechtigt, wonach Schnitzer die radikalsten Theologen noch nicht radikal genug sind?

Doch noch etwas anderes kommt hinzu, was der Erwägung wert ist. Die Autoren unserer Evangelien legten ihre Arbeit planmäßig an. Sie waren keine mechanischen Typfiguren. Sollte da nicht die Frage statthaft

sein, ob dem einen weniger gut oder gar nicht das Wort vom Felsenmann in den Rahmen seiner Arbeit gepaßt hätte, während es der andere vorzüglich verwerten konnte oder vielmehr unbedingt brauchte? Die neutestamentlichen Autoren hatten ja nicht die Absicht, Petrus als Oberhaupt der Kirche zu erweisen. Was von allen anerkannt wird (vgl. den Besuch des Paulus in Jerusalem mit der ausgesprochenen Absicht, den Petrus zu sehen Gal. 1, 18), braucht nicht erst bewiesen zu werden. Und noch weniger hatten sie die Absicht, eine Abhandlung über den Primat zu schreiben. Wie gestaltet sich dann das Bild?

Bereits Schanz (Markusevangelium 276 f.) hat darauf aufmerksam gemacht, daß bei Matthäus das Bekenntnis des Petrus wegen der ihm verheißenen Schlüsselgewalt eine viel zentralere Bedeutung habe. Bei ihm sei beides der Abschluß der mit c. 10 begonnenen Organisation des Apostelkollegiums. Bei Markus hingegen bedeutet das Bekenntnis einen gewaltigen Wendepunkt im Jüngerunterricht. Man wird sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß Matthäus an der Mitteilung des Herrnwortes vom Felsenmann ganz anders interessiert war als Markus. Dann aber hätten wir einen Grund für die Schweigsamkeit des Markus, und die diktatorischen Aussprüche Schnitzers sind nichts als leere Worte.

Leere Worte sind es, wenn Schnitzer die Verheißung des Herrn als Bestandteil der Logiasammlung, die die zweite Hauptquelle des Markus gebildet habe, deswegen beanstandet, weil sie Lukas nicht kenne, weil sie den Zusammenhang wegen des Wortes Satan sprenge (II, 43). Demgegenüber bestehen Tillmanns Ausführungen 28—30 zu recht. Nur ein kurzes Wort über den angeblich gesprengten Zusammenhang! Tillmann S. 30 hat bereits darauf hingewiesen, „daß der Herr erst nach dem Petrusbekenntnis begonnen hat, seine Jünger in das für sie so unfaßbare Geheimnis eines leidenden und sterbenden Messias einzuführen". Das Wort des Herrn ist also nicht in derselben Stunde gesprochen, in welcher Petrus selig gepriesen wurde. Und selbst wenn es damals gesprochen wäre, würde es mit dem Zusammenhange sehr wohl vereinbar sein. Wir wissen sehr genau, welche Schwierigkeiten das mangelhafte Verständnis der Jünger dem Unterricht des Herrn bereitete. Trotz aller dieser Schwierigkeiten war nun doch endlich die Erkenntnis zum Durchbruch gekommen und das erlösende Wort gefallen: Du bist der Messias. Aber in demselben Moment, wo diese Erkenntnis aufblitzte und ein Verständnis für den Leidensweg des als Messias Bekannten erhoffen ließ, macht sich der irdische Sinn des Apostels wiederum bemerkbar. Nicht der Dulder-messias ist sein Ideal, sondern der König-messias. Nicht leiden soll der Herr, sondern herrschen. Dann aber müßte er seinem ganzen Berufe untreu werden. Schon einmal war der Versucher an Jesus herangetreten und hatte ihn von seinem Ziele durch die Lockungen der Welt, ihrer Reiche und ihrer Herrlichkeit, abzubringen versucht. (Matth. 4, 8—10.) Jetzt scheint der Versucher durch Petrus zu sprechen. Und das in einer Stunde, welche die Krönung des Jüngerunterrichts darstellte. So ergeben sich von selbst die schärfsten Kontraste: und aus diesen heraus erklingt das Wort an Petrus: Weiche hinter mich, Satan, denn du sinnst nicht, was Gottes ist, sondern was der Menschen ist. Leere Worte sind es, daß Matthäus nichts von der Erfüllung der Verheißung zu berichten wisse. Wir sagten schon: was allgemein anerkannt ist, braucht

nicht bewiesen zu werden. Und Matthäus schrieb keine Abhandlung über den Primat. Nichts beweist die Bezugnahme auf Mark. 8, 30, die Apostel sollten niemanden vom Petrusbekenntnis etwas sagen. Solche Aufträge hat der Herr auch bei Wunderheilungen öfters gegeben, wo es klar zutage lag, daß sie nicht ausgeführt werden würden und auch nicht ausgeführt werden konnten. Daß diesen Befehlen eine tiefsymbolische Bedeutung innewohnen muß, nämlich jene, die Leute würden doch nicht zum Glauben kommen, sie seien eben deswegen verworfen, wird Schnitzer freilich nicht gelten lassen.

Auch den Rangstreit hat Tillmann 32 in durchaus einwandsfreier Weise erklärt. Damals handelte es sich „wirklich um das Reich Gottes als eschatologische Größe". Wenn Schnitzer diese Erklärung mit der Begründung ablehnt: „denn die von ihm (Tillmann) beliebte Unterscheidung zwischen einem doppelten Gottesreiche, einem in Armut und Demut, in Kreuz und Leiden in die Erscheinung tretenden, und dem vollendeten Gottesreiche der Endzeit existiert lediglich in seiner lebhaften Phantasie, nicht aber in den Quellen, für welche ein Gottesreich in Armut und Demut eine contradictio in adiecto ist" (II, 44), so sei er an die paulinische Missionspredigt in Südgalatien erinnert, in welcher den Christen eingeschärft wurde, daß wir durch viele Trübsale in das Reich Gottes eingehen müssen (Act. 14, 22).

Zum Schluß versucht Schnitzer die verheißungsvollen Worte Matth. 16, 17 ff. als fremden Einschub wegen des angeblich paulinischen Sprachcharakters zu erweisen. Die gegenteiligen Bemerkungen Tillmanns sind soviel wie gar nicht gewürdigt. Im Anschluß an Merx soll die Primatsstelle als unjüdisch und darum auswärtigen Ursprungs dargetan werden. Wenn schon Autoritäten aufmarschieren müssen, so möge sich Schnitzer durch einen Blick in Klostermanns Erklärung des Matthäusevangeliums (Lietzmanns Handbuch 1909 272 f.) überzeugen, daß die Bilder von den Schlüsseln und vom Binden und Lösen sehr wohl semitischen Ursprungs sind. Dort wird er auch finden, was Wellhausen, der „an quellenkritischen Studien zur Geschichte des Pentateuchs wie des Islams zu vollendeter Meisterschaft herangereift, mit Sprache, Leben und Empfinden aller semitischen Völker innig vertraut und von liebevollem Verständnis für den Mutterboden des Christentums, die alttestamentliche Religion, beseelt" (I, 14) ist, von dem Bilde hält.

Markus und Matthäus lautete der Streitruf Schnitzers. Markus als der älteste hat die Verheißungsworte nicht. Von ihm hat sie Matthäus somit nicht entlehnt, anderswoher kann er sie nicht haben. Sie sind ein Einschub, mithin unecht. Nach den obigen Ausführungen wird der unbeeinflußte Leser entscheiden können, ob dieser Satz richtig ist oder jener, den Tillmann 33 geprägt hat: „Man sieht, wie alle Beweise gegen die Geschichtlichkeit unserer Stelle sich auf ein Minimum oder gar auf nichts reduzieren."

3. Jesus und Petrus. Das Beweisverfahren Schnitzers gruppiert sich zunächst um zwei Sätze. I. „In der Verkündigung Jesu weist nichts darauf hin, daß er sich je mit dem Gedanken der Stiftung einer neuen Religionsgemeinschaft getragen habe; was Jesus gepredigt und erwartet hat, war immer nur das Reich Gottes, an dessen Stelle erst allmählich und später, als es ewig nicht kommen wollte, die Kirche trat. Jesus selbst sprach von einer „Kirche" noch nicht, und am allerwenigsten nannte er sie je „meine Kirche", wie ja auch Batiffol anerkennt" (II, 49 f.). II. „In dem Gottesreiche, daß Jesus erst ankünden und dann in seiner messianischen Wieder-

kunft in Macht und Herrlichkeit errichten will, ist aber für einen Primat des Petrus schlechterdings kein Platz; und ebensowenig ist hierfür in der Zwischenzeit Raum, die bis zu seiner Rückkehr noch verstreicht, denn sie ist allzu kurz gedacht, als daß sie die Schöpfung organisatorischer Einrichtungen heischte, zumal ja eine eigene religiöse Gemeindebildung nicht vorgesehen ist" (II, 50). Was ist hierzu zu sagen? Schnitzer legt in seinem ersten Satze den Akzent offensichtlich auf das Wort „Kirche". Auch in diesem Punkte war ihm Tillmann 31 nicht die Antwort schuldig geblieben: „Allein da Jesus nicht griechisch, sondern aramäisch gesprochen hat, so ist das Wort zunächst einmal auf die Rechnung des Übersetzers zu setzen, der die entsprechende aramäische Vorlage ebensogut mit „Synagoge" hätte wiedergeben können" (Vgl. 37 f.). Ebenso recht hat Tillmann, wenn er betont, daß die Predigt des Herrn absondernd und eine neue Gemeinschaft bildend gewirkt habe (36 f.). Was Schnitzer dagegen bemerkt (II, 47–49), ist ohne Beweiskraft. Denn niemand schafft die Tatsache aus der Welt, daß durch die Predigt Jesu eine Scheidung der Geister eintrat, daß sie nach Jesu Willen eintreten sollte (Mark. 8, 15). Das für und wider Gott = für und wider ihn gab seinem Lebenswerk den Stempel. So entstand von selbst der Gegensatz zwischen seinen Getreuen d. i. seiner Kirche und der Synagoge. Gewiß haben sich die Jünger trotz dieses in der Natur der Sache liegenden Gegensatzes an die Synagoge gehalten, aber ebenso gewiß haben sich die urchristlichen Missionare wie Paulus gerade dadurch besonders den Haß der Juden zugezogen, daß sie sich an die Heiden wandten.

Wie steht es nun mit dem zweiten Einwande Schnitzers? Hier liegt eine doppelte Unrichtigkeit vor. Es ist nicht wahr, daß Jesus das Gottesreich nur erst ankündige.[1] Er betrachtet es als eine bereits vorhandene und wirksame Macht, wie Tillmann im Anschluß an Luk. 17, 20 f. treffend ausgeführt hat (15). Wo es der Zukunft angehört, hat es wahren eschatologischen Charakter. Es ist jenes ewige Reich am Ende der Tage. (Tillmann 16.) Es ist wieder nicht wahr, daß die Zeit bis zur Rückkehr des Herrn allzu kurz gedacht sei, als daß für eine Gemeindeorganisation Vorsorge hätte getroffen werden können. Vielmehr ist dieser Gedanke ein Ausfluß ureigenster Schnitzerscher Eschatologie. Zudem beruft sich Tillmann 19 mit Recht auf Luk. 22, 25 f. und findet in diesem Worte die Voraussetzung dafür, daß es auch unter den Anhängern des Herrn Größte und Jüngste, Vorsteher und Diener gäbe. Wenn Schnitzer (II, 50) den Beinamen der Zebedäiden „Donnersöhne" mit dem Beinamen „Petrus" in Vergleich setzt, so vergleicht er eben etwas, was gar nicht vergleichbar ist. Es ist doch etwas anderes, ob jemand wegen seines Temperamentes den Namen „Donnersohn" führt oder ob jemand den Ehrennamen Petrus erhält, weil er zum Felsengrund der Kirche ausersehen ist. Sehr richtig hat Tillmann 39 ausgeführt, daß im Wesen und Charakter dieses Apostels kein Grund zu solcher Benennung gelegen hätte. Und doch will Schnitzer die Bedeutung des Namenswechsels nicht wahr haben. Er erinnert an den „unaufhörlichen Rangstreit" und vergißt, daß dieser gerade in der Auszeichnung des Petrus seine Quelle hatte (Tillmann 32), ganz

[1] Vgl. hierzu den bereits zitierten Aufsatz von Gardner, The present and the future kingdom in the gospels, der besonders auf die Auffassung des hl. Paulus aufmerksam macht.

zu schweigen davon, daß von „unaufhörlich" keine Rede sein kann. Er behauptet, Jesus habe immer bloß Simon gesagt, aber er denkt nicht an Luk. 22, 34: Ich sage dir, Petrus, nicht wird heute der Hahn krähen, bevor du dreimal geleugnet haben wirst, mich zu kennen. Schnitzer geht noch einen Schritt weiter. Im Anschluß an Merx zeigt er, Petrus sei von Petronius gebildet, also ein ursprünglich römisches Wort, *Πέτρος* aber sei Gräzisierung. Man fragt sich, was das beweisen soll. Bereits Kephas ist eine Hellenisierung. Aramäisch hieß das Wort Kepha. Wenn dieses Wort dann mit Petrus wiedergegeben wurde, so fragt es sich sehr, ob dieses nicht ein ad hoc substantiviertes *πέτρος* ist. Und selbst wenn der Name Petronius = Petrus damals üblich gewesen ist, würde diese Tatsache nichts gegen die Bedeutung der Namensänderung austragen. Denn der ursprüngliche Name war Kepha. Hiervon ist auszugehen und nicht von Petrus = Petronius. Warum Schnitzer die Tatsache des paulinischen Besuches in Jerusalem ignoriert, der nur den Zweck hatte, die Bekanntschaft mit Petrus herbeizuführen, ist nicht verständlich. Weiter polemisiert Schnitzer gegen die Auslegung Tillmanns von der Stelle Luk. 22, 31 f., der zufolge Jesus für Petrus beten will, daß sein Glaube nicht vergehe. Diese Worte bezögen sich auf den „historisch unwiederholbaren Fall", also auf Treue, „zumal das Wort Glaube, *πίστις* weder an dieser noch sonst an einer Stelle des dritten Evangeliums im dogmatischen Sinne gebraucht werde" (II, 52). Bereits der Nachsatz ist nicht ohne Bedenken. Gewiß mehrfach wird das fragliche Wort von Vertrauen gebraucht. So vom heidnischen Hauptmann Luk. 7, 9. Indes kommt man mit dieser Bedeutung allein nicht aus. Wie würde sich denn das Wort des Herrn dazu verhalten: Mensch, deine Sünden sind dir vergeben (Luk. 5, 20). Gewiß, die Leute und der Kranke, welcher durch das Dach hinabgelassen wurde, hatten das Vertrauen, der Herr könne und würde helfen. Worauf gründete sich dieses Vertrauen? Aus der Antwort des Herrn scheint doch hervorzugehen, daß dieses Vertrauen auf einem, wenn auch noch so unbestimmten Glauben basierte, er sei etwas ganz Besonderes. Deutlicher wird die Sache bei dem Benehmen der Büßerin (Luk. 7, 37–50), der Glaube hat ihr geholfen. Die Sünden werden ihr vergeben. Wiederum erhebt sich die Frage, worauf gründete sich das Vertrauen der Büßerin, der Herr werde ihr helfen? Zweifellos auf den Glauben, daß Jesus von Nazareth ihre Seelennot lindern könne. Wird hier das gläubige Vertrauen zum Seelenarzt nicht schon zu einem vertrauensvollen Glauben an den messianischen Beruf des Heilandes? Bei dem Meeressturm fragt der Herr die Jünger: Wo ist euer Glaube? Wenn wir dann hören, daß sie untereinander redeten, wer ist wohl dieser? so ist klar, daß ihr Glaube an den in die Welt gesandten Messias noch nicht vollendet war. Aber der Keim war vorhanden. Sie waren ja dem Herrn als einem, der das Recht hatte, Nachfolge zu verlangen, gefolgt. Gewiß ließ sich das blutflüssige Weib (Luk. 8, 43–48) zunächst von dem unbedingten Vertrauen leiten, der Herr werde es heilen. Aber auch hier schlägt unter der Wucht der Begleitumstände das gläubige Vertrauen in vertrauensvollen Glauben um. Und wo der Herr von der Versöhnlichkeit spricht (Luk. 17, 3 ff.), bitten die Apostel um Vermehrung des Glaubens. Bereits aus der Antwort des Herrn ist zu entnehmen, daß es sich um wirklichen Glauben handelt. Dem dankbaren Aussätzigen erwidert der Herr: dein Glaube hat dir geholfen. Hier kann nicht

von Vertrauen die Rede sein. Denn Vertrauen hatten auch die neun undankbaren. Und wenn der Herr nach dem Gleichnis vom Richter die Frage stellt: Aber wenn der Menschensohn kommt, wird er wohl Glauben finden auf Erden? so zeigt sie jedenfalls, daß Glaube hier nicht soviel wie Treue bedeutet. Noch einmal ist vom Glauben die Rede, bei der Blindenheilung von Jericho. Jesus sagt zu dem Kranken: Sei sehend! Dein Glaube hat dir geholfen (Luk. 18, 42). Welcher Glaube? Doch lediglich der, welcher in dem Bittrufe des Kranken zum Ausdruck kam: Jesu, Sohn Davids, erbarme dich meiner! (Luk. 18, 38) Damit sind aber die Stellen aus dem Lukasevangelium, die das Wort „Glaube" haben, erschöpft. Ist es da schon aus sprachlichen Gründen richtig, dem Worte „Glauben" in der Herrnrede die Bedeutung „Treue" zu geben, die es sonst beim Evangelisten gar nicht hat? Eine andere Erklärung dürfte auch hier den Vorzug verdienen.

Wir wissen, welch langer Unterweisung es bedurfte, um den Glauben der Jünger, wie er im Petrusbekenntnis von Cäsarea Philippi zum Ausdruck kam, zum Reifen zu bringen. Jetzt ist die schwere Stunde gekommen, wo die Probe auf das Exempel gemacht werden soll. Und kurz vor dieser schweren Stunde ergeht das Wort des Herrn an Petrus: „Simon, Simon, siehe, der Satan hat begehrt, euch zu sieben wie den Weizen. Ich aber habe für dich gebetet, daß dein Glaube nicht vergehe. Du aber, wenn du bekehrt sein wirst, stärke deine Brüder." Man sollte denken, daß in diesem Zusammenhang das Wort Glaube doch als „ein intellektuelles Festhalten an einem religiösen Lehrsatz" (II, 52) gemeint sei. Der religiöse Lehrsatz betrifft die Messianität und Gottessohnschaft Jesu. Und wenn dieser Auffassung auch der Gebrauch des Zeitwortes, „glauben" bei Lukas eine wertvolle Unterlage bietet (Tillmann 45), so ist es „eine taschenspielerische Leichtigkeit des Beweisverfahrens" (II, 53), in der angezogenen Stelle dem Worte „Glauben" die Bedeutung von „Treue" zu geben, die es eben bei Lukas nirgends hat.[1] Doch Schnitzer konstatiert, daß der Ausspruch Jesu „auf den bestimmten, historisch unwiederholbaren Fall" gemünzt sei. Wir akzeptieren gerne dieses Wort. Wie Petrus als Wortführer aller das Bekenntnis abgelegt hat, so hat Jesus gerade für ihn, den Felsengrund seiner Kirche, gebetet. Und wie der tiefe Fall des Petrus historisch unwiederholbar ist, so ist ebendeswegen der Inhaber des petrinischen Stuhles vor solchem Fall in Glaubens- und Sittenlehren gesichert.

Die katholische Forschung sieht die Einlösung der Verheißungsworte in Joh. 21, 15 ff. Seine gegenteiligen Ausführungen faßt Schnitzer II, 59 in die Worte zusammen: „Allein ob nun schließlich das Weide meine Lämmer vom vierten Evangelisten selbst oder seinem Fortsetzer herrührt, ob es im Sinne bloßer moralischer Seelenführung, die der Apostel mit seinen Kollegen teilt, oder von einem Oberhirtenamt, von einem Universalepiskopat über die Gesamtkirche zu verstehen ist, ob es dem ersten oder letzten Jahrzehnt des 2. Jahrhunderts angehört — auf keinen Fall ist es von Jesus gesprochen. Legt es doch der Verfasser nicht dem historischen, sondern dem auferstandenen Jesus in den Mund, der beste Beweis dafür, daß er so wenig wie der erste

[1] Noch weniger beweiskräftig ist die von Schnitzer angezogene Antwort des Petrus: Herr, ich bin bereit, mit dir sowohl in den Kerker als in den Tod zu gehen. Denn sie besagt nichts anderes als die Bereitwilligkeit des Sprechenden, für seine Überzeugung von der Messianität und Gottessohnschaft Jesu selbst den Tod zu erleiden.

Evangelist im geschichtlichen Leben Jesu einen Augenblick, Anlaß oder Ausspruch kennt, mit dem sich jene Worte hätten verknüpfen lassen. Jesus hat die Gründung der Kirche und des Primates Matth. 16, 17 ff. nicht verheißen und brauchte sie daher Joh. 21, 15 ff. nicht zu vollziehen." Auch hiergegen hatte Tillmann 48–51 seinen kirchlichen Standpunkt verteidigt. Er hatte darauf hingewiesen, daß die Worte bei Johannes, Petrus solle des Herrn Herde weiden, schon deswegen mehr besagen müßten als die Wiedereinsetzung in das Hirtenamt, weil ja der Herr trotz Vorhersage des petrinischen Verrates jenen Apostel noch mit dem neuen Amte betraut habe, seine Brüder zu stärken. Sie müßten mehr besagen, weil Petrus sein Hirtenamt gar nicht verloren hätte. „Darum betet ja der Herr für ihn, daß der Glaube des Petrus nicht verloren gehe. Wäre das geschehen, dann war es allerdings mit seinem Hirtenamt, aber auch mit seiner Zugehörigkeit zum Herrn überhaupt zu Ende" (Tillmann 49). Was Schnitzer 55 hiergegen vorbringt, trifft den Kern der Tillmannschen Gegenvorstellungen in keiner Weise. Er redet an ihm vorbei und glaubt sich zu dem Bilde berechtigt, Tillmann zimmere sich Windmühlen zurecht. Indes die Hauptsache bleibt, daß Schnitzer den Johanneischen Ausspruch als unecht dartun will.

Gleich nach dem Auftrage des Herrn, seine Schäflein zu weiden, folgt die Ankündigung über die Todesart des Petrus. Diese Ankündigung könne nur ein vaticinium post eventum sein. Da sie nun mit den vorausgehenden Worten Jesu vom Hirtenamt des Petrus unzertrennlich zusammenhänge, sei die ganze Stelle als unecht erwiesen. Mit Fug und Recht betont Tillmann 50, daß der angegebene Grund nichts anderes sei als die Proklamierung der Unmöglichkeit einer Weissagung im Munde Jesu. Hier spielt also doch die Frage nach der Weltanschauung des Verfassers eine große Rolle. Allerdings behauptet Schnitzer: „Wenn Tillmann mit den Grenzen und Aufgaben der historisch-kritischen Forschung wirklich vertraut wäre, müßte er wissen, daß der Historiker ohne Rücksicht auf seine Weltanschauung überall da kein Wunder annimmt, wo er mit einer natürlichen Erklärung auskommt. Nun ist das vierte Evangelium, so sehr die Meinungen über die Zeit seines Entstehens geteilt sein mögen, jedenfalls erst lange nach dem Tode des Petrus verfaßt; dann aber kann der Verfasser den Herrn leicht ein Ereignis voraussagen lassen, das sich längst zugetragen hat." (II, 57) Wie die Ausführung zeigt, öffnet jener Grundsatz aller Willkür Tür und Tor. Dem subjektiven Ermessen wird ein Spielraum gegeben, bei dem so ziemlich alles aufhört. Um das Wunder hic et nunc abzulehnen, sind denn doch noch andere Gründe erforderlich, als die bloß subjektiv konstruierte Möglichkeit, es könne auch anders sein. Es kommt hier nicht nur auf den Glauben des Evangelisten, auf seine historische Treue und Zuverlässigkeit an, sondern es will diese Weissagung in Vergleich mit anderen gestellt werden. Indes hat es keinen Zweck, sich auf prinzipielle Erwägungen über die Möglichkeit des Wunders einzulassen. Uns genügt vollständig das Bekenntnis Schnitzers, wonach eine Weissagung im Munde des geschichtlichen Jesus unmöglich ist. „Wer bis zur Leugnung der Gottheit Christi fortgeschritten ist, kann natürlich weder ein Wunder noch eine Weissagung des Herrn für eine geschichtliche Tatsache ansehen." (Tillmann 50.)

Wenn Schnitzer endlich noch bemerkt, die Stelle Joh. 21, 20 ff. zeige

deutlich ihr viel älteres Datum: Jesus aber hatte nicht zu ihm gesagt, er wird nicht sterben, sondern: Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme, was geht es dich an, so beruht die Begründung: „Zweifel und Beschwichtigungen solcher Art waren erst zu einer Zeit möglich, da seit Jesu Tod schon viele Jahrzehnte verstrichen waren" (II, 58) lediglich wieder auf seinem subjektiven Ermessen. Es liegt viel näher, anzunehmen, wie es der Evangelist tut, das Mißverständnis der Jünger habe eben das nicht richtig aufgefaßte Wort des Herrn zur Quelle: Wenn ich will, daß er bleibe, bis ich komme, was geht es dich an? Auch im gewöhnlichen Leben wird durch Weitererzählung eine rein konditionale Behauptung zu einer bedingungslosen Aussage. Fama crescit eundo.

Der Erweis der Unechtheit und Nichtursprünglichkeit der johanneischen Einlösung des zu Cäsarea Philippi gegebenen Versprechens ist Schnitzer nicht gelungen, und darum trifft auch hier Tillmanns Wort zu: „Solange es eine Herde gibt, die Christo gehört, ist Petrus statt seines erhöhten Herrn ihr oberster Hirte." (51.)

4. Petrus und der Primat in der ältesten Kirche. Daß Petrus in der Urkirche eine ganz hervorragende Rolle spielte, eine so hervorragende, daß Paulus gerade mit ihm Fühlung zu gewinnen suchte, leugnet Schnitzer nicht, nur betrachtet er sie „sehr einfach als Ausfluß seiner nahen persönlichen Beziehungen zum hingegangenen Meister, dessen Auferweckung er unter allen Jüngern zuerst erlebt hatte." (II, 60.) Die Entkräftung, welche Tillmann 53 ff. dieser Auffassung zuteil werden ließ, — er nannte die Zurückführung des Auferstehungsglaubens der Urgemeinde auf Visionen der Jünger und zumal des Petrus „eine bis ins Mark kranke Hypothese" — ist von Schnitzer nicht weiter gewürdigt. Er begnügt sich damit, Tillmann dafür, daß er behauptete, der liberal-protestantischen Theologie stehe die Auferstehung Jesu vor aller Untersuchung als nichtig fest, „niedrige Verleumdung" vorzuwerfen. Schnitzer zieht es vor, lieber auf zwei Punkte einzugehen, auf die Tillmann besonderen Nachdruck legt, auf den Beweis aus dem Stillschweigen und auf das Zeugnis der ältesten Handschriften und Übersetzungen. Tillmann hatte Schnitzer zum Vorwurf gemacht, er habe den Beweis aus dem Stillschweigen nicht seiner Natur nach als hinzukommendes, sondern als selbständiges Moment gewertet. Im allgemeinen ist nämlich auf derartige Beweise, argumenta e silentio genannt, nichts zu geben. Schnitzer erhebt gegen Tillmann flammenden Protest. „Ich muß gestehen, unverfrorener kann man mit der Wahrheit nicht umspringen, als Tillmann es hier, ohne mit einer Wimper zu zucken, sich erlaubt. Gerade das Gegenteil von all dem, was er behauptet, ist richtig; denn nicht als selbständiges und für sich genügendes, sondern nur als ein zu sonstigem Beweismaterial hinzukommendes Moment habe ich das argumentum ex silentio angewandt. Geht ihm ja doch die ganze Untersuchung über die eschatologischen Anschauungen Jesu voraus, welche die Kirchen- und Primatsstiftung Jesu an sich schon als äußerst unwahrscheinlich erscheinen lassen! Dazu kommt dann der Nachweis, daß die Stelle Matth. 16, 17 ff. nicht bloß mit der eigenen Darstellung des Evangelisten in unversöhnlichem Widerspruch steht, sondern auch von den Hauptquellen, aus welchen Matthäus geschöpft hat, von Markus, dem Petrusschüler, und von Lukas, einem Hauptzeugen der Logiasammlung, nicht verbürgt wird und sogar die Darstellung und Auffassung des vierten Evangelisten durchaus wider

sich hat. Und der angeblichen Verheißung der Kirchen- und Primatsstiftung Jesu bei Cäsarea Philippi entspricht keine Erfüllung; denn Luk. 22, 31 bezieht sich lediglich auf einen einzelnen, unwiederholbaren Fall, und Joh. 21, 15 ff. ist überhaupt kein geschichtliches Jesuswort. Paulus bewegt sich den Säulenaposteln und auch dem Petrus gegenüber mit einer Souveränität, die jeden Gedanken an eine über ihm stehende Autorität ausschließt, in Jerusalem ist es nicht Petrus, sondern Jakob, der Herrenbruder, der an der Spitze der Gemeinde steht. Und angesichts dieses Beweisganges erdreistet sich Tillmann, mir den Satz anzudichten: Weil er die Primatialstelle vor Tertullian in der uns erhaltenen Literatur nicht finden kann, darum hat sie vor dieser Zeit nicht existiert" (II, 61 f.) Es bleibt demgegenüber doch bestehen, daß Schnitzer in I „die Stiftungsfrage im Lichte der ältesten Kirchengeschichte" gerade so und wesentlich ausführlicher behandelt als z. B. das wichtige Kapitel: „Die Stiftungsfrage im Lichte der Evangelienkritik". Der vorurteilslose Leser muß bei dem letzten Kapitel auf den Gedanken kommen: Jetzt kommt erst die Hauptsache. Daran vermögen alle noch so groben Ausfälle Schnitzers gegen Tillmann nichts zu ändern. Immerhin ist es aber erfreulich, daß er sich mit Tillmann in der richtigeren Würdigung des argumentum ex silentio mehr zusammenfindet. Da nun nach allem Bisherigen das Zeugnis des Matthäus und Johannes völlig einwandsfrei ist, so muß an diesem Zeugnisse wie an einem rocher de bronce die ganze Welle von Deduktionen zerschellen, die Schnitzer aus dem Stillschweigen seiner Autoren herleitet.[1]

Auch was Schnitzer „als geflissentliche Irreführung unkundiger Leser" (II, 66) bezeichnet, sieht in Wahrheit ganz anders aus. Zugegeben, daß die vorhandenen ältesten Handschriften dem 4./5. Jahrhundert angehören, so schafft doch keine Macht der Welt die Tatsache aus der Welt, daß die einzelnen Sätze viel älter sind als die Handschriften, welche jene enthalten. Tillmann beruft sich zum Erweise dafür, daß gerade unsere Matthäusstelle dem Diatessaron Tatians angehört habe (um die Hälfte des zweiten Jahrhunderts), auf Zahn. Zahn gilt bei Freund und Feind als einer der gelehrtesten Exegeten der Jetztzeit. Schnitzer versucht gar nicht, sich mit den Zahnschen Ausführungen auseinanderzusetzen. Anstatt dessen nennt er Zahn Tillmanns protestantischen Kirchenvater (II, 47), auf den Tillmann auch hier wieder schwöre. (II, 67.) Sollte – nebenbei bemerkt – der Ton auf protestantisch ruhen, so wäre die Frage am Platze, warum sich Schnitzer nicht an einen katholischen Kirchenvater hält. Schnitzer wäre sicher zu anderen Ergebnissen gekommen. Seinen Hinweis auf die Einschaltung des sogenannten Comma Iohanneum hat Tillmann 35 ganz vorzüglich als verfehlt dargetan. Indirekt muß das Schnitzer sogar zugeben: „Ich wollte ja nur zeigen, daß das Eindringen fremder Zusätze in den biblischen Text nicht bloß möglich, sondern wirklich, d. h. tatsächlich vorgekommen sei; die Mangelhaftigkeit der handschriftlichen Bezeugung der Johannesstelle erleichtert zwar uns heutzutage den Nachweis der Einschaltung, konnte aber doch diese selbst und ihren schließlichen Sieg in der abendländischen Kirche nicht hemmen." (II, 67 f.) Hier wird also doch auf die handschriftliche Bezeugung etwas gegeben. Wenn

[1] Siehe übrigens hierzu Bruders, Matth. 16, 19; 18, 18 und Joh. 20, 22, 23 in frühkirchlicher Auslegung. Tertullian. Zeitschrift für katholische Theologie XXXIV (1910) 659–677.

also Schnitzer den Vorwurf erhebt, als ob sich die Stelle, weil sie „einen Behelf für die Dogmatik versprach," unter den Augen der Kirche in den heiligen Text hätte einschleichen dürfen, so sei er auf Denk, Theol. Revue 1906, 59 f. verwiesen. Hieronymus hielt die Stelle nicht für schriftwidrig, „er selber aber beruft sich in seiner Homilie (und hier zeigt sich der kritische Gelehrte), um seinen christlichen Glauben an den dreipersönlichen Gott seinen Zuhörern gegenüber zu rechtfertigen, nicht auf das Comma Iohanneum, sondern auf Matth. 28, 19." Über die Herkunft des Comma Iohanneum sind die Akten noch nicht geschlossen, wohl aber über seine Unechtheit. Sie wird wesentlich durch den Befund der Handschriften gewährleistet. Und wenn Hieronymus die Stelle nicht als einen „Behelf für die Dogmatik" in Anspruch nahm, obwohl sie ihm gute Dienste geleistet hätte, so sollte man sich doch der niedrigen Verdächtigung enthalten, als ob der Kirche aus Interesse für ihre Dogmatik selbst solche Interpolationen recht gewesen wären.

Auf die Replik Schnitzers bezüglich der Vorwürfe Tillmanns wegen seiner unsorgfältigen Arbeitsweise gehe ich nicht mehr ein. Sie ist ganz nebensächlich, wo es sich um das Große, die Stiftung des Papsttums durch Jesus handelt. Mir war es darum zu tun, durch genaue objektive Vergleichung der Schnitzerschen mit der Tillmannschen Schrift festzustellen, was an den von Schnitzer erhobenen Ausstellungen Wahres sei. Der Leser wird selbst zu der Erkenntnis gekommen sein, daß sie sich auf Null reduzieren. Damit ist denn auch der Schrift Schnitzers das Urteil gesprochen. Trotzdem wird der Kampf um die göttliche Stiftung des Papsttums weitergehen. Aber in diesem Kampfe nimmt Tillmann eine Ehrenstellung ein. Er hält die Fahne katholischer Wissenschaft hoch. Es ist nicht bloß seine Meinung, die er vertritt, er verficht die Sache der ganzen Kirche. Darum ist zu wünschen, daß die weitesten Kreise der Kirche ihr Interesse an der Fehde Schnitzer-Tillmann bekunden. Sie gewährt einen Einblick in die moderne Ausrüstung unserer Gegner, sie zeigt auch die eigene. Sie offenbart Schwierigkeiten, welche der katholischen Wissenschaft entgegenstehen, sie lehrt aber auch, daß diese Schwierigkeiten zu überwinden sind. Es soll damit nicht gesagt sein, als ob Tillmanns Schrift keine bessernde Hand mehr vertrüge, als ob sie aller katholischen Weisheit höchster Schluß sei — in einer bereits in Aussicht gestellten zweiten Auflage wird Tillmann selbst Gelegenheit nehmen, die eine oder andere seiner Ausführungen zu vertiefen. Mit ihm teile ich den Wunsch, „daß die katholische Bibelwissenschaft mehr, als sie bisheran getan hat, sich mit denjenigen literar-kritischen und biblisch-theologischen Fragen befassen möge, welche in der Frage nach der Stiftung des Papsttums durch Jesus angeklungen wurden".[1]

[1] Köln. Volkszeitnng Nr. 870. Die in dieser Nummer veröffentlichte Selbstverteidigung Tillmanns habe ich für meine Ausführungen nicht benutzt, weil das Manuskript bereits fertig war und ich mich völlig unparteiisch dem Streite gegenüber verhalten wollte.

Der Nachahmungsgedanke im Polykarpmartyrium.

Von Dr. Baden, Rektor, Aachen.

Die erste Anregung zu diesem Aufsatze empfing Schreiber aus einer verspäteten Lektüre der kritischen Erwägungen, welche Prof. Müller in der Römischen Quartalschr. 1908 S. 1 – 16 der ehrwürdigen Urkunde des Polykarpmartyriums hat angedeihen lassen. Der Nachahmungsgedanke, welcher jenes Passionsgewebe gleich einem roten Faden durchläuft, hier in verdeckter Unterführung es durchwirkt und verknüpft, dort es durchbricht und verblüffend hell und grell wie Sonnenlicht vor dem Auge des kritischen Beschauers aufleuchtet, die vielen sinnigen Anpassungen der Leidensphasen St. Polykarps an die Leidensphasen unseres Herrn, sie sind denn doch allzu plastisch in Relief getreten, in der Szenerie viel zu reichhaltig und in der Form viel zu sorgfältig ausgearbeitet, um noch weiterhin einen Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben zu können: Das Polykarpmartyrium, das wir in Händen halten und bisher mit stummer Ehrfurcht betrachteten, es macht neuerdings von sich reden, es ist interpoliert! – Diese aus dem Inneren geschöpften Zweifel bestärkt sodann der äußere, literarische Befund der überkommenen Handschriften, da sie, je älter, dem Nachahmungsgedanken um so spärlicheren Illustrationsstoff zu bieten wissen: Sie seien dünn und dürr an Ähnlichkeitsmomenten! – Gelegentlich des letzten Katholikentages machte Lyzealprofessor Sepp die literarische Seite der Frage zum Gegenstand einer Besprechung, deren erweiterte und erwartete Drucklegung sich durch Berücksichtigung von mancherlei neuen Funden nicht allzu sehr in die Länge ziehen möge. Prof. Sepp will eine Lanze zugunsten der Ursprünglichkeit einlegen. Aber auch Prof. Müller hat die Stücke bereits für seine Anschauung mit Beschlag belegt, wie er im letzten Oktoberheft von Theologie und Glaube 1910, 669 f. mitteilt, und so wird denn in nicht ferner Zeit die Kontroverse mit feiner Hand die Spinnfäden abzuheben suchen, welche die Urne der Polykarpasche umwoben halten. Oder sollten es Originalverzierungen sein?

Lediglich um den innertheologischen Teil kümmert sich der vorliegende Aufsatz, um den Nachahmungsgedanken: Ist derselbe dem Christentum, speziell dem Urchristentum, neu und fremd? Und wenn nicht, hat dann die ursprüngliche Imitationsidee, etwa durch Umspannung des christlichen Todes nicht minder als des christlichen Lebens, sich selbst überspannt, ihr Verähnlichungsgebiet über Gebühr ausgedehnt, bis zur Auslösung berechtigter Zweifel an ihrer Ursprünglichkeit? Oder sprechen zeitgenössische Worte und Werke dem Nachahmungsdrang im christlichen Leben und Sterben ein gutes Recht auf seine urchristliche Heimat zu? Auf diese drei Fragen werden wir im folgenden die uns rechtdünkende Antwort zu geben versuchen.

I.

In der Natur des Menschen, näherhin in seinem unabweisbaren Vervollkommnungsbedürfnis, liegt es begründet, wenn der Sohn auf den Vater, der Schüler auf den Lehrer, der Jünger auf den Meister sieht, um es ihm nachzutun, um ihm nachzuahmen. Es ist das eine allgemein anerkannte Tatsache, um die man kein weiteres Wort zu verlieren braucht. Hat sich doch, mit Verkennung seiner hochedlen Herkunft, der Nachahmungstrieb selbst ins Bubenhafte hineinverloren, wie der Ulkvers andeutet: Und wie er sich

räuspert usw. Auf den verschiedensten Gebieten gilt dieses Vervollkommnungsstreben in gleicher Weise, und wer von den Nachahmern nicht bis zum wahren Gehalt vorzudringen vermag, der läßt sich an der nachgeäfften Gestalt genügen und heißt Plagiator, Fälscher und Heuchler. Den Teufel, der Gottes Werke nachtäuscht, bezeichnet schon die urchristliche Literatur als den Affen Gottes. So scheinen Engel und Mensch nun einmal veranlagt zu sein seit Anbeginn. — Diesen leichthin berührten Erfahrungstatsachen unterlegen nun, was uns näher angeht, positive Offenbarung und Väterlehre ihr festes Fundament und Jawort.

Als ferntönende Anklänge an die Uroffenbarung, welche, nach Justin, der *λόγος σπερματικός* in den wohlwollenden Schichten der Heidenwelt leise nachzittern ließ, dürfen manche Äußerungen ernster heidnischer Denker und Forscher gelten. Reich vor allen an dgl. Aussprüchen ist Justins des Philosophen Leibphilosoph und Hauptgewährsmann, Plato. Nach ihm hat ein Gott die Welt aus reinster Güte erschaffen und in der Absicht, es möchte ihm alles, vornehmlich der Mensch, möglichst ähnlich werden.[1] Daß die reinen Grundfarben des urheidnischen Götterbildes mit der Zeit zu wahren Ekelfarben verblaßten, bedauerten mit Plato, der den gottvermenschlichenden Homer darum aus seinem Idealstande verbannt wünschte,[2] alle altchristlichen Apologeten, und in Wahrheit hatten sie umsomehr Grund dazu, als selbst der erdichteten Götter erdichtete Schandtaten dem tiefwurzelnden Nachahmungsdrang keinen Abbruch zu tun vermochten. „Denn", so versichert Justin,[3] „Nachahmer der Götter zu sein, halten sie alle für schön." — — Beginnt nun die Bibel die Erschaffung des Menschen mit dem Dogma: Et creavit Deus hominem ad imaginem suam, und rhythmisch und pleonastisch im selben Vers: Ad imaginem Dei creavit illum,[4] so hat das auch noch einen anderen Sinn, und es tönt dem gefallenen und verunähnlichten Menschen aus aller Väter Munde das eine Motto entgegen, das Leo I. in die Paräneſe zusammenfaßt: Ideo ad imaginem Dei conditum invenimus hominem, ut imitator sui esset auctoris.[5] Indes ist das Emporstreben und Emporheben des Menschen zur paradiesischen Bildähnlichkeit mit seinem Schöpfer keine patristische Spätgeburt. Im Dienste dieser Idee steht bereits bei Tertullian das Hauptsakrament, wenn derselbe die Taufwirkungen erklärt als eine Exemptio culpae et poenae und dann hinzufügt: Ita restituetur homo deo ad similitudinem eius qui retro fuerat ad imaginem dei.[6] Und noch früher meint Tatian: Deshalb habe der Logos den Menschen nach Gottes Bild und Gleichnis erschaffen, damit, sowie bei Gott Unsterblichkeit herrsche, der Mensch auch aus sich teilnehme an Gottes Geschick und unsterblichem Leben.[7] — Die Aufgabe also, das gesunkene Gottesgeschöpf wieder aufzurichten und hinaufzuheben auf den höheren Sockel, wo es früher gestanden, erkennen als ihre Lebensaufgabe auch die allerersten Christen. Und wie soll das Standbild dastehen, rohbehauen oder feingemeißelt? Ja, haarfeingemeißelt, als bildähnliches Konterfei herausgearbeitet nach den weichsten Zügen seiner Idealvorlage. Diese Idealvorlage ist selbstverständlich Christus,

[1] Tim. 29e.
[2] Min. Oct. 23, 2 u. Tert. ad nat. 107, 10 (Latein. VV. nach Wiener Ausg. Seitenz. u. Nr.).
[3] *Μιμητὰς γὰρ θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται.* Iustin, I. Apolog. 20, 4. Vgl. Min. Oct. 17, 2.
[4] Gen. 1, 27. [5] Vgl. fest. Ss. Redemptoris II N. 1 l.
[6] Tert. de bapt. 206, 10. [7] Tat. ad Hell. 7, 5.

Gottessohn. Welche Aufschlüsse bieten uns nun die Schriften der älteren Väter und des N. T. über die sorgfältige Nachahmung des Christusbildes?

Allerdings genügt es dem Jünger so zu sein, wie der Meister gewesen,[1] zumal der Meister geradezu unübertrefflich war. Nichtsdestoweniger wollte der Herr überdies das einzelne Beispiel, das er gegeben, nicht unerwähnt lassen: Ein Beispiel hatte ihnen Christus gegeben, damit, sowie er getan, auch ein jeder der Jünger tun möge.[2] In demselben Sinne kommt der Herr öfters auf die Nachfolge zu sprechen.[3] Und wie genau der hl. Petrus bei dieser Nachfolge hingesehen hat! In seinem ersten Briefe vermerkt er bereits die entdeckten Fußstapfen auf Jesu Spur. — „Er hat gelitten", so schreibt er, „euch ein Beispiel hinterlassend, damit ihr seinen Fußstapfen[4] nachfolget." Entdeckt wurde, wie es scheint, auf Jesu Spur immer mehr: Den Herrn, wie er leibte und lebte, sah die afrikanische Kirche vor sich einherziehen. Denn nicht nur zitiert ihr erster Vertreter, Tertullian, die betreffende Petrusstelle mit der bezeichnenden Beigabe: semetipsum vobis relinquens exemplum, nein, nach apostolischem Vorgange schaut er da den homo coelestis, wie er voraufwandelt in Gestalt und Antlitz, und fordert zu einer Nachahmung, Verähnlichung auf usque ad lineamenta Christi.[5] Ob man unter diesen lineamenta nun die Fußspur des Gottmenschen versteht — eine Auffassung, welche in dem folgenden incedere allenfalls einen Anhalt finden darf — oder aber, wie mir scheinen will, den Gesichtsausdruck des Herrn, allerdings in übertragenem Sinn zu deuten, dürfte von gar wenig Belang sein: Ein hoher Grad der Nachahmung, engster Anschluß an Christus als Vorbild liegt hier ganz gewiß zugrunde. — Zu der erwähnten Sprachweise ließ sich Tertullian vom hl. Paulus inspirieren: Igitur sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem coelestis.[6] Mit welch apostolischem Eifer der Völkerapostel diesen Lebensanschluß an Christus bei seinen Diasporagemeinden forderte und förderte, das bezeugen uns alle seine Briefe: „Seid meine Nachahmer wie auch ich Christi Nachahmer bin",[7] lautet sein ständiger Refrain. Ja, als eine Bürgschaft unserer Auserwählung rühmt Paulus die Konformität mit dem Bilde des Gottessohnes, näherhin mit dem Bilde des menschgewordenen Gottessohnes als des Erstgeborenen unter Brüdern.[8] Damit war zugleich die Übereinstimmung selber

[1] Mt. 10, 25. [2] Joh. 13, 5.

[3] Mt. 8, 22; 10, 38; 16, 24. Mk. 10, 21. Joh. 8, 12 usw. [4] 1. Petr. 2, 21.

[5] Es lautet der Text: Coelestis (sc. hominis) imaginem gestemus in nobis . . . secundum lineamenta Christi incedentes . . . in sanctitate et iustitia et veritate . . . Ad disciplinam totum hoc dirigit (Paulus), ut hic dicat portandam imaginem Christi in ista carne . . . Portemus enim praeceptivo modo dicens huic tempori loquitur. Tert. de resurr. 102, 5, 10. Wo bedeutet nun lineamenta die menschliche Fußspur? Und schmiedet sich T. zuweilen seine Ausdrücke nebst Bedeutung, sowie er sie braucht — was gerne zugestanden wird —, so hat T. doch auch seinen Sprachgebrauch und es fordert neben dem Kontext T.s Sprachgebrauch hier die Bedeutung „Gesichtsausdruck, Gesichtszüge", weil das portare imaginem an erster Stelle in Betracht kommt, und nur Gesichtszüge in einem Bilde festgehalten werden. Diese Anschauung macht auch T. zu der seinen in einer von der Vorbildlichkeit Gottes handelnden Stelle, welche das Stammwort linea mit imago verbindet: Imago exprimit lineas veritatis. T. adv. Marcionem II, 346, 20.

[6] 1. Kor. 15, 49; 11, 7.

[7] 1. Kor. 4, 16; 11, 1. 1. Thess. 1, 6. Phil. 3, 17. Epheſ. 5, 1.

[8] Quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut et ipse sit primogenitus in multis fratribus. Rom. 8, 29.

in ein neues Stadium gerückt, anempfohlen war die Ähnlichkeit, wie sie unter Brüdern besteht. Bei dem Zugeständnis, daß der Ausdruck wohl vom Bildlichen und Sinnlichen hergenommen ist, der Gedanke jedoch aufs Übersinnliche gerichtet bleibt, wird dergleichen Exegese niemand abstreiten können. So werden die Gläubigen denn auch unterschiedslos bald zur Aufschau nach dem übersinnlichen Gott und dessen vorbildlichen Vollkommenheiten, bald zur Nachahmung des menschgewordenen Herrn angefeuert. Auf seiner Todesreise nimmt der hl. Ignatius des öfteren die Gelegenheit wahr, macht aber gleichfalls keinen Unterschied in der Wortwahl.[1] Die lineae Dei[2] Tertullians verschmelzen mit den lineamenta Christi, deren allegorisierende Ausdeutung auf Gottes Güte, Heiligkeit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit vor Tertullian[3] gleichfalls dem hl. Justin[4] geläufig ist. Desgleichen spricht auch nicht erst Tertullian von einer Verähnlichungspflicht.[5] Die Schilderung des christlichen Gottesdienstes bei Justin, dem Zeitgenossen des hl. Polykarp, läßt erkennen, daß der Aufruf zur Nachahmung all der aus den Denkwürdigkeiten der Apostel gehörten schönen Lehren und Lebenszüge Christi das stereotype Predigtthema des altkirchlichen Vorstehers bildete.[6] — Dieser Hinweis auf die pflichtgemäße Aneignung abstrakter Ähnlichkeitsmomente, wie sie Christus der Herr übrigens in seiner Aufforderung grundgelegt hat: Lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen,[7] durfte hier nicht unterbleiben. Ihn als den alleinberechtigten anzusehen, wäre indes verfehlt. Die beste Korrektur erfährt er durch eine analoge Berücksichtigung des altchristlichen Sterbens, betrachtet im Lichte der Imitationsidee.

II.

Noch immer hebt es die Liturgie unserer hl. Kirche, und zwar unter dem Gesichtspunkt der Nachahmung des göttlichen Dulders, rühmend hervor, wenn einzelne ihrer Kinder der Ehre des Martertodes gewürdigt wurden. So ist ihr der König Kanut von Dänemark dominicae passionis imitator,[8] ein Nachahmer des Leidens unseres Herrn, der sich gleichfalls die Glaubenserstlinge Japans zum Kreuzestod d. h. ad sui imitationem auserwählte. Dabei zeigt die Kirche selbst für die belanglosesten Dinge ein feines Ohr und überhört es nicht, wenn ein Kreuzeskandidat für sich auch noch sein Christusalter in Anschlag bringt.[9] Das imitati sunt eum in morte sua[10] sc. Christum muß doch wohl ein besonderer Ruhmestitel sein, für welchen Tertullian seiner Zeit den Schlager martyrii privilegium oder praerogativa geprägt haben würde und wirklich geprägt hat.[11] Nicht minder reich, ja überschwenglich reich an Lobeserhebungen, und zwar immer unter Hinweis auf die Übereinstimmung mit dem leidenden Herrn, sind die Panegyriken eines hl. Johannes Chrysostomus und seiner Zeitgenossen. In seinen Lob-

[1] Ignat. ad Eph. 1, 1: *Μιμηταὶ ὄντες θεοῦ* u. ad Trall. 1, 2, zu vgl. mit ad Ephes 10, 3: *Μιμηταὶ τοῦ κυρίου (χριστοῦ) σπουδάζωμεν εἶναι.*

[2] T. adv. Marcionem II, 346, 15. [3] Siehe den Text in Note 5, S. 117.

[4] 1. Apol. 10, 1 u. 2. Apol. 4, 2. [5] Siehe den Text in Note 5, S. 117.

[6] Just. I. Apol. 67, 4: *Παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται.*

[7] Mt. 11, 29. [8] Brev. 19. Ian. Oratio.

[9] Brev. 5. Febr. pro aliq. loc. II. N. 3. l.

[10] Respons. ad I. N. 2. l. plurim. Mart.

[11] De carn. resurr. 89, 5 u. adv. Valent. 181, 2.

reden auf die Apostelfürsten ruft er aus: O, wieviele Kerker habt ihr geheiligt! Wieviele Ketten vergoldet! Wieviele Qualen erduldet! Wieviele Verwünschungen ertragen! Wahrlich, ihr habt Christo nachgeahmt in allem! . . . Freue dich, Petrus, dem es überdies noch gegönnt war, das Kreuzesholz zu verkosten. In Verähnlichung mit deinem Meister hast du wollen gekreuzigt werden.[1] – Selbstredend ist die eigentliche Zeit der Verfolgungen zugleich die klassische Zeit der Verhimmlung aller um Christi willen Verfolgten. In Anlehnung an das Herrenwort: Wer mein Jünger sein will, der nehme sein Kreuz auf sich und – so, kreuzbeladen – folge er mir nach, sieht Tertullian, der das christliche Leben überhaupt einen allumfassenden Abklatsch des tätigen Lebens Christi nennt,[2] die vollendete Jüngerschaft nicht nur im Leiden überhaupt, sondern im Leiden ad exemplum ipsius Christi.[3] Angemerkt sei ferner die feine Nüance, mit welcher derselbe Tertullian uns die Petrusworte überliefert hat: In dem Maße wie ihr an Christi Leiden teilhabt, freuet euch.[4] – Leicht läßt sich noch hier einwenden, der Hergang eines jeden gewaltsamen Endes entwickle sich mehr oder weniger in ähnlicher Weise wie andere blutige Dramen. Das ist wohl wahr. Hinzu kommt aber, daß das Leiden unseres Herrn, sowie es sich ereignete, auch mancherlei belanglose Umstände aufzeigt, welche als Kleinigkeiten könnten übergangen werden und dennoch als Haarstriche im Gemälde dazu geeignet sind, in jeder Kopie eine große Ähnlichkeit hervorzurufen. Daß man aber für dergleichen Haarstrichlein, die konkreten Umstände in unseres Herrn Leiden, in alter Zeit kein Auge gehabt habe, dürfen wir, gestützt auf Väteraussagen, in Abrede stellen: Unser Herr hat am Kreuze gebetet, und ausgerufen: Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me! Ohne weiteres setzt schon der hl. Justin voraus, der sterbende Heiland habe nicht nur die Anfangsworte, sondern den ganzen Inhalt des 21. Psalmes gebetet, und führt dann, bei Kommentierung des Psalmverses: Ex ore leonis salva animam meam, die seiner Zeit übliche, frommchristliche Sitte an, in der Todesstunde ebenso zum Vater zu flehen, damit ja doch kein Unberufener über die scheidende Seele Macht erlange.[5] Diesem der Seelenempfehlung Christi am Kreuz nachgebildeten Sterbegebete der Christen weiß Tertullian noch einen Ähnlichkeitszug hinzuzufügen: Das Ausstrecken der Hände. Dabei stellt er – worauf es hier ankommt, und um mich der Plastik Tertullianischer Ausdrucksweise zu bedienen – unseres Herrn Leidensgestalt am Kreuze als „Modell" vor Augen.[6] Wer dann aber die Wendung dominicae passionis modulatio als rhetorische Übertreibung eines Tertullian angesehen wissen will, mag es mit Tertullian selber ausmachen, der bei einer anderen Gelegenheit sich noch

---

[1] Dies octav. SS. Pet. et P. II. N. 1. u. 2. l.

[2] Ad quae (Christi facta) nunc nos velut ad exemplaria provocamus, ut et praedicemus et operemur et sustineamus ad mortem usque. Tert. de patientia 5, 5.

[3] Ea nos ostendunt christianos quae patimur ad exemplum ipsius Christi. Tert. de praescriptione 3, 13 (ed. Rauschen).

[4] Sed secundum quod communicatis passionibus Christi, gaudete. Tert. Scorp. 172, 20 ff. (1. Petr. 4, 13).

[5] *Ἵνα μηδεὶς κυριεύῃ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ αἴτησις ἦν, ἵνα, ἡνίκα ἡμεῖς πρὸς τῇ ἐξόδῳ τοῦ βίου γινόμεθα, τὰ αὐτὰ αἰτῶμεν τὸν θεόν.* Dial. c. Tryph. c. 105, E (ed. Otto).

[6] Nos vero non attollimus tantum, sed etiam expandimus et dominicam passionem modulantes . . . confitemur Christo. Tert. de oratione 189, 10.

akkurater äußert: Rom preist er glücklich als Stätte der dominicae passionis adaequatio[1] durch den hl. Petrus. Höher als bis zur Gleichheitsformel läßt sich der Wunsch nach Verähnlichung nimmer steigern. Im Lichte solcher klaren Worte und Taten verstehen wir erst die ganze Tragweite des Ignatianischen Ausspruches: Des Christen Leben finde sich im *ἀποθανεῖν* und zwar im *ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος*, im Sterben nach Art und Weise von Christi Sterben,[2] wie er es sich öfters wünschte.[3] Auch im Herzen seines bischöflichen Freundes von Smyrna, im Herzen Polykarps, der hier in Rede steht, glühte das Verlangen nach gleichem Aufgehen in Christi Leiden, wovon dessen einziger Brief an die Philipper folgendes beredtes Zeugnis ablegt: Nachahmer lasset uns werden seines standhaften Leidens, und, wenn wir um seines Namens willen leiden, so wollen wir ihn verherrlichen; denn dieses (Leidens-)Vorbild stellte er für uns auf in seiner Person und dem sind wir in Treuen ergeben.[4]

III.

Wo aber findet sich, nach Hinnahme dieser altbezeugten Verähnlichungstheorie, die entsprechende Praxis eines nachahmenden Leidens? Es wird wohl nicht verlangt werden können, für die Zeit vor dem Polykarpmartyrium noch andere Martyrien als Vorbilder aufzutreiben; eröffnen doch nach bisheriger Annahme die Polykarpakten die Reihe der echten Passionsberichte. Oder dürfte man vielleicht auf die Notiz des hl. Paulus hinweisen: Stigmata domini Iesu in corpore meo porto? (Gal. 6, 17). Wenn diese Wundmale des Herrn Jesu am Leibe des Völkerapostels wirklich nichts anderes waren als die von Paulus bei mancherlei Anlässen erlittenen Wunden und Narben, deren Vorweis den Galatern zugleich als Erweis der Wahrheit der paulinischen Glaubensanschauungen gelten sollte, so bleibt dennoch bestehen, daß der Apostel keine andere Ausdrucksweise gewählt hat als eben die: Stigmata domini Iesu in corpore meo! Und spielt die allegorisierende Verwendung von Christi Leiden und Sterben überhaupt keine kleine Rolle in seinen Briefen,[5] so sieht St. Paulus wenigstens einen eminent reellen Gewinn in der ebenfalls reellen Gleichgestaltung mit dem sterbenden Herrn, über die er sich im Philipperbriefe also äußert: Als einen wahren Gewinn erachte ich es, . . . Ihn recht kennen zu lernen, die Kraft Seiner Auferstehung und die Gemeinschaft mit Seinen Leiden, indem ich mit Seinem Tod gleichgestaltet werde (configuratus, *συνμορφούμενος*, morti eius). (Phil. 3, 10.)

Doch wo findet sich nun in Wirklichkeit, wenn auch unmöglich vor, so dann nach dem Martertode des Bischofs von Smyrna, die Praxis eines

[1] Ista (Romana) quam felix ecclesia . . . ubi Petrus dominicae passioni adaequatur. Tert. de praescript. 36, 3.

[2] *Ἐὰν μὴ αὐθαιρέτως ἔχωμεν τὸ ἀποθανεῖν εἰς τὸ αὐτοῦ πάθος, τὸ ζῆν αὐτοῦ οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν.* Ignat. ad Magn. 5, 2 (ed. Funk).

[3] *Εἰς τὸ συμπαθεῖν αὐτῷ πάντα ὑπομένω.* Ignat. ad Smyrn. 4, 2.

[4] *Μιμηταὶ οὖν γενώμεθα τῆς ὑπομενῆς αὐτοῦ, καὶ, ἐὰν πάσχωμεν διὰ τὸ ονομα αὐτοῦ, δοξάζωμεν αὐτόν· τοῦτον γὰρ ἡμῖν τὸν ὑπογραμμὸν ἔθηκε δι' ἑαυτοῦ καὶ ἡμεῖς τοῦτο ἐπιστεύσαμεν.* Polyc. ad Phil. 8, 2.

[5] Durch die Taufe sind wir mit Ihm auf Seinen Tod mitbegraben, damit wir, wie Christus von den Toten aufstand, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn, wenn wir Ihm in der Ähnlichkeit Seines Todes innigst verbunden sind, werden wir es auch zur Ähnlichkeit der Auferstehung sein, da wir wissen, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt worden ist. Rom. 6, 4; 5, 6.

Hinweises auf das Christo gleichförmige christliche Leiden? Da läßt uns der literarische Nachlaß doch nicht ganz im Stich. Wofern die Todesart nicht schnurstracks zuwiderläuft und so die Möglichkeit einer Verähnlichung von vornherein ausschließt, wie bei der Enthauptung Justins und seiner Genossen, des Senators Apollonius, der Scilitanischen Märtyrer und des hl. Cyprian, weisen die spärlich überkommenen Berichte unverkennbar deutliche Spuren der erwünschten Praxis auf. Es kommen noch in Betracht die Aufzeichnungen über Karpus-Papylus († wahrsch. um 169), der Brief der Kirchen von Vienne und Lyon (von 177), die Akten der hl. Perpetua-Felicitas († 7/3 202), die Passionen über Montanus-Lucius und Marianus-Jacobus († 259). Sie alle liefern ihre Belege zur Konstatierung der altchristlichen Sitte, in den Märtyrerakten irgendwelche vorhandenen Ähnlichkeitsmomente aufzusuchen und zu unterstreichen:

Sehr oft betonen die Väter, daß aus Jesu Herzenswunde, diesem Doppelquell von Wasser und Blut, des zweiten Adams Seite, seine Braut, die Kirche, hervorgegangen sei in der Taufe und großgeworden in der Eucharistie. In der ersten Märtyrerzeit ging der Vergleich zunächst noch auf die Doppelform des Taufsakramentes, auf Blut- und Wassertaufe. Wir lesen nämlich, wie Marianus und seine Genossen in der Talenge eines Flüßchens hingerichtet wurden. Und so fehlte, heißt es dann weiter, keine der beiden Sakramentsweisen. Getauft wurden sie im Blute und gewaschen im Flusse.[1] Es spricht aber auch das Evangelium von einer Doppeltaufe des Herrn im Jordanwasser und in seinem Blute.[2] Doch näher zur Sache: Im Mai des Jahrer 259 wurde mit vielen anderen Christen auch Diakon Flavian in Karthago zum Tode geführt. In Strömen goß der Regen hernieder, womit der Himmel, wie die Passion bemerkt, verschiedene Zwecke erreichen wollte. Als Hauptzweck führte, den sterbenden Heiland im Auge, Märtyrer und Diakon Flavian selber an, es regne, damit, wie beim Leiden unseres Herrn, so gleichfalls hier Wasser mit Blut sich vermenge.[3] — Als die kleine Gruppe, an deren Spitze Perpetua stand, vor dem Tribunal des Hilarianus anlangte, gab sie zu verstehen: An uns zwar ist die Reihe heute vor dir. Für dich aber kommt sie morgen vor Gott. Aufgebracht durch diese Kühnheit, verlangte der heidnische Pöbel das Spießrutenlaufen der Märtyrer unter den Geißelzacken der Tierhetzleiter. Es geschah. Und die Märtyrer beglückwünschten einander zu der Ehre, ein klein wenig von der Geißelung unseres Herrn mitbekommen zu haben.[4] — Blandina, eine der Lyoner Märtyrinnen, wurde als Tierbeute an einem Pfahle aufgehängt und zwar in Kreuzesform. Mit ehrfurchtsvollen Blicken sahen zu ihr empor ihre Mitmärtyrer, welche, so bemerkt der Brief, dieser Auszeichnung nicht gewürdigt worden waren, und schöpften aus dieser Vergegenwärtigung des Gekreuzigten reichlichen Trost und Bekennermut.[5] — Öfters kam es vor, daß zum Scheiterhaufen Verurteilte, wie es auch bei Polykarp der Fall war, zuvor an einen Balken oder ein Kreuz angenagelt wurden. So geschah es auch mit Bischof Karpus. Er schien zu lächeln, und, nachdem er den erstaunten Zuschauern hierüber Aufschluß erteilt,

[1] Passio SS. Mariani, Iacobi et soc. 11, 10 (ed. v. Gebh.).
[2] Lk. 12, 50. [3] Passio SS. Montani et soc. 22, 3 (v. Gebh.).
[4] Acta SS. Perpet., Felicit. et soc. 18, 9 (v. Gebh.).
[5] Epist. eccles. Vienn. et Lugd. 41 (v. Gebh.).

schloß er mit dem Gebete: Gepriesen seist du, Herr Jesus Christus, Gottes Sohn, daß du sogar mich, den Sünder, gewürdigt hast dieses deines Loses. Und nach diesen Worten verschied er.[1]

So tritt denn die altchristliche Sitte, Ähnlichkeitsmomente zu konstatieren, überall in Wort und Bild offen zutage. Mancherorts scheint sie zu einer wahren Manie ausgeartet zu sein, welche selbst die Schranke des Lebens und Sterbens überschritt und wie den Herrn so auch die Apostel in die Unterwelt hinabsteigen ließ aus lauter Ähnlichkeitssucht.[2] Und es bleibt auch immerdar die stille Sehnsucht fortbestehen, welche nicht bloß zeitentsprechend, sondern auch den verschiedensten Stimmungen der einzelnen sich anpassend ihr Objekt sucht. Daher betet der innige Mystiker des Mittelalters: Vollziehe an mir, o Herr, deines Herzens allernächste Gleichheit (Seuse), und die fromme Dichterin von heute singt: Willst du lieben? Liebe den, der liebenswürdig ist. Alles leide, alles meide, Daß du Ihm mehr ähnlich bist (L. Hensel). — Wenngleich nun die durch Wort und Bild illustrierten Ähnlichkeitsbestrebungen des christlichen Altertums das Polykarpmartyrium in ihrem Bann hielten, so steht diese ehrwürdige Urkunde dennoch einzig da: ein zweites Gethsemani, ein Judasverrat, ein nächtlicher Überfall wie auf einen Räuber, ein Herodes mit im Spiel, ein beharrliches Schweigen, eine Volksanklage, eine Annagelung, eines Konfektors Lanzenstich, Zeitgleichheit im Tod, Anfrage um den Leichnam, Grablegung an geziemendem Orte, 10 bis 12 und mehr Momente, klipp und klar herausgestellt, als ein *μαρτύριον κατὰ τὸ εὐαγγέλιον γενόμενον* eines vielfach betonten Nachahmers unseres Herrn,[3] das alles fällt gewiß auf. Ist solche Niederschrift im Jahre 156 undenkbar gewesen? Keineswegs. Wer die unterscheidenden Punkte ins Auge faßt, findet beim Durchgehen der Polykarpakten noch viel mehr, ein Zeichen der historischen Treue. Ringsum herrschte, wie gezeigt, die allergünstigste Atmosphäre der Verähnlichungssucht. Sodann bot eine ungemein glückliche Geschichtskonjunktur, wie sie kein anderes Martyrium aufzuweisen vermag, das erwünschte Material in ungeahnter Fülle, ja sie drängte es der säumigen Reflexion förmlich auf. Und schließlich war diese Reflexion sicherlich nicht säumig. Der lebhafteste Gedankenaustausch war angespornt bei des greisen Bischofs Polykarp zahlreichen und begeisterten Söhnen in Christo, denen aus Interessentenkreisen die Nachfrage nach einem ausführlichen Berichte zugegangen war, welcher hüben wie drüben auf Belehrung und Erbauung abzielen sollte und zu dessen Niederschrift, angesichts des ersten herannahenden Jahrtages, Märtyrerbegeisterung, stille Betrachtung und Freundeswunsch, der auf Erfüllung drängte, aber die Zeit dazu nicht verkürzte, einmütig sich die Hände reichten. — Undenkbar wäre mithin die Echtheit der jetzigen Polykarpakten nicht.

Liegen sie in ihrer tatsächlich ursprünglichen Form vor? Darüber das letzte Wort zu sprechen, steht m. E. der Textkritik zu.

---

[1] Martyr. SS. Carpi et soc. 41 (v. Gebh.).

[2] *Δέδεικται δὲ τοὺς ἀποστόλους ἀκολούθως τῷ κυρίῳ καὶ τοὺς ἐν Ἅιδου εὐηγγελισμένους· ἐχρῆν γάρ, οἶμαι, ὥσπερ κἀνταῦθα, οὕτως δὲ κἀκεῖσε τοὺς ἀρίστους τῶν μαθητῶν μιμητὰς γενέσθαι τοῦ διδασκάλου.* Cl. Al. Stromata VI, 6, 45, 4.

[3] Martyr. S. Polyc. passim (ed. Rauschen).

Alte und neue Innerlichkeit.

Eine historisch-dogmatische Studie im Anschluß an Bonaventura.

Von Max Bierbaum, Kaplan in Emmerich a. Rhein.

Öfter als einmal kann man in der akatholischen Literatur den Satz lesen, daß die Reformation mit der Äußerlichkeit der katholischen Religion aufgeräumt und an ihre Stelle evangelische Innerlichkeit gesetzt habe. Das Wort Luthers von der „Werkheiligkeit" der Katholiken ist in letzter Zeit in stärkerer und verletzenderer Prägung wiederholt worden. Buchstabendienst, Fetischismus, Materialismus der Sakramente, Magie sind für viele Akatholiken Charaktereigentümlichkeiten der katholischen Frömmigkeit geworden. Auf unserer Seite hat man diese Feststellungen und Verleumdungen nicht ruhig hingenommen; die Angriffe der Gegner haben ein Heer von Literatur hervorgerufen, das vom katholischen Standpunkt aus das Problem der Innerlichkeit beleuchtet und die Lösung verteidigt.

Die vorliegende Abhandlung will ein bescheidener Beitrag zur Verteidigung der katholischen Innerlichkeit sein; sie unterscheidet sich aber dadurch von den meisten anderen Abhandlungen über denselben Gegenstand, daß sie nicht theoretisch, sondern greifbar und lebensvoll an einer Persönlichkeit die Wahrheit offenbar zu machen versucht. Diese Persönlichkeit ist der hl. Bonaventura; er dürfte nicht ungeeignet erscheinen, als Zeuge für die echte katholische Innerlichkeit aufzutreten. Bonaventura gehörte einem Orden an, der seinen Mitgliedern viele äußerliche Verpflichtungen auferlegt: Chorgebet, Ordenstracht, Fasten, Almosen sammeln und anderes. Dazu kam, daß sich um die Mitte des 13. Jahrhunderts manche Mißstände eingeschlichen hatten, die reiche Nahrung für eine wirkliche Veräußerlichung des Franziskanerordens boten. So wird von Bonaventura z. B. die Vielfältigkeit der Geldgeschäfte, das Umherwandern der Brüder, das verschwenderische Bauen großer Ordenshäuser, das gierige Jagen nach Begräbnissen und Testamenten, das aufdringliche Betteln mancher Brüder erwähnt.[1] Vor allem aber war für Bonaventura seine Stellung als Ordensgeneral und Kardinal, die ihn in viele weltliche Geschäfte verwickelte, eine beständige Gefahr der Veräußerlichung. Daß er trotz dieser Gefahren ein wahrhaft innerliches Leben geführt hat, ist ein Beweis für den Satz, daß zwischen der „äußeren Werkheiligkeit" und wahrer Innerlichkeit kein unvereinbarer Gegensatz besteht.

I. Das Wesen der Innerlichkeit nach Bonaventura.

Wenn hier von Innerlichkeit die Rede ist, so ist von ihrem Begriff sowohl die rein weltliche Pflege von Geist und Gemüt als auch die Kontemplation der Mystiker ausgeschlossen. Das innerliche religiöse Leben, wie es vom Heiland als die Anbetung des Vaters im Geiste und in der Wahrheit[2] empfohlen wird und von jedem Christen gepflegt werden kann, ist kurz die lebendige Beziehung der Hauptseelenkräfte, des Verstandes und des Willens, und der äußeren Handlungen zu Gott. Diese Definition wird zwar nicht nach dem Wortlaut, aber dem Inhalte nach von Bonaventura vertreten. Die Beziehung der inneren Seelenkräfte zu Gott

[1] Vgl. L. Lemmens, Der hl. Bonaventura. Kempten u. München 1910, S. 185.
[2] Joh. 4, 23.

behandelt Bonaventura mit besonderer Ausführlichkeit in dem Soliloquium und Itinerarium. Die Verinnerlichung der äußeren Handlungen wird in meisterhafter Weise in dem Werk über die Pflichten des Oberen De sex alis Seraphim dargelegt.

In dem Soliloquium beginnt die anima devota mit dem homo interior ein trautes Zwiegespräch wie einst Jesus mit Maria in Bethanien. Im Verlaufe dieses Gespräches wird an die Seele die Aufforderung gerichtet, ein Leben secundum naturam zu führen. Das tiefste Wesen ihrer Natur ist aber etwas Überirdisches, Himmlisches, weil die Seele nicht am Niedrigen, sondern nur am höchsten Gute ihre volle Befriedigung findet: Erubesce in imis delectari quae non potes nisi in summis satiari. Deshalb ist das secundum naturam vivere für die Seele nichts anderes als mit dem Denk- und Begehrungsvermögen von der Außenwelt in die eigene Innenwelt zurückkehren, von den niederen Dingen stets zu höheren aufsteigen: ab exterioribus ad interiora redire, ab inferioribus ad superiora ascendere.[1] In dieser kurzen Ausführung ist das Wesen der Innerlichkeit schon enthalten. Bonaventura sucht den Seelenkräften eine zentripetale Richtung von der Schöpfung zum Schöpfer hin zugeben. Noch klarer und zugleich großartiger offenbart Bonaventura seine Innerlichkeit im Itinerarium. Auf der Höhe des Alverna geschrieben verrät dieses Werk in jeder Zeile den Gottsucher und Gottfinder. Auf den Flügeln der Philosophie und Theologie erhebt sich der seraphische Lehrer von der Betrachtung der erschaffenen Dinge zum unerschaffenen Gut. Aber dieser Aufstieg hat nichts von düsterer Weltverachtung an sich. Mit liebevollem Interesse verweilt der denkende Geist bei den Herrlichkeiten der sichtbaren Schöpfung; er durchforscht die Ausdehnung der Lichtstrahlen, die Kraft des Feuers, die Schönheit der Farben, die Mannigfaltigkeit der Körper vom winzigen Mineral bis zu den Himmelskörpern. Dann verläßt der Geist das atrium forinsecus, die sichtbare Schöpfung, er tritt betrachtend in das Heiligtum der eigenen Seele ein und — hier wie dort — findet er etwas von Gott: vestigia Dei. Und im tiefsten Gemüte von der gefundenen Herrlichkeit ergriffen, stimmt er jenes Hohelied der Innerlichkeit an: Qui igitur tantis rerum creatarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est. Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat.[2]

In diesem innerlichen Hinstreben Bonaventuras von der Peripherie zum Zentrum, von der Betrachtung der sichtbaren Schöpfung zum unsichtbaren Schöpfer liegt ein platonisches Element. Plato hat auch die sichtbare Welt zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung gemacht. Da er von dem unaufhörlichen Wechsel des Universums nicht befriedigt wurde, suchte er ein Reich, das über den Dingen lag und keinen Wechsel kannte. So gelangte er endlich in das „Reich von Gedankengrößen jenseits der fließenden Sinnenwelt"; es ist die Welt der Ideen. Deshalb sagt Bonaventura von seinem geistigen

[1] Soliloquium c. 2 n. 10—11. [2] Itinerarium mentis in Deum c. 1 n. 15.

Führer: Videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora.[1]

Die Grenze für die Entfaltung des innerlichen Lebens ist nicht die Seele. Auch die äußeren Handlungen der Menschen können durch Vermittlung der Seelenkräfte in das Reich der Innerlichkeit hineingezogen werden. Diese Verinnerlichung des äußeren Tuns lehrt Bonaventura in ausführlicher Weise in dem Traktat De sex alis Seraphim; er ist ein klassisches Handbuch der Seelenleitung für geistliche Oberen. Wie aus der ganzen Darstellung ersichtlich ist, hat Bonaventura hier einen vielbeschäftigten Oberen im Auge, der wegen der Fülle seiner Amtsgeschäfte nicht mehr frei über seine Zeit verfügen kann. Trotz dieser äußeren Arbeitsfülle oder vielmehr gerade deshalb empfiehlt Bonaventura einem solchen eine devotio assidua in omnibus agendis. Diese devotio soll erstens darin bestehen, daß die Gedanken bei allen Arbeiten auf Gott hingerichtet sind: In omni loco et tempore semper debet homo studere Deo intendere, quasi sit coram eo, per mentis intuitum. Dazu bewegt das Beispiel der Engel, die auch bei der Ausführung der göttlichen Aufträge die Anschauung Gottes nicht verlieren: Angeli quocumque mittantur, tamen a divina contemplatione non recedunt. Zweitens soll der Wille stets die Ehre Gottes anstreben: Continuum studium Deo placendi in omni actione vel locutione . . . ut quae pro eo facit id est vice Dei, etiam pure faciat propter eum et ipsius amorem. Drittens soll die devotio assidua auch ein wirkliches Gebet sein, das alle Handlungen begleitet: Omnia agenda oratione saltem mentali. Da aber der Obere von seinen vielfältigen Amtsgeschäften oft ganz in Anspruch genommen ist, so muß er sich die Zeit zur inneren Sammlung wie ein Dieb, ja sogar mit Gewalt nehmen: Quasi furtim et raptim ad orationis studium se conferat, ne omnino refrigescat, ne in desuetudinem orandi veniat, ne Deo alienus efficiatur, ne gratia divinae propitiationis ei quasi insensibiliter subtrahatur. Das Beispiel eines solchen innerlichen Gebetslebens ist Moyses; wenn er in äußerliche Geschäfte und Händel verwickelt wurde – cum exterius vexaretur –, so eilte er oft in das Bundeszelt zum Herrn, um sich dort durch den Verkehr mit Gott innerlich zu sammeln und zu erneuern – familiare ipsius (sc. Domini) colloquium ibi expetens, quo intrinsecus in spiritu reficeretur. Ähnlich hat Christus gehandelt, der am Tage dem Volke predigte, die Nächte aber allein im Gebete verbrachte.[2]

II. Die Eigenschaften der Innerlichkeit Bonaventuras.

1. Die Auffassung Bonaventuras von dem Wesen der Innerlichkeit wird noch klarer hervortreten, wenn die Eigenschaften seines eigenen Innenlebens dargelegt werden. Eine erste, hervortretende Eigenschaft der Innerlichkeit Bonaventuras ist ihr katholischer, traditioneller Charakter; dadurch tritt sie in scharfen Gegensatz zum Frömmigkeitsideal vieler Akatholiken. Viele von diesen schließen mit Luther die äußeren guten Werke von dem Bereich der Innerlichkeit aus und verwerfen sie als Werkheiligkeit. Die

[1] Sermones selecti de rebus theologicis, s. IV n. 18.
[2] De sex alis Seraphim c. 6 n. 16, c. 7 n. 11–14.

liberale proteſtantiſche Theologie und manche neuere Religionsphiloſophen gehen noch einen Schritt weiter. Ihre Innerlichkeit verflüchtigt ſich zur Immanenz. Die äußere, objektive Offenbarung, Lehramt und Gnadenmittel werden nicht mehr anerkannt. An deren Stelle tritt als Inhalt und Kriterium der wahren Religion das eigene religiöſe Erlebnis; in den Tiefen des Unterbewußtſeins liegen die Quellen der Religion.[1] Oder wie Rudolf Eucken ausführt: „Eine überzeugende Macht hat für uns der Gedanke erlangt, daß wir nicht zuerſt jenſeit unſeres Lebenskreiſes (in der um uns befindlichen Welt) die Wirklichkeit einer höheren Ordnung erweiſen und ſie dann zu uns in Beziehung ſetzen können, ſondern daß den einzig möglichen Ausgangspunkt der Lebensprozeß ſelbſt gewährt; nur eine Aufhellung deſſen, was in ihm vorliegt und vorgeht, kann uns der Gegenwart einer neuen Ordnung verſichern.“[2]

Wie ſchon geſagt iſt, beſteht zwiſchen dieſen akatholiſchen Richtungen und Bonaventura ein tiefer Gegenſatz. Daß der ſeraphiſche Lehrer die äußeren Werke wie Chorgebet und Faſten nicht verworfen hat, ſondern dieſelben und auch jede indifferente äußere Handlung vermittelſt der Seelenkräfte in das religiöſe Innenleben hineinzieht, iſt faſt auf jeder Seite ſeiner Werke erſichtlich und bereits im erſten Teil bewieſen worden. Schwieriger iſt die Frage, ob der gemütstiefe Heilige doch nicht etwas mit dem Innenleben der neueren akatholiſchen Richtung gemeinſam hat. Ob Bonaventura nichts von dem Daſein Gottes empfunden hat, wenn in dem Jameſchen Gefühle der Ergriffenheit die Grundwelle des Unterbewußtſeins in das Oberbewußtſein hineingeſchlagen iſt?[3] Ob er nicht jene eigentümlichen Erfahrungen und Erſchließungen des Innenlebens gemacht hat, in welche Eucken die Begründung der Religion verlegt? Oder hat er nichts von dem empfundenen und beſeligenden Beſitz der geiſtlichen Güter gekannt, von dem Harnack[4] ſpricht? Es kommt bei der Beantwortung dieſer Fragen darauf an, wie das Wort Erlebnis verſtanden wird. Wenn das innere Erlebnis als Inhalt, Quelle und Wahrheitszeuge der Religion gelten ſoll,[5] ſo war es für Bonaventura eine terra incognita. Eine chriſtliche Religion ohne äußere Offenbarung, Autorität und Gnadenmittel hörte für ihn auf, Religion zu ſein. Das beweiſen bis zur Evidenz die dogmatiſchen Traktate Bonaventuras über Offenbarung, Kirche und Sakramente, die in den vier Büchern des Sentenzenkommentars und im Breviloquium enthalten ſind. Wird aber mit dem Worte Erlebnis die lebendige Sehnſucht der Menſchenſeele nach Gott, das freudige Umfaſſen der Glaubenswahrheiten, der innerliche Verkehr mit Gott, das Mitleiden mit dem leidenden Erlöſer und ähnliches bezeichnet, ſo iſt alles dieſes ein hervorſtechendes Merkmal der Religioſität Bonaventuras. Sein inneres Glaubens- und Liebesleben war ſo reich und ſtark, daß es unaufhörlich über die Schwelle der Seele herausbrach und auf ſeinem Angeſicht Verklärung, in ſeinen Worten Feuer, in ſeinen Schriften heilige Salbung zurückließ. Gerade wegen der

[1] Encyclica: Pascendi domini gregis. 8. Sept. 1907.

[2] R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphiloſophie der Gegenwart. 3. Aufl. Berlin 1909, S. 5.

[3] Vgl. Linwurzky, Die Religionspſychologie, ein neuer Zweig der empiriſchen Pſychologie. St. a. M.-Laach 1910, LXXVIII, S. 505 ff.

[4] A. Harnack, Das Mönchtum, ſeine Ideale und ſeine Geſchichte. 7. verb. Aufl. Gießen 1907, S. 54.

[5] Vgl. O. Zimmermann, Das religiöſe Erlebnis. St. a. M.-Laach 1908, LXXV, S. 147. — Derſelbe, Innerlichkeit. St. a. M.-Laach 1910, LXXVIII, S. 361 ff.

Fülle seiner inneren religiösen Erlebnisse wurde er mit dem Ehrentitel eines Doctor seraphicus ausgezeichnet; denn die Seraphim gehören nach seinen eigenen Worten zu jener Klasse der seligen Geister, die ihren Gott per osculum et dilectionem umfassen und die plena fruitio summae bonitatis haben.[1]

Um nur einige wenige Beispiele anzuführen, so sei an die brennende Sehnsucht Bonaventuras nach Gott und der göttlichen Vereinigung erinnert; immer wieder begegnet man in seinen Schriften den Ausdrücken esurire, sitire, desiderare in Deum, in die er seine Sehnsucht kleidet. Mit der Braut des Hohenliedes sucht er überall den Geliebten, auf dem Felde d. h. in den Herrlichkeiten der sichtbaren Schöpfung und im Innern des Hauses d. h. in den Tiefen der eigenen gottebenbildlichen Seele. Und da er ihn noch nicht vollkommen gefunden hat, scheut er sich nicht in seinem heißen Drange die Wächter der Stadt d. h. die himmlischen Geister zu fragen: Habt ihr nicht meinen Gott gefunden, saget mir, wo er ist, damit ich zu ihm eile und mein Herz in ihm sich auflöse![2] Das Ziel aller wissenschaftlichen Tätigkeit ist für Bonaventura nicht einseitige Verstandeskultur, sondern die Erfüllung des Herzens mit göttlicher Liebe. Deshalb gesteht er: Qui addit scientiam, addit onus et dolorem, qui vero caritatem addit et multiplicat sibi meritum et consolationem. Und am Schlusse seines Werkes über die Beziehung des weltlichen Wissens zur Theologie gibt er als Resultat an: Hic est fructus omnium scientiarum, ut honorificetur Deus . . ., hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem . . .[3] Daß aber diese fühlbare Nähe Gottes und sein göttlicher Trost nicht ein Reservat der Mystiker ist, wird nachdrücklich betont; z. B. In omni bono opere quaedam iucunditas conscientiae et tranquillitas bene operanti conceditur.[4]

Trotz seines reichentwickelten Gemütslebens und seines Zuges zur Mystik ist Bonaventura im Gegensatz zu manchem modernen „Gottsucher" auf der rechten Bahn geblieben. Er ist sicher an den Sandbänken des Pantheismus und an den Untiefen des neueren Pietismus vorbeigesteuert. Der Grund davon ist seine ständige Orientierung an der kirchlichen Lehre. Schrift und Väterstudium waren seine Lieblingsbeschäftigung. In der Ehrfurcht vor der kirchlichen Tradition war er eins mit seinem Ordensvater. Franz von Assisi hinterließ seinen geistlichen Söhnen als kostbares Erbe die kirchliche, katholische Gesinnung; er schrieb in sein Testament die Mahnung: Alle Theologen und jene, die uns das Wort Gottes vortragen, sollen wir ehren und hochachten als solche, die uns Geist und Leben spenden.[5]

2. Eine zweite Eigenschaft der Innerlichkeit Bonaventuras ist trotz der konservativen Richtung ihr individuelles Gepräge. Sein innerliches Leben trägt die Stigmata des Gekreuzigten. Bezeichnend für die innige Beziehung Bonaventuras zum Gekreuzigten ist die Legende über den Besuch des

[1] De triplici via c. 3 § 1 n. 1: § 7 n. 14.

[2] Conf. Itinerarium mentis in Deum; De reductione artium ad theologiam; Collationes in Hexaemeron. Ferner P. Évangéliste de Saint-Béat, Le Séraphin de l'école. Paris 1900, S. 87.

[3] De reductione artium ad theologiam n. 26.

[4] 2 Sent. d. 36 a. 2 q. 1.

[5] Rederstorff, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Regensburg 1910, S. 84.

hl. Thomas von Aquin. Dieser besuchte einst seinen Freund Bonaventura und wünschte dabei seine Bibliothek zu besichtigen. Statt einer Antwort zeigte der seraphische Lehrer auf ein Bild des Gekreuzigten. Daß diese Legende Wahrheitsgehalt besitzt, zeigen die verhältnismäßig zahlreichen und gediegenen Schriften, die speziell das Leiden Christi zum Gegenstand haben. Es seien genannt: Lignum vitae, Vitis mystica, Officium de passione, Hymnus de sancta cruce, 3 Liber Sententiarum distinctio 19–21. Breviloquium p. 4 c. 8–10. Wie tief er in diesen Werken in die Passion des Herrn eingedrungen ist, wie lebendig er sie miterlebt hat, mögen einige Proben dartun. Im Lignum vitae fordert er den „wahren Verehrer Gottes und Schüler Christi" auf, die Passion des Herrn tanta memoriae vivacitate, tanto intellectus acumine, tanta voluntatis caritate zu betrachten, daß die Seele mit der Braut des Hohenliedes sprechen kann: Ein Myrrhenbündel ist mir mein Geliebter, das an meinem Busen aufbewahrt bleibt. In dem noch innigeren Traktat über Christus, den mystischen Weinstock, vergleicht er das Leiden Christi mit dem Paradiesgarten. Die Seele soll auf den Flügeln des Glaubens und der Hoffnung in dieses Paradies eilen und mit der Emsigkeit der Biene den Honig der Andacht sammeln, der in den Wunden des Herrn verborgen liegt: Confortare nunc igitur, anima mea, et elevare et alis fidei et spei ad hunc hortum caritatis enitere et totum mentis intuitum per varia dispersum in unum recollige et apiculae sedulitatem imiteris ad conficiendum tibi mel devotionis; ad paradisum caritatis ascende, ascende inquam, ad cor altum, quia ecce, quem quaeris, exaltatus est. Es soll sich dabei aber nicht um einen Augenblicksbesuch, um oberflächliches Betrachten handeln: Nec breviter amplexandus est tibi paradisus, sed volandum per singulos illius flores et singulorum florum folia sunt sugenda. Der Genuß wird herrlich sein; mit einer Rückerinnerung an seine eigenen Erfahrungen gibt Bonaventura die Versicherung ab: O quam felix eris, si postquam intra florentis et dulcissimi paradisi nostri flores sanguineos, vulnera scilicet Christi, fueris intromissus, ab huius mundi strepitu et tentationum incursibus omnino valeas liberari et soli ei, ad quem introisti vacans gustare possis et intelligere, quam bonus et dulcis est Iesus. Im lignum vitae macht Bonaventura noch auf andere Reichtümer für unser Innenleben aufmerksam, die aus der Betrachtung der Passion der Seele zufließen: hl. Furcht, Mitleid, Reue und Liebe. Denn das Menschenherz müßte härter als alle Härte der Steine sein, wenn es nicht bei der Erinnerung an das Erlösungsopfer Christi von Furcht erschüttert, von Mitleid ergriffen, von Reue zerrissen und von Liebe erweicht würde. Considera et tu, homo redempte, quis, quantus et qualis est hic qui pro te pendet in cruce, cuius mors vivificat mortuos, cuiusque transitum et coelum luget et terra, et lapides duri quasi naturali compassione scinduntur. O cor humanum omni lapidum duritia durius, si ad tanti rememorationem piaculi nec terrore concuteris nec compassione afficeris nec compunctione scinderis nec pietate molliris! Die Stätte tiefsten Friedens und größter Seligkeit ist aber das Herz des leidenden Gottmenschen; in dieses Heiligtum kann jeder durch die Pforte der durchbohrten Seite eintreten. Da kann die Seele wohnen und ausruhen wie die Taube, die in den höchsten Felsenspalten ihr Nest hat:

Surge igitur amica Christi, esto sicut columba nidificans in summo ore foraminis, ibi ut passer inveniens domum, vigilare non cesses, ibi tanquam turtur casti amoris pullos absconde, ibi os appone, ut haurias aquas de fontibus Salvatoris.[1]

Wegen dieser innigen Hingabe Bonaventuras an den Gekreuzigten wurde er mit Recht ein Docteur de la passion und das Leiden Christi Son grand souci et son idée fixe genannt. Und ein Franz von Sales konnte ihm das hohe, ergreifende Lob spenden: Et vous, o mon très saint et séraphique docteur Bonaventure, qui me semblez n'avoir eu autre papier que la croix, autre plume que la lance, autre encre que le sang de mon Sauveur Jésus-Christ, quand vous avez escrit vos divins opuscules. O quel trait d'amour est le vôstre quand vous vous escriez: O qu'il fait bon avec le crucifix, j'y veux faire trois tabernacles, l'un en ses mains, l'autre en ses pieds, et l'autre en la playe de son côté; la je veux reposer, je veux veiller, je veux lire, je veux parler.[2]

Die wenigen angeführten Beispiele für die Andacht Bonaventuras zur Passion des Herrn haben nicht nur historische, sondern auch apologetische Bedeutung. In dem Kapitel, das „der Kampf der Gegenwart um das Christentum" betitelt ist, tritt Rudolf Eucken[3] gegen die Lehre von der stellvertretenden Genugtuung Christi auf; sie sei für den modernen Menschen anstößig und der Ausdruck einer anthropomorphen und sinnlich gebundenen Denkart, die sich unmöglich länger ertragen lasse. Trotzdem sieht er sich zu dem wertvollen Geständnis veranlaßt, daß der Glaube an die Erlösungstat Christi Großes zur Verinnerlichung des Lebens und zur Vertiefung der Gefühle gewirkt habe. Als Zeuge für die Wahrheit dieses Geständnisses kann Bonaventura auftreten. Ferner tritt in den angeführten Beispielen die andere Wahrheit zutage, daß die katholische Glaubenslehre nicht eine völlige Unterdrückung des freien Geisteslebens zur notwendigen Folge hat, sondern ausreichenden Spielraum für die Entfaltung der Persönlichkeit zuläßt. Besonders ist das auf dem Gebiete der Frömmigkeit zu beobachten. Zwar sind die wesentlichen Grundformen der religiös-sittlichen Betätigung, wie ein neuerer Apologet[4] ausführt, durch die Tradition festgelegt, ebenso wie die Grunddogmen, aber ihre Ausgestaltung im einzelnen läßt die mannigfachsten

[1] Lignum vitae n. 29–30. — Eine ähnliche gemütstiefe Ausführung, auf die P. Evangéliste de Saint Béat aufmerksam macht, findet sich in dem Werk „Über die Vollkommenheit des Lebens", das Bonaventura der Isabella, der Schwester König Ludwigs von Frankreich gewidmet haben soll. Accede ergo tu, o famula, pedibus affectionum tuarum ad Iesum vulneratum, ad Iesum spinis coronatum, ad Iesum patibulo crucis affixum, et cum beato Thoma Apostolo non solum intuere in manibus eius fixuram clavorum, non solum mitte digitum tuum in locum clavorum, non solum mitte manum tuam in latus eius, sed totaliter per ostium lateris ingredere usque ad cor ipsius Iesu, ibique ardentissimo Crucifixi amore in Christum transformata, clavis divini timoris confixa, lancea praecordialis dilectionis transfixa, gladio intimae compassionis transverberata, nihil aliud quaeras, nihil aliud desideres, in nullo alio velis consolari, quam ut cum Christo tu possis in cruce mori. Et tunc cum Paulo Apostolo exclames et dicas: Christo confixus sum cruci. Vivo iam non ego, vivit vero in me Christus. — De perfectione vitae ad sorores c. 6 n. 2.

[2] François de Sales, Sermon pour le jour de l'Invention de la Sainte-Croix. Paris 1839, tome 2, p. 276. Zitiert bei P. Evangéliste de Saint-Béat l. c. p. 68.

[3] R. Eucken, Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart S. 123 ff.

[4] J. Sawicki, Katholische Kirche und sittliche Persönlichkeit. Cöln 1907, S. 115.

Verschiedenheiten zu und untersteht dem Einfluß von Zeit und Personen. So hat z. B. ein Augustinus „in unnachahmlicher Weise den Gotteshunger der Seele zum Ausdruck gebracht und Worte dafür gefunden, die die Gottsucher aller Zeiten ihm nachbeten". Ein hl. Bernard hat das Ziel und den Inhalt seiner Andachtsübungen besonders im Stalle von Bethlehem gefunden und das Geheimnis der Inkarnation mit dem überirdischen Farbenglanz eines Fiesole zur Darstellung gebracht.[1] Wiederum anders hat Bonaventura gebetet und geliebt. Der äußere Grund seiner individuell ausgeprägten Frömmigkeit liegt in den Zeitverhältnissen. Die Kreuzfahrer hatten aus dem Orient nicht nur Schmuckgeräte und Gewürze mitgebracht, sondern in ihrem Herzen auch die Liebe zum Gekreuzigten, dessen Leidensweg sie durch eigene Anschauung kennen gelernt hatten. Diese zum Teil neue Art der Frömmigkeit zur Passion des Herrn kam auch nach Assisi und wurde von Franziskus mit ganzer Seele erfaßt. Ein sichtbarer Beweis dafür sind die Wundmale in seinen Händen und die Verdrängung des triumphierenden durch den leidenden Christus in der Kunst jener Zeit. Bonaventura übernahm dann von seinem Ordensvater die Liebe zum Gekreuzigten, denn sein Charakter und sein Innenleben war dafür besonders aufnahmefähig; darin liegt der innere Grund für seine Leidensandacht. Besaß er doch wie sein Vorläufer Plato neben aller Schärfe des Verstandes ein reiches und edles Gemüt. Er wurde mit magnetischer Kraft von jedem bonum angezogen. Deshalb ist es nicht zu verwundern, daß gerade die Passion des Herrn der Magnet war, da sich am Kreuze die höchste Güte in weithin sichtbarer Weise offenbart. Die Liebe zum Gekreuzigten wurde für ihn zur Befriedigung seines starken religiösen Bedürfnisses. So gesteht er selbst im Hymnus zu Ehren des Kreuzes:

Crux est salus animarum,
Verum lumen et praeclarum
Et dulcedo cordium.[2]

3. In seiner Betrachtung über das Wesen des Christentums untersucht Eucken auch das Verhältnis zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Außenwelt und Innenwelt. Er macht dabei die Beobachtung, daß die religiöse Innenwelt des Christen neben dem übrigen Dasein nicht als ein Sonderreich bestehe, sondern der eigentliche Kern und die beherrschende Macht der Wirklichkeit sei: „Wie die alten Christen bei aller Bedrücktheit ihrer äußeren Lage sich freudig und kühn die Seele der Welt nannten, so geht durch das ganze Christentum das Verlangen, der Welt und dem Leben eine Seele zu geben, die ihnen sonst fehlt. Es kann sie ihnen aber nur geben durch den Aufbau eines neuen Reiches, das in reiner Innerlichkeit begründet, mit mächtiger Wirkung auch in die sichtbare Welt hineinreicht und auf ihrem eigenen Boden den Kampf gegen die Unvernunft aufnimmt." Der Erfolg dieses Strebens nach einer geistigen Eroberung der Welt bestand darin, daß inmitten des Flusses der Zeit eine ewige Wahrheit, inmitten der Härte und Gleichgültigkeit des Weltlaufs ein Reich der Liebe verkündet und nicht nur

[1] Bernard war auch ein großer Verehrer der Passion, wie sein Leben und seine Schriften, besonders seine sermones zeigen. Aber diese Verehrung hat weder in seinem Leben noch in seinen Schriften, wie es scheint, einen so großen Raum eingenommen wie bei Bonaventura.

[2] Laudismus de sancta cruce 16.

verkündet, sondern zu verwirklichen unternommen wurde. „Dies scheinbar Unmögliche war nur zu wagen . . . aus der sicheren Überzeugung, dabei von überlegener Macht getragen zu sein.“ [1]

Dieser Gedankengang des modernen Philosophen findet seine Bestätigung im Leben Bonaventuras. Als drittes Merkmal seines inneren Lebens tritt seine Tätigkeit und Fruchtbarkeit hervor. Bonaventura ist ganz von dem Streben erfüllt, seine eigene gotterfüllte Seele der äußeren Welt mitzuteilen. Er gehört in Wahrheit zu jenen begnadeten Menschen, die am Wasser der Gnade gepflanzt, ohne Unterlaß grünen und wachsen; solche ziehen ihren Saft aus dem Innersten des Heiligtums, aus den Gaben des im Herzen wohnenden Hl. Geistes. Deshalb fällt auch kein Blatt ab und niemals mangelt es an frischen Früchten.[2] Betrachten wir die Früchte der Innerlichkeit Bonaventuras! Es ist wunderbar — derselbe, dessen Geist und Gemüt ganz in Christi Leiden aufging und nur den Gekreuzigten zu kennen scheint, erklärt am Generalstudium zu Paris die Sentenzenbücher des Petrus Lombardus und glänzt als Leuchte der Wissenschaft. Derselbe, der sich vom inneren Verkehr mit Gott nicht losreißen kann und das fortwährende Gebet empfiehlt, führt mit Erfolg die Feder und schreibt eine theologische Bibliothek zusammen. Derselbe, der die Einsamkeit liebt und sich im Schweigen übt, predigt vor der Universität und Ordenskapiteln, vor dem einfachen Volk und vor dem Könige von Frankreich. Noch mehr! Sein Innenleben war so reich und unerschöpflich, daß die Stadtmauern von Paris nicht die Grenze seiner Wirksamkeit bilden konnten.[3] Bald ist er auf den Generalkapiteln, dann ist er in der Heimat seines Ordensvaters, um Material für eine Franziskus-Biographie zu sammeln. Jetzt weilt er in der königlichen Familie Ludwigs IX., dann beim Könige von Navarra, dann am päpstlichen Hofe, um für seinen Orden einzutreten oder Rat zu erteilen. Cöln und Straßburg, die Kulturzentren Frankreichs, Spaniens und Italiens haben den rastlosen Heiligen und seine Tätigkeit in ihren Mauern gesehen: eine apis argumentosa! Seine Tätigkeit fand endlich einen würdigen Abschluß auf dem Konzil zu Lyon im Jahre 1274. Er leitete dort die Vorarbeiten, er verteidigt seinen Orden gegen zahlreiche Gegner, er arbeitet in seiner konzilianten Weise an der Verständigung zwischen Lateinern und Griechen. Zum letzten Male vielleicht offenbart er den Reichtum seines Innern in der Predigt, die er am 29. Juni beim feierlichen Hochamt vor Gregor X. und der ganzen Versammlung zu halten hatte. Nicht lange Zeit danach legt er sich zum Sterben hin, fatigatus laboribus, wie es in einer für die Kanonisation Bonaventuras an Sixtus IV. gerichteten Rede heißt.

Das war die fruchtbare Innerlichkeit eines katholischen Heiligen. Sein Inneres war voll von Gott; es wurde immer wieder durch Aufstiege des Geistes und Gemütes zur Urquelle mit göttlichem Inhalt nachgefüllt. Deshalb trat keine Leere ein, deshalb strömte das Innenleben Bonaventuras über die Ufer und hinterließ Fruchtbarkeit, wohin es kam.

---

[1] A. a. O. S. 91–92.

[2] A. M. Weiß, Apologie des Christentums. V Bd. 1905, S. 520.

[3] Vgl. L. Lemmens, Der hl. Bonaventura. Kempten und München 1909, S. 210 ff. u. 246 ff. Ferner — Vita seraphici Doctoris per modum annalium enarrata. Opera omnia t. X p. 39.

Zum Schluß!

Das zwanzigste Jahrhundert trägt die Furchen rastloser, erfolgreicher Arbeit an seiner Denkerstirn. Die Erforschung der Natur und ihrer Kräfte, die Aufdeckung und Beleuchtung der Menschen- und Völkerschicksale, die Bewältigung neuentstandener sozialer und politischer Aufgaben sind bei vielen zum Ziel und Inhalt des Lebens geworden. Darüber ist dann die unsichtbare, geistige Welt der Religion immer mehr in den Hintergrund getreten; in der Seele aber ist es leer und still geworden wie in einem Totenhaus. Man hat sich durch verdoppelt rastlose Tätigkeit über die innere Leere hinwegtäuschen wollen. Aber es war nicht immer möglich. Wenn stille Stunden der Einkehr kamen, wo der Siegestaumel über die gemachten Außenerfolge sich abkühlte und einer nüchternen Frage nach dem wahren Wert des Lebens Platz machen mußte, war die große Leere wieder da. Zugleich aber regte sich im tiefsten Innern die anima naturaliter christiana und rief und drängte nach der alten verlassenen Heimat, nach jenem Reich unveränderlicher Werte, das schon die Sehnsucht eines Plato war. Nun suchte man von innerer Notwendigkeit getrieben, die alte verlassene Heimat, die Religion zurückzuerobern. Es wurden verschiedene Wege eingeschlagen. Unter den Protestanten gab es viele, die sich ganz von der äußeren Kultur abwendeten und diese als etwas zur Religion Gegensätzliches auffaßten; sie flüchteten in die dämmerige Unterwelt des Gefühlslebens. Dort wollen sie die Begründung der Religion und den Frieden der Seele finden. Daß aber dieser Weg nicht der richtige sein kann, ist schon mehr als einmal nachgewiesen. Auch Eucken gehört zu den Gegnern der bloßen Gefühlsreligion. Er weist auf ihre Unzulänglichkeit und die große Gefahr eines reinen Subjektivismus hin und gesteht offen ein: „Wird der Mensch von aller und jeder Beziehung zum Weltleben abgelöst und bloß auf das eigene Fürsichsein gestellt, so mag er sich hier ein Reich der Wünsche, Hoffnungen, Phantasien bereiten, nie aber kann er diesem Reich eine dem Menschen überlegene Wirklichkeit geben. Daß aber etwas Übermenschliches im Menschen wirkt und ihn über die Enge seiner besonderen Art hinaushebt, Neues aus ihm macht und ihn auch zu den anderen Menschen in ein neues Verhältnis bringt, das ist die Hauptsache bei der Religion . . . Der intellektualistische Weg drohte die Religion zu einer bloßen Weltanschauung herabzusetzen; der von der bloßen Zuständlichkeit aus, mag er voluntaristisch, affektiv oder wie immer heißen, macht leicht aus ihr ein Wogen und Wallen des bloßen Gefühls . . ."

Ein anderer Weg zur Wiedergewinnung der religiösen Innerlichkeit führte von einem ganz entgegengesetzten Standpunkt aus. Ein Teil des neueren Protestantismus wollte nicht Abkehr von der Kultur, sondern innigste Verbindung und Durchdringung von Kultur und Religion; aber man sah zu oft nach dem Reich, das von dieser Welt ist; man suchte zu paktieren in Dingen, wo jeder Pakt zum völligen Ruin führt. Die Folgen zeigten sich bald. Eucken, der selbst zu diesen modernen Paktierern gehört, macht das Geständnis: „Das eigentümliche Wesen des Christentums kam dabei nicht voll zur Geltung, das Herbe, Irrationale, Weltverneinende, das in ihm liegt, wurde weit zurückgeschoben, zugleich aber sein Vermögen der Weltüberwindung und Welterneuerung abgeschwächt, es entstand ein zu weltfreudiges, zu liebenswürdiges, zu zahmes Christentum, das freilich niemanden verletzt, das aber mit seinem Mangel an metaphysischer Tiefe nicht energisch aufrütteln und

sammeln kann, das stärker im Verneinen der alten Art als im Entwickeln einer neuen ist." [1]

Auch auf katholischer Seite ist ein Suchen und Drängen von der „technischen Kultur" zur Innenkultur, vom Wissen zum Erleben der Religion hin entstanden. Immer stärker wird der Ruf nach Verinnerlichung und Vertiefung des religiösen Lebens; man vernahm ihn noch kürzlich aus der Rede eines Bernhart auf der letzten Katholikenversammlung, wie aus den stillen Büchern eines Exerzitienmeisters [2] und eines Bischofs.[3] Mit bebendem Herzen ist es in Augsburg hinausgerufen — das Gebäude der Religion wird ins Wanken geraten, wenn das Kreuz nicht wieder Gewalt über die Menschen bekommt und Christus uns nicht zittern und frohlocken macht.

Aber, wird der eine oder andere vielleicht mit heimlicher Furcht vor dem auftauchenden Schreckgespenst des Modernismus fragen, dürfen wir Anhänger einer objektiven äußeren Offenbarung und sichtbaren Kirche solchen Rufen Gehör leihen? Dürfen wir uns diesen neuen Bedürfnissen nach Innerlichkeit und religiösen Erlebnissen überlassen?

Die Antwort auf diese Fragen ist schon kurz und klar gegeben worden. Ein neuerer katholischer Theologe schreibt in seiner Korrektur des neuesten Werkes von Foerster:[4] Jene Katholiken, die eine Befreiung der Tradition von der einseitigen Alleinherrschaft der intellektualistischen Interpretation verlangen, welche die messerscharfe Objektivität des scholastischen Wahrheitsbegriffes gegen die Produkte der subjektiven Psyche umtauschen möchten, täuschen sich. „Das haltlose, im Leeren flatternde Bedürfnis gilt mit Recht in der Kirche nichts. Sie baut nur auf kristallklaren Begriffen und stahlharten Gedanken auf. Dann aber bleibt sie auch nicht beim kalten Wissen stehen. Wer sich vertrauend und demütig ihrer Erziehung hingibt, der gelangt unfehlbar zu dem inneren, lebendigen, glut- und kraftvollen Erfassen der Wahrheitsfülle, die aus dem göttlichen Leben in uns herüberwallt . . . Weil die katholische Innerlichkeit so keusch und still ist, darum haben Außenstehende keine Ahnung davon. In vielen scholastischen Werken alter und neuer Zeit scheint nur die haarspaltende Verstandeskraft wirksam. Und doch waren gerade diese scholastischen Gelehrten gar häufig gemütsweiche Menschen, von einer ungeahnten Tiefe und Lebendigkeit der Glaubensempfindung." [5]

Zu diesen scholastischen Gelehrten, die den richtigen Mittelweg zwischen der Gefühlsreligion und einer verweltlichten Kulturreligion eingehalten haben, gehört auch Bonaventura. Deshalb wird es nicht zwecklos sein, in unserer Zeit auf ihn die Aufmerksamkeit zu lenken. Er könnte den einen oder anderen, der des Suchens und des Kampfes und der Arbeit müde geworden ist, wieder zu demjenigen zurückführen, der allein der Weg, die Wahrheit und das Leben ist.

---

[1] R. Eucken a. a. O. S. 168.

[2] H. Bruders, Die Exerzitienwahrheiten. Akadem. Vorträge. Innsbruck 1910.

[3] O. Prohaszka, Bischof von Stuhlweißenburg, Die Liebe bis ans Ende. Kempten u. München 1910.

[4] Fr. W. Foerster, Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche. Kempten u. München 1910.

[5] P. Lippert, Autorität und Freiheit. St. a. M.-Laach 1910, LXXIX, S. 68–69.

Die orientalische Kirchenspaltung.[1]

Von Dr. theol. Franz Xaver Seppelt, Privatdozent an der Universität Breslau.

Es war am 15. Juli des Jahres 1054, als die Legaten des Papstes Leos IX., Kardinal Humbert, der Führer der gregorianischen Reformpartei, und der Kanzler Friedrich von Lothringen, der spätere Papst Stephan IX., während eines feierlichen Gottesdienstes die Bannbulle gegen den Patriarchen von Konstantinopel, Michael Kerularios, und seine Anhänger auf den Altar der Hagia Sophia, der von Justinian erbauten, prachtstrotzenden Hauptkirche der Kaiserstadt am Bosporus, niederlegten. Wie so oft, war es den Zeitgenossen versagt, die Bedeutung dieses Vorganges zu erkennen. Zudem! es war damals ja nicht das erstemal, daß die Kirchengemeinschaft zwischen Alt- und Neurom aufgehoben wurde; so waren z. B. nach einer Zusammenstellung von Duchesne fast die Hälfte des Zeitraumes von 464 Jahren, der zwischen der Verlegung des Kaisersitzes nach der Konstantinsstadt im Jahre 323 und dem siebten allgemeinen Konzil vom Jahre 787 liegt, die beiden Kirchen getrennt. Wenn früher, so mochten damals manche denken, immer wieder die Union vollzogen ward, warum sollte es diesmal nicht auch wieder geschehen! —

Woran liegt es nun, daß damals die Trennung vollendet wurde, und wie kam es überhaupt zur Trennung? Früher schob man wohl die Hauptschuld an der definitiven Trennung vom Jahre 1054 den beteiligten Personen zu. Tatsächlich kann man auch nicht mit Unrecht hinweisen auf das stolze und schroffe Verhalten und Vorgehen der päpstlichen Legaten, sowie auf den fanatischen Lateinerhaß des Patriarchen und dessen ehrgeizige Pläne. Doch das Wirken einzelner konnte das definitive Eintreten des Schismas weder bedeutsam beschleunigen noch aufhalten. Denn tatsächlich war das Schisma unvermeidlich geworden, seine Wurzeln liegen tief unter dem Boden persönlicher Feindschaft, Abneigung und Rivalität, und jener eben geschilderte Vorgang war nur der sinnfällige Abschluß einer Entfremdung, die Jahrhunderte zurückreicht und stetig gewachsen war.

Das Christentum, das allen Menschen ohne Rücksicht auf Rasse und Nationalität die Frohbotschaft des Heiles bringen wollte, trat hinein in den griechisch-römischen Kulturkreis. Mit fast beispielloser Geschwindigkeit verbreitete es sich bis an die Grenzen des Römerreiches, die sich so ziemlich deckten mit den Grenzen der damals bekannten Welt. Griechen, besser gesagt Hellenen, wie Römer nahm es in seinen Schoß auf, um sie zu Christus zu führen. Es ist nicht nötig, im einzelnen an dieser Stelle die Kontraste aufzuweisen,

---

[1] Aus der weitschichtigen Literatur sei nur das Wichtigste mehr oder minder das ganze Problem Behandelnde hervorgehoben: Hergenröther, Photius. 3 Bände 1867/69. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen Orient und Occident. Münster 1864/65. Duchesne, Autonomies ecclésiastiques, Eglises séparées. Paris 1896. Ehrhard, Die orientalische Kirchenfrage und Österreichs Beruf in ihrer Lösung. Wien 1899. Walter Norden, Papsttum und Byzanz. Die Trennung der beiden Mächte und das Problem ihrer Wiedervereinigung bis zum Untergang des byzantinischen Reiches. Berlin 1903. Seppelt, Das Papsttum und Byzanz, in den Kirchengeschichtlichen Abhandlungen von M. Sdralek. Bd. II. Pargoire L'eglise byzantine de 527 à 847. Paris 1905. Prinz Max, Herzog von Sachsen, Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage. Freiburg (Schweiz) 1907. Fortescue, The orthodox eastern church. London 1907.

die bestehen zwischen Volkstum und Charakter jener beiden Kulturvölker, und näher einzugehen auf ihre Verschiedenheiten in Geistesanlagen, Geistesrichtung, in Charakter und Sprache. Der bloße Hinweis genügt ja, um zu erkennen, daß dies alles ein Moment des Zwiespaltes in die Kirche bringen konnte, wie derartige nationale und kulturelle Differenzen auch für die staatliche Einheit leicht eine Gefahr bedeuten.

Freilich in den ersten drei Jahrhunderten ist davon nichts zu spüren. Die Verfolgungen stärkten das Gefühl der Zusammengehörigkeit, der Kampf um ihre Existenz ließ die Christen nicht an derartige Dinge denken. Dies, sowie der Glaubenseifer und die Glaubensfreudigkeit machten jene Verschiedenheiten vorläufig ungefährlich, geschichtlich unwirksam: in den ersten drei Jahrhunderten gibt es noch keine orientalische Kirchenfrage.

Anders wurde es, als die bis dahin gebundenen latenten zentrifugalen Kräfte seit dem vierten Jahrhundert frei wurden, mit der Zeit also, da die Kirche ihre Anerkennung erkämpft hatte und die breiten Massen ihr zuströmten, ohne immer hinreichend mit dem Geiste des Christentums durchsäuert zu sein; sofort entfalteten jene ihre unheilvollen Wirkungen. Die geistigen Kräfte im Christentum, die bis dahin durch die Verteidigung gegen die feindlichen Angriffe in Anspruch genommen waren, wurden nun frei und wandten sich dem systematischen Ausbau des kirchlichen Lehrgebäudes, der spekulativen Erfassung der Glaubenswahrheiten, zu; es beginnt jetzt eine herrliche Blüte der Theologie. Bei der Spekulation aber läßt sich das nationale Temperament ebensowenig ausschalten wie das persönliche; es findet in ihr — gleichwie der Charakter und die Kultur eines Volkes — seinen Ausdruck. So kam es infolgedessen zu einer verschiedenen dogmengeschichtlichen Entwicklung in der christlichen Kirche des Ostens und Westens des römischen Reiches. Freilich der Glaube, die Glaubensquellen sowohl wie die Glaubensformeln waren dieselben; aber der Gesichtspunkt, unter dem man die Glaubensgeheimnisse betrachtete und zu erfassen suchte, war ein anderer. Hier wie dort hielt man in gleicher Weise fest an dem geoffenbarten Kern der Glaubenswahrheiten, aber man brachte sich Inhalt und Sinn derselben durch verschiedene Formulierungen nahe, so wie man — das Bild hat der Jesuitenpater Urban zuerst gebraucht[1] — dieselbe Melodie in verschiedenen Liniensystemen, mit verschiedenen Schlüsseln und Noten ausdrücken kann. So deckten sich zum Beispiel die tieferen spekulativen Erörterungen der griechischen Theologie über das Trinitätsgeheimnis nicht durchaus mit denen der Lateiner, ohne aber mit diesen in Widerspruch zu stehen. Es ist eben, wie man es ausgedrückt hat, ein anderes geistiges Bild von der Trinität, das man sich im Abendland, und das man sich im Morgenland gemacht hat. Es kommt hinzu, daß die dogmengeschichtliche Entwicklung im Orient durch andere hervorragende Persönlichkeiten gefördert wurde als im Occident. Auf den Orient hat zunächst lange Zeit das System des Origenes einen maßgebenden Einfluß ausgeübt, ferner Athanasius, zu dem noch die drei großen Kappadozier treten. Die dogmengeschichtliche Entwicklung im Abendland erfuhr zunächst bedeutende Einwirkungen durch Tertullian und Hieronymus, doch sie müssen zurücktreten hinter Augustinus, der nach Harnacks Wort Origenes und Athanasius in

[1] Acta I. Conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum. Pragae 1908, p. 19.

einer Person war, ja noch mehr.[1] – Nun sind freilich für die große Masse der Gläubigen die subtilen Probleme der Christologie und Trinitätslehre zu hoch, man könnte daher leicht geneigt sein, dieser Verschiedenheit der theologischen Entwicklung wenig Bedeutung beizulegen. Doch es ist zu bedenken, daß namentlich bei den Griechen ein sehr starkes Interesse für dogmatische und überhaupt theologische Fragen herrschte, wie es auch den Epigonen jener noch eigen ist. Es sei daran erinnert, wie die Kaiser, allen voran Justinian, theologisierten und mit Recht als gekrönte Theologen bezeichnet werden können, wie die Zirkusparteien theologische Parteirichtungen vertraten, und wie einst meuternde Soldaten zwei Herrscher zwangen, einen dritten sich zur Seite zu setzen mit der Begründung, sie wollten auch in den Kaisern ein Abbild der Trinität haben. Wenn daher ein geschickter Theologe das Fazit der verschiedenen dogmengeschichtlichen Entwicklung in leicht verständliche Formeln zu kleiden und die schlummernden Gegensätze den breiten Volkskreisen durch leicht faßliche Schlagworte zu beleuchten und deutlich zu machen wußte, wie Patriarch Photios es im 9. Jahrhundert tat, so konnte in der Tat die verschiedene dogmengeschichtliche Entwicklung eine für die kirchliche Einheit verderbliche Wirkung ausüben.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die trotz aller Verfolgungen rasche Ausbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten nicht zuletzt auch dadurch begünstigt wurde,[2] daß die damals bekannte Welt in der politischen Einheit des Römerreiches zusammengeschmiedet war. Das haben schon einsichtige Christen jener Zeiten, wie Origenes, erkannt und darin eine Fügung der Vorsehung erblickt; so sagt der christliche Dichter Prudentius einmal: Gott habe alle Völker den Römern unterworfen, um Christus den Weg vorzubereiten. – Innerhalb dieser weiten Grenzen erwies sich das dichte Netz vorzüglicher Verkehrsstraßen für die Ausbreitung der christlichen Lehre sehr förderlich. Vor allem aber erleichterte die Spracheinheit, die allgemeine Verbreitung und Verwendung der griechischen Sprache, allenthalben die Verkündigung des Evangeliums. Mit den Feldzügen Alexanders des Großen hatte die Hellenisierung der antiken Welt begonnen; in unaufhaltsamem Vordringen war seitdem das Griechische zuerst im Orient, dann auch im Occident bis nach Gallien und Spanien hin die Verkehrs- und Umgangssprache, die Sprache der gebildeten Welt geworden[3] – sowie zweitausend Jahre vorher das Babylonische im ganzen Orient bis nach Ägypten hin verbreitet war. Das Griechische zu beherrschen war nun ein Erfordernis für den Gebildeten. Wer es in Rom nicht verstand, galt nach Martial als Bauer. In Nordafrika trug man Philosophie in griechischer Sprache vor, und die gebildeten Römerinnen führten ihre Korrespondenz griechisch.

Diese Einheit der Sprache, in der zugleich eine gewisse Einheitlichkeit

---

[1] Vgl. H. Reuter, Augustinische Studien (Gotha 1887) S. 499: Augustinus habe „durch sein geniales literarisches Schaffen, durch die Wucht der Persönlichkeit in so epochemachender Weise auf das theologische Denken im Occident eingewirkt, in demselben nachgewirkt, daß man sagen darf, die spätere Trennung derselben von dem Orient sei wider seinen Willen dennoch von ihm vorbereitet".

[2] Vgl. M. Sdralek, Über die Gründe, welche den Sieg des Christentums im römischen Reich erklären. Rektoratsrede. Breslau 1907.

[3] Vgl. zum folgenden besonders Harold Steinacker, „Die römische Kirche und die griechischen Sprachkenntnisse des Frühmittelalters" in der Festschrift Theodor Gomperz dargebracht. Wien 1902. S. 324 ff.

der Kultur ihren Ausdruck fand, war nun auch von großer Bedeutung für die kirchliche Einheit. Griechisch war in den ersten Jahrhunderten die offizielle Kirchensprache, die in der Liturgie ausschließliche Verwendung fand. So waren ja auch die heiligen Urkunden des Christentums, die Bücher des Neuen Testamentes — auch der Römerbrief des hl. Paulus — in griechischer Sprache abgefaßt. Auch die älteste außerbiblische christliche Literatur ist in griechischem Idiom abgefaßt. Hippolyt von Rom schrieb noch im dritten Jahrhundert seine zahlreichen Schriften in griechischer Sprache. Erst im vierten Jahrhundert setzte sich allmählich von Rom aus das Lateinische als Kirchensprache durch, es gewinnt nun rasch die Vorherrschaft in der Liturgie, in der theologischen Literatur des Abendlandes und in der Korrespondenz der Päpste. Was freilich den Inhalt betrifft, so wirken noch lange bei den lateinischen Kirchenschriftstellern griechische Einflüsse nach — man denke nur an die schriftstellerischen Arbeiten des hl. Ambrosius.

Aber nicht genug damit, daß das Griechische als Kirchen- und Kultsprache im Occident außer Verwendung kam, auch die Kenntnis des Griechischen schwand überhaupt im Abendland, vorzüglich in Rom immer mehr. Jahrelang hielten sich Hieronymus, Rufinus und Hilarius im Orient auf, ihre Haupttätigkeit bestand in Übersetzung, Bearbeitung und Kommentierung griechischer Autoren. Der occidentale Klerus verstand eben nicht mehr Griechisch und war daher auf Übersetzungen angewiesen, und allem Anschein nach war es jenen Männern nur im Orient möglich, sich für derartige Aufgaben zu befähigen. Sogar Augustinus fühlte sich, wenn er auch Griechisch verstand, so doch von Homer abgestoßen wegen der Schwierigkeit der Sprache. Schon im Jahre 430 war es so weit gekommen, daß Papst Cölestin I. an Nestorius schrieb, er habe seine Briefe vor längerer Zeit erhalten, sie indessen nicht bald nach ihrem Empfang beantworten können, denn sie hätten erst ins Lateinische übersetzt werden müssen, einen Übersetzer aber habe er nicht zur Hand gehabt. Zur selben Zeit konnte Cyrill von Alexandrien es für geraten erachten, seinem Brief an den römischen Bischof und der demselben beigelegten Darstellung der Lehre des Nestorius eine lateinische Übersetzung beizufügen. Selbst die hervorragendsten Päpste seit dem fünften Jahrhundert, ein Leo I. Vigilius, Gregor I., Martin I. waren des Griechischen nicht mächtig, obwohl sie sich als päpstliche Apokrisiare, d. h. als ständige Legaten lange Jahre in Konstantinopel aufgehalten hatten und man deswegen griechische Sprachkenntnisse als selbstverständlich bei ihnen vermuten möchte. Abendländer, die Griechisch verstanden wie im neunten Jahrhundert der päpstliche Bibliothekar Anastasius, sind eine große Seltenheit. — Anderseits fehlte es im Osten an der Kenntnis des Lateinischen. Denn die Griechen dachten nicht daran, das Lateinische zu erlernen, weil sie es als barbarische Sprache verachteten; selbst Photios, der größte Gelehrte der byzantinischen Kirche, beherrschte es nicht.

Es ist leicht zu ermessen, welcher Schaden für die kirchliche Einheit daraus entsprang, daß man in Rom und Byzanz nicht mehr beider Sprachen mächtig war. So gestand Leo der Große offen zu, daß man in Rom die griechischen Akten des Konzils von Chalkedon nicht verstehe, und daß sich in Rom niemand finde, der eine zuverlässige Übersetzung hätte anfertigen können. — Weil die beiden Gesandten, die Papst Nikolaus I. nach Konstantinopel sandte, nicht Griechisch verstanden, konnte Patriarch Photios die jenen mitgegebenen Briefe bei der Übertragung ins Griechische fälschen lassen, ohne

daß jene es merkten. Diese wenigen Beispiele zeigen zur Genüge, daß man nicht zu viel behauptet, wenn man sagt, daß die Trennung in dem Moment innerlich vollzogen war, als man die Sprache hier und dort nicht mehr kannte. Man konnte sich nicht mehr verständigen, da man sich — ganz wörtlich genommen — nicht mehr verstand.[1]

In demselben Maße, in dem in sprachlicher Hinsicht der Osten und Westen sich schieden, nahm überhaupt die gegenseitige Entfremdung in kultureller, politischer und kirchlicher Hinsicht ihren Fortgang, so daß es schließlich zur völligen Trennung kommen mußte. Der Prozeß, der zur Teilung des römischen Reiches in zwei Reichshälften führte, beginnt damit, daß Kaiser Konstantin das alte Byzanz zur Kaiserresidenz erhob. Die neue Kaiserstadt am Bosporus wurde bald eine gefährliche Rivalin des alten Rom. Hier wurde eine neue Zentrale für die politische Verwaltung geschaffen, der sich alle die zuwandten, denen das hellenistische Idiom eignete. Der politische Scheidungsprozeß machte nun unaufhaltsam Fortschritte. Das alles hatte begreiflicherweise die stärksten Rückwirkungen auf die kirchlichen Verhältnisse — freilich das ist übertrieben, wenn Renan einmal Konstantin als den eigentlichen Urheber des Schismas bezeichnet hat. — Es war durch die Sachlage gegeben und läßt sich im einzelnen erweisen,[2] daß die Gliederung der kirchlichen Verwaltungsbezirke sich im ganzen an die staatliche Provinzialeinteilung anschloß, daß insbesondere den Bischöfen der politischen Verwaltungszentralen, die natürlich in den bedeutenderen Städten lagen, höhere Bedeutung und eine Vorrangstellung gegenüber den Bischöfen irgendeines kleinen Landstädtchens zukam; eine Synode von Antiochien (341) proklamierte es geradezu als Grundsatz, daß die politische Stellung der Stadt maßgebend sei für den kirchlichen Rang des Bischofs. — So mußte mit der Erhebung der Bosporusstadt zur Kaiserresidenz der Bischof derselben ganz natürlich auch eine gesteigerte kirchliche Bedeutung erlangen. Dies mußte um so mehr eintreten bei dem Charakter des oströmischen Kaisertums. Denn wenn auch die Kaiser Christen geworden waren, so war doch die Kaiseridee nicht verchristlicht worden, sie blieb die alte heidnische, in ihr aber lag es, daß die Kaiser das Eingreifen in die kirchlichen Angelegenheiten als ihr Recht beanspruchten. Denn solange das Heidentum Staatsreligion gewesen war, kam dem Kaiser die Würde des pontifex maximus zu. Die ersten christlichen Kaiser hatten diese auch beibehalten, und als sie gegen Ende des vierten Jahrhunderts auf sie verzichtet hatten, verlangten sie eine ähnliche hierarchische Stellung in der christlichen Kirche. Ihre irdische Herrschaft sollte als Abbild der Herrschaft Gottes erscheinen. Priester und König wollten sie sein in einer Person, so nennen sie sich selbst zu wiederholten Malen. Kein Wunder daher, daß sie sich in innerkirchliche Verhältnisse einmischten, Glaubensedikte erließen und die ersten allgemeinen Synoden beriefen. Bei alldem fanden sie kaum — außer im Bilderstreit — Widerspruch, so sehr stand alles im Bannkreis der Tradition aus heidnischer Zeit.

Doch es konnte nicht ausbleiben, daß dadurch ein Moment der Unruhe und des Zwistes in die Kirche hineingetragen wurde. Denn der Kaiser als

[1] Noch später, bei den Lyoner Unionsverhandlungen hat Johannes Bekkos auf die sprachlichen Schwierigkeiten bei der kirchlichen Verständigung zwischen Abend- und Morgenland hingewiesen.

[2] Vgl. hierüber K. Lübeck, Reichseinteilung und kirchliche Hierarchie des Orients. Münster 1901.

kirchliche Instanz ließ sich eben in keiner Weise in den Rahmen der kirchlichen Hierarchie einordnen. Daß sich dieses Staatskirchentum, das hier in der ausgebildetsten Form in Erscheinung tritt, mit der Idee der Universalkirche, die nicht an Landesgrenzen gebunden ist, in Widerspruch befindet, daß der Cäsaropapismus überhaupt dem Gedanken der christlichen Kirche widerspricht, ist klar.

Hält man sich alles das vor Augen, so wird es verständlich, wie die Bischöfe der neuen Kaiserstadt so schnell in ihrer Bedeutung wachsen konnten. Bis ins vierte Jahrhundert hatte ein einfacher Bischof in ihr seinen Sitz gehabt, der dem Erzbischof von Heraclea in Thrazien unterstand. Daß er nun in häufige Berührung mit dem Hofe kam, konnte nicht ausbleiben. Seine Beziehungen zum Hofe ließen es natürlich seinen Amtsgenossen, die etwa Geschäfte halber in Konstantinopel weilten, rätlich erscheinen, in gutem Verhältnis zu ihm zu stehen; leicht konnte es dann den Anschein gewinnen, als ob er ihr Vorgesetzter sei. Diese faktische Steigerung der Macht und des Ansehens, die der Inhaber des Bischofsstuhles der Kaiserstadt auf diese Weise erlangte, und die vor allem in der wachsenden Bedeutung der σύνοδος ἐνδημοῦσα ihren Ausdruck fand und durch dieselbe zur Geltung kam, wurde bald auch rechtlich normiert. Mit der Begründung, daß Konstantinopel Neu-Rom sei, wies das Konzil von Konstantinopel vom Jahre 381 dem Bischof dieser Stadt die Ehrenstellung unmittelbar nach dem Bischof von Alt-Rom zu; damit war der Bischof der Konstantinsstadt im Rang sogar über die altehrwürdigen Patriarchalkirchen von Antiochien und Alexandrien erhoben. Weitere Konzilien fügten diesem Ehrenvorrang des Patriarchen von Konstantinopel die Ausstattung mit realer Macht hinzu, indem ihm schließlich die oberste Gerichtsbarkeit über die Kirche des gesamten Ostens zugesprochen wurde.

Wie wir sahen, wurde die Rangerhöhung des Bischofs der Kaiserstadt mit der politischen Bedeutung derselben begründet. Obwohl man nun auch — dem historischen Tatbestande zuwider — behauptete, in Nikaea habe Rom wegen seiner Stellung als Kaiserstadt jene Vorrechte erhalten, die man nun auch auf Neu-Rom übertrug, so war doch auch im Osten das Bewußtsein noch nicht erstorben, daß Rom seine Vorrangstellung in der Gesamtkirche vornehmlich deswegen besaß, weil Petrus ihr erster Bischof gewesen war; so hatte Damasus und nach ihm Gelasius und Gregor I. auch den Ursprung der Patriarchate auf apostolische Gründung zurückgeführt, speziell auf Gründung durch den Apostelfürsten Petrus. Nach dem Gesagten ist es verständlich, daß man im Bestreben auch für Konstantinopels Bischofssitz auf das Merkmal apostolischer Gründung hinweisen zu können, die Legende aufbrachte, Andreas, der „erstberufene" der Apostel (Mt. 4, 18; Mk. 1, 16; Joh. 1, 40), sei der Gründer der Kirche von Byzanz gewesen, er habe einen der 72 Jünger, den Stachys, zum Bischof der Stadt geweiht.

So dauerte die Entwicklung kaum zweihundert Jahre, bis der Bischofsstuhl von Konstantinopel an Rechten und Macht ebenbürtig neben dem ehrwürdigen Sitz des Apostels Petrus stand. Als Titel, der diesen Ansprüchen Ausdruck lieh, findet sich seit Beginn des sechsten Jahrhunderts für den Bischof der neuen Kaiserstadt die Bezeichnung „ökumenischer Patriarch". Heinrich Gelzer[1] hat schon vor mehr als zwei Dezennien nachgewiesen, daß nicht, wie

[1] Jahrbücher für prot. Theologie XIII (1887), 549 ff.

bis jetzt immer wieder behauptet worden ist, der Patriarch diesen Titel zur Zeit des Papstes Gregors des Großen usurpierte, obschon es damals dieserhalb zu heftigem Streit mit dem Papst kam, sondern daß er schon viel früher nachweisbar ist, und von den Kaisern dem Bischof ihrer Residenz mit deutlicher Spitze gegen Rom als Amtsbezeichnung verliehen wurde. Die darin liegende Unfreundlichkeit gegen Rom bleibt bestehen, auch wenn man der Meinung von Kattenbusch in seiner Konfessionskunde beipflichtet, daß der Titel nur als Reichspatriarch zu deuten ist, denn nach byzantinischer Auffassung gehörten eben auch die Länder rings um das westliche Becken des Mittelmeeres, namentlich aber Italien, noch zum Reich.

In verhältnismäßig kurzer Zeit hatte sich so das Verhältnis der Kirchen der beiden Reichshälften ganz erheblich gelockert, und eine Summe von gegenseitiger Abneigung und Feindschaft häufte sich als trennende Scheidewand zwischen ihnen auf; zum Beweis, wie sehr man im Osten gegen das Abendland gereizt war, sei nur hingewiesen auf die Kanones der Quinisexta (682). Doch das darf nicht verschwiegen werden, daß immerhin noch rege Beziehungen zwischen den Kirchen herrschten, und daß das Gefühl für die Einheit der Kirche noch nicht erstorben war. Der römischen Kirche war es immer wieder gelungen, in Glaubenssachen die Entscheidung zu geben und diese auch zur Anerkennung zu bringen. Rom ist es gewesen, das in den großen christologischen Kontroversen das entscheidende Wort sprach, das von der Gesamtkirche angenommen wurde. Nur im Osten des byzantinischen Reiches, in Ägypten und Syrien sowie dessen Hinterlande splitterten damals kleine Kirchengemeinschaften ab und bildeten noch heute bestehende Nationalkirchen.

Das ungestüme Vordringen der germanischen Stämme nach dem Westen und Süden, das wir als Völkerwanderung zu bezeichnen pflegen, war nicht zuletzt auch für die Entwicklung der kirchlichen Verhältnisse von gewaltiger Bedeutung. Unter ihrem Ansturm sank das weströmische Reich in Trümmer, aber die christliche Kirche des Abendlandes, die schon, da der Zusammenhang mit der Kirche des Ostens gelockert war, zu charakteristischer Eigenentwicklung gelangt war, bestand fort. In ihrem Schloß fanden die Germanenstämme Aufnahme, freilich erst nach mancherlei Kämpfen, und nachdem die Mehrzahl derselben erst durch den Arianismus hindurchgegangen war. Natürlich machte sich der Einfluß der Germanen, die mit ihrer Eigenart, den ihnen innewohnenden Anlagen und ihren spezifischen Kulturkräften in die Kirche eintraten, in der kirchlichen Entwicklung des Abendlandes geltend. Damit beginnt eine neue Epoche in dem Leben der abendländischen Kirche: denn nun tritt zum altchristlich-lateinischen Faktor der national-germanische, ihr Anziehen und Abstoßen, ihr gegenseitiges Durcheinanderspielen und ihre wechselvolle Verbindung beherrscht nun die kirchliche Entwicklung im Abendland; die nun beginnende Zeit erhält dadurch ihr charakteristisches, sich scharf vom christlichen Altertum abhebendes Gepräge. Die Grundbedingungen und treibenden Kräfte für das Entstehen der mittelalterlichen Kirche sind damit gegeben, wie dies Albert Ehrhard in seinem Essai über „das Mittelalter" näher ausgeführt hat.

Die Bezeichnung „mittelalterliche Kirche" besteht aber eben nur für die Kirche des christlichen Abendlandes zu Recht. Denn wenn auch die Germanen mehr als einmal an die Pforte des oströmischen Reiches pochten, es blieb doch im ganzen in seinem Bestande unerschüttert. Dadurch wurde freilich der

Osten des alten Römerreiches davor bewahrt, daß auch in ihm unermeßliche Kulturwerte des Altertums verloren gingen, wie es im Abendland in den Stürmen der Völkerwanderung geschah. Aber anderseits gingen infolgedessen auch die neuen Kulturkräfte und Bildungsmöglichkeiten, welche die jugendkräftigen Germanen mitbrachten, an dem oströmischen Reich und damit auch an der griechischen Kirche spurlos vorüber. Dadurch war die Möglichkeit einer gedeihlichen Fortentwicklung in staatlicher wie kirchlicher Hinsicht abgeschnitten. Denn aus eigener Kraft und ohne Blutauffrischung konnte diese durch die Byzantiner nicht erfolgen; es mußte ganz naturgemäß zu einem gewissen Stillstand, zu einer gewissen Erschlaffung und Erstarrung kommen, das gilt auch für das kirchliche Gebiet. Nun wird es uns nicht mehr verwundern, daß seit der Völkerwanderung die Kluft zwischen den beiden Kirchen von Rom und Byzanz – denn diese sind die typischen Vertreter der Kirchen der beiden Reichshälften – sich erweiterte. Denn damals wurde der Riß der Kultur, den wir schon in den ersten christlichen Jahrhunderten feststellen konnten, bedeutend vergrößert, er ist bis heute noch nicht überbrückt.

Durch die germanischen Staatenbildungen war das weströmische Reich vernichtet worden. Die immer aufs neue wiederholten Versuche der oströmischen Kaiser, ihre Ansprüche auf den Westen zu wirklicher Herrschaft auszugestalten und mit Gewalt jene Gebiete wieder zu unterwerfen – wie die Bemühungen Kaiser Justinians – führten nicht zu Erfolgen von längerem Bestand. Vor allem war die italische Halbinsel der Hauptsache nach fast nur noch nominell in byzantinischem Besitz, daher war der römische Bischof auch nur noch nominell byzantinischer Untertan. Da wurde es nun von entscheidender Bedeutung, daß im achten Jahrhundert das Papsttum, von den Langobarden bedrängt und von den Byzantinern nicht geschützt, politische Verbindungen mit dem fränkischen Königtum anknüpfte und schließlich formell aus dem oströmischen Reichsverband durch Gründung des Kirchenstaates ausschied. Die Krönung Karls des Großen durch den Papst am denkwürdigen Weihnachtstage des Jahres 800 ist der Schlußstein dieser für die kirchliche Einheit verhängnisvollen Entwicklung. Mit diesem welthistorischen Akt, der das spezifisch mittelalterliche Kaisertum schuf, war das politische Schisma zwischen dem Osten und Westen des alten Römerreiches vollendet; vom byzantinischen Standpunkt erschien das alles als Rebellion. Nun war auch das kirchliche Schisma unausbleiblich geworden, wenn auch sein definitives Eintreten noch zweiundeinhalbes Jahrhundert auf sich warten ließ.

Von weitreichender, verhängnisvoller Bedeutung für die Kircheneinheit wurde in der Mitte des neunten Jahrhunderts das Wirken des Patriarchen Photios. Dieser hochbegabte, ehrgeizige Mann, der größte Gelehrte der byzantinischen Kirche, dem in Rom der gewaltige Nikolaus I. gegenüberstand, verstand es, seine persönliche Abneigung gegen Rom, demgegenüber er seinen Patriarchenstuhl behaupten wollte, zur Sache der ganzen griechischen Kirche zu machen; zustatten kam ihm hierbei, daß die Eingliederung der Bulgaren in den römischen Patriarchatsverband die Stimmung noch mehr gegen die Lateiner gereizt hatte. Durch ihn wurde der aufgehäufte Zündstoff in helle Flammen gesetzt. Denn er wußte dem latenten längst bestehenden Gegensatz auf theologischem Gebiete einen leicht faßlichen und agitatorisch gut verwendbaren Ausdruck zu geben, indem er die Anklagepunkte gegen das Abendland formulierte und besonders das filioque in die Diskussion warf. Damit war

die theologische Grundlage der Trennung gegeben. Zugleich faßte er in seinen in der Folgezeit viel gelesenen Schriften die schon oft einzeln erhobenen Vorwürfe gegen die Lateiner in liturgischer und ritueller Hinsicht zusammen; bei der Gereiztheit wurde alles, was dem heimischen Brauch widersprach, Gegenstand des Vorwurfs. So lieferte er den zahlreichen Polemikern unter den byzantinischen Theologen ein wohlgefülltes Waffenarsenal. Dadurch wurden diese nach unserer Anschauung meist belanglosen, teilweise läppischen Gegensätze und Vorwürfe zu geschichtlich wirksamen Faktoren der Kirchentrennung.

Der tiefe kulturelle und innerkirchliche Verfall, der den Tagen der karolingischen Renaissance im Abendlande folgte, die unwürdige Stellung des Papsttums im zehnten Jahrhundert, all die traurigen Verhältnisse, welche die Bezeichnung jener Zeit als des saeculum obscurum nicht ungerechtfertigt erscheinen lassen, waren für die Kircheneinheit ebenfalls von Schaden; denn nun schienen die Byzantiner nicht mehr unrecht zu haben, wenn sie voll Stolz und Selbstgefühl mit Verachtung auf die „Barbaren des Abendlandes" herabsahen. Daß speziell das Papsttum dieser Verachtung anheimfiel, verschuldeten die Päpste jener Epoche dadurch, daß sie mehrfach in Angelegenheiten bedenklicher Art in die kirchlichen Verhältnisse des Ostens eingriffen und hierbei eine Stellung einnahmen, die den Bestimmungen der gerade von den Griechen besonders hochgeschätzten altkirchlichen Kanones durchaus zuwider war. Ich erinnere nur an die Ehestreitigkeiten des Kaisers Leo VI. und an die Erhebung des sechzehnjährigen Theophylakt durch Johann XI. auf den Patriarchenstuhl von Konstantinopel.

Im Jahre 1054, zur Zeit des Papstes Leo IX., eines Lothringers von Geburt, wurde die Trennung zwischen der griechischen und der römischen Kirche definitiv. Daß dies gerade damals geschah, war weniger die Schuld der damals leitenden Persönlichkeiten; es kann auch nicht als Zufall bezeichnet werden, entsprang vielmehr einer inneren Notwendigkeit. Nach dem tiefen Verfall beginnt im Abendland im elften Jahrhundert ein mächtiger Aufschwung in jeglicher Hinsicht, herbeigeführt durch die kluniazensische Reformbewegung, die alles unwiderstehlich in ihre Kreise zog. Sie ergriff auch das Papsttum. Leo IX. steht in ihrem Bann, er ist ihr tatkräftiger Förderer. Unter dem Einfluß der kluniazensischen Reformbewegung nahm das Papsttum seine universalen Tendenzen wieder auf, die Päpste lernten wieder mit ihrem Blick die ganze Kirche umspannen. Leo IX. war es vornehmlich, der erstmals wieder diese universalkirchliche Tätigkeit pflegte. Daß es da zu Konflikten mit der Herrschsucht der Patriarchen von Konstantinopel kommen mußte, ist klar. Obendrein mußte es die Byzantiner aufs tiefste erbittern, daß das Papsttum im engsten Bund mit dem römischen Kaisertum deutscher Nation stand, das durch die sächsischen und salischen Kaiser zu neuem Glanz erstanden war. Denn diese drangen gegen den Rest byzantinischer Herrschaft in Unteritalien vor, und mit der griechischen Herrschaft wurde auch der griechische Ritus, überhaupt das griechische Kirchenwesen zurückgedrängt.

So fand im Jahre 1054 die äußere Trennung der beiden Kirchen des Abend- und Morgenlandes ihren Abschluß. Die innere lebensvolle und lebenspendende Verbindung beider war längst abgeschnitten, innerlich standen sie sich schon längst fern und fremd gegenüber.

Kleine Beiträge

Ein übersehenes Zeugnis für die literarische Art des „Midrasch" in unserer Bibel.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

Daß der Chronist als Quellen Midraschim benutzt hat, sagt er selber. Der Schluß auf midraschischem Charakter seines eigenen Werkes legt sich schon hierdurch nahe. Daß Sap. 10—19 ein haggadischer Midrasch sei, war schon die These P. Vetters (Theol. Quartalschr. 1905, 275), und F. Feldmann hat sie neulich in dieser Zeitschrift 1909, S. 178—84 induktiv nachgewiesen. Ein direktes Zeugnis der Heiligen Schrift selber für die literarische Art des Midrasch in ihr ist aber in der Literatur über die biblische Frage in unserer Kirche bei den Debatten über die literarischen Arten in der Bibel meines Wissens nicht beigebracht. Und doch ist ein solches vorhanden in dem hebräischen Texte des Buches Jesus Sirach, der bekanntlich heute zum größten Teile wieder vorliegt. Hier heißt es nämlich in dem alphabetischen Psalm 51, 13—30, in dem der Verfasser den eigenen Erwerb der Weisheit schildert (51, 13—21), um dann die Leser zu ermahnen (51, 22—30), die von ihm gebotene Weisheitsquelle zu benutzen, 51, 23 so:

„Wendet euch zu mir, ihr Ungelehrten,
und weilet in meinem Midraschhause."

Der Ausdruck בְּבֵית מִדְרָשִׁי ist textkritisch nicht zu beanstanden. Gr. gibt בֵּית הַמִּדְרָשׁ allerdings frei erläuternd durch *οἶκος παιδείας*, worauf *domus disciplinae* der Vulgata ruht. Syr. wird mit בית יולפנא (= Haus der Lehre) wie oft unter dem Einflusse der Übersetzung des Gr. stehen. Dieses „Midraschhaus" meint aber in übertragener Bedeutung das Buch des Jesus Sirach, nicht den Ort, an dem der Autor lehrte. Das fordert der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden. Hier hat der Autor nämlich ausgeführt, daß er schon als Jüngling um die Weisheit gebetet (V. 13—14) und sie in unverdrossener Lernarbeit erworben hat (V. 15—16), der Schwierigkeiten nicht achtend und ihr allezeit unverdrossen nachstrebend (V. 17—21), so daß er auch selbst Belehrung spenden kann (V. 22), sc. in seinem Buche, wozu er einlädt. Ebenso bezieht sich der Lehrstuhl (יְשִׁיבָה) in 51, 29 auf jenen Lehrstuhl, den er in dem vorliegenden Buche aufgeschlagen hat, zu dem unser Psalm den Epilog bildet. Hier heißt es nämlich:

„Eure Seele[1] freue meines Lehrstuhls sich,
und meines Lieds braucht ihr euch nicht zu schämen."

Und wenn der Autor V. 28 die vielen einlädt, auf seine Lehre zu hören und Gold und Silber durch ihn zu erwerben, so will er sagen, daß sein Buch mit seinen Weisheitslehren kostbarer sei als Gold und Silber.

---

[1] נַפְשְׁכֶם Gr. Syr.

Zur Christologie des Nestorius.

Von A. Dunkel C. M., Theux.

S. 598 des Jahrganges 1910 dieser Zeitschrift referierte über „Die Christologie des Nestorius von Dr. Leonhard Fendt". Es wurde dabei bemerkt: „Es scheint doch, daß Nestorius auf dem Standpunkte des späteren Chalzedonense mit der scharfen Trennung der Naturen stand oder doch stehen wollte." — Schon im Jahre 1908 veröffentlichte J. F. Bethune-Baker eine Studie unter dem Titel „Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence, Cambridge", in welcher er gleichfalls die Ansicht vertrat: „Nestorius ist kein Nestorianer". Bethune-Baker benutzte zu seiner Arbeit eine bisher noch nicht veröffentlichte und ihrem Inhalte nach nicht bekannte Schrift des Nestorius: „Das Buch des Heraklides". Nach einem Referate von M. Brière umfassen die Zitate aus genannter Handschrift den dritten Teil (80 von den 232 Seiten) des Werkes von Bethune-Baker. Hieraus mag man auf die Wichtigkeit der syrischen in Persien aufgefundenen Handschrift schließen. Über Bethune-Baker urteilt nun L. Duchesne (Hist. anc. de l'Eglise III, 447): „les doctrines de Nestorius sont examinées avec soin, peut-être avec trop de préoccupation apologétique." Es soll deshalb hier darauf hingewiesen werden, daß Paul Bedjan C. M. die syrische Handschrift im vorigen Jahre vollständig zum erstenmal veröffentlicht hat. In der Vorrede zum fünften Bande der von ihm herausgegebenen „Homiliae selectae Mar-Jacobi Sarugensis" äußert sich P. Bedjan folgendermaßen über das Buch des Nestorius: „Entre temps . . . nous étudiions Nestorius lui-même dans ‚le Livre d'Héraclide', son ouvrage unique. On en avait déjà beaucoup parlé, mais malheureusement sans en bien connaître le texte, ni en saisir le vrai sens et la vraie portée. Nous en avons donc donné une édition très soignée, que nous avons en même temps traduite et éditée en français avec l'aide d'écrivains compétents, afin que les savants puissent mieux en juger."[1]

Wie man sieht, treten für die französische Ausgabe die Übersetzer und P. Bedjan ein; F. Nau bemerkt in der Revue de l'Orient Chrétien, daß er die Übersetzung dem P. Bedjan vom 5. bis zum 14. Oktober 1909 vollständig vorgelesen und mit ihm diskutiert habe. Schon am 2. November war dieselbe dem Verlage Letouzey übergeben, so daß man sie wohl jeden Tag im Buchhandel erwarten darf (cfr. Rev. de l'Orient chrétien 1909, Nr. 4).

Mit dem syrischen Text des P. Bedjan und der französischen Übersetzung wird sich dann der Dogmatiker selbst ein Urteil bilden können über die Meinungen und Lehren des Nestorius. P. Bedjan hält dafür: „Nestorius est un hérétique avéré et justement condamné; et notre temps, comme les temps qui nous ont précédés, ne peut l'excuser." Für unseren Zweck genügt es, nachdrücklich auf diese bedeutende Neuerscheinung hingewiesen zu haben. Die französische Übersetzung ist unterdessen erschienen.

„Ἰχθύς".

Von Dr. Johannes Linneborn, Professor der Theologie, Paderborn.

Heinrich Sienkiewicz erzählt in seinem „Quo vadis?", wie die junge Christin Lygia, als Vinicius zu ihr von der Liebe sprach, gedankenvoll einen Fisch in den

[1] Die Vorrede trägt das Datum des 15. August und ein Imprimatur vom 8. und 14. September 1910. — Der Lazaristenpater Paul Bedjan handhabt als geborener Perser das Syrische als Muttersprache; F. Nau nennt ihn „l'éminent orientaliste, le doyen, je crois, des syriacisants" (Revue de l'Orient Chrétien 1909, S. 426).

Sand zeichnete. Dem Heiden war unbekannt, was das Zeichen wohl bedeuten möchte. Der Grieche Chilon wußte es zu erklären. „Herr!", sagte er zu Petronius, „sprich auf griechisch die folgenden Worte aus: Jesus, Christus, Sohn Gottes, Erlöser." „Gut, ich tat es. Was soll dies nun aber bedeuten?" antwortete der arbiter elegantiarum. „Nimm nun die Anfangsbuchstaben jedes einzelnen dieser Worte und sprich sie so aus, daß sie ein einziges Wort bilden." „Ichthys" sagte Petronius erstaunt. „Nun das ist der Grund, weshalb das Losungswort der Christen ‚Fisch' ist", erklärte Chilon jetzt voll Stolz und beschloß seine Unterredung mit den Worten: „Fische fängt man mit der Angel und Christen mit dem Fische." Mit Sienkiewicz glauben weitere Kreise, daß das Fischsymbol bei den Christen schon zur Zeit des Nero eine solch ausgesprochene Anerkennung gehabt habe. Die Ansicht ist jedoch nicht wissenschaftlich begründet. Daß das Fischzeichen schon so früh unter den Christen die angeführte Bedeutung gehabt, ist nirgends bezeugt, und der Fisch als religiöses Zeichen ist nicht auf christliche Kreise ausschließlich beschränkt gewesen. Anderseits hat man den Ursprung des christlichen Fischsymbols in allen möglichen Religionssystemen gesucht und eine Herübernahme dieser religiösen Ideen in das Christentum behauptet. Die Menge der irrigen Vorstellungen erforderte einmal eine gründliche Untersuchung des Problems. Sie angestellt zu haben, ist das Verdienst des Würzburger Dogmenhistorikers Dr. Franz Joseph Dölger.[1] Und er hat gleich ganze Arbeit leisten wollen. „Es schien mir besser, so sagt er im Vorwort seiner Schrift: Ἰχθύς, einem einzigen Probleme bis auf den Grund zu gehen, als eine Reihe von Problemen nur skizzenhaft zu behandeln und die Hauptarbeit wieder einem anderen zuzuschieben" (S. VII). Freilich war das Aufgraben der Wurzeln der christlichen Ichthysvorstellungen eine mühsame und harte Arbeit, in einem Boden, der von der wirklichen dogmenhistorischen Wissenschaft nur wenig gelockert, dafür aber mit irrigen religionsgeschichtlichem Gestrüpp reich überwuchert war.

Und D.s Methode gestattete ihm ein Eindringen in die Tiefe. Er hat religionsgeschichtlich, aber wirklich wissenschaftlich religionsgeschichtlich gearbeitet. H. Usener, der zwar selbst mit seiner Schule sich von waghalsigen Behauptungen nicht ferngehalten hat, sagte: „Wie lange wird es wohl dauern, daß das Gebiet der Religionsgeschichte der Tummelplatz wüsten Halb- und Nichtwissens bleibt? Daß es das schwerste und wichtigste der Geschichte ist, sollte doch vielmehr zu nachdrücklicherer Forderung von Wissen und Schulung führen als jedem Unberufenen ein Recht auf Gehör geben" (vgl. S. 179). Wo die Religionsgeschichtler, vielfach Philologen von Fach, irgendwelche Ähnlichkeiten in den Ideen und Äußerungen des religiösen Lebens bei den Heiden mit dem Christentum fanden, behaupteten sie kühn den Übergang des Heidentums ins Christentum, mochten Völker, Länder und Jahrhunderte, ja Jahrtausende dazwischen liegen. Darum hatte man allen Grund, sich der „Religionsgeschichte" skeptisch und kritisch gegenüberzustellen. Welch wertvolle Resultate jedoch eine methodisch durchgeführte religionsgeschichtliche Forschung für die Urgeschichte des Christentums auch in apologetischer Hinsicht gewinnen kann, zeigt D.s Arbeit. Diese

[1] Fr. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Band: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen. Zugleich ein Beitrag zur ältesten Christologie und Sakramentenlehre. Mit 79 Abbildungen im Texte und 3 phototypischen Tafeln. Rom 1910. In Kommission: Herder, Freiburg i. B. und Spithöver, Rom. (XX, 473 S. 8°.) ℳ 16,—. Ich habe das Referat über diese Schrift übernommen, weil ich im persönlichen Verkehre mit dem Verf. seine Arbeitsweise und den vorwiegend archäologisch-historischen Inhalt des Buches kennen lernen, auch manche der überresflichen Quellen an Ort und Stelle in Augenschein nehmen konnte.

Methode kam gerade auch den Forschungen in der christlichen Archäologie und Dogmengeschichte zugute. Beide Disziplinen haben bis jetzt häufig zu isoliert gearbeitet. Die Literatur wurde für sich allein, losgelöst von den übrigen christlichen Kulturdenkmälern, untersucht. Die archäologischen Überreste hinwieder wurden aus sich selbst erklärt ohne Beziehung zur Literaturüberlieferung; namentlich aber wurde dadurch gefehlt, daß die christliche Archäologie ein vergleichendes Eingehen auf die gleichzeitige heidnische Kultur außer acht ließ, während doch schon ein Wort im Briefe an Diognet (c. 5, 1): „Die Christen sind weder nach Heimat, noch durch Sprache und Lebensgewohnheiten von den übrigen Menschen verschieden" ernstlich mahnte, auch heidnische Sitte und Sprache zum Verständnisse altchristlicher Bräuche und theologischer Ausdrucksweise heranzuziehen. D. verwertet das Gesamtmaterial: gesicherte Texte heidnischer, häretischer und christlicher Schriftsteller, Inschriften, Skulpturen, Malereien, Darstellungen auf Gemmen, Amuletts usw.

Eine große Menge dieses Stoffes hat der unverdrossene Forscher erst auf seinen Reisen durch ganz Italien, Sizilien, Nordafrika, Griechenland, Illyrien, Dalmatien und Ungarn neu entdeckt; ein besonderes Finderglück – Ref. war selbst mehrmals Zeuge desselben – hat ihn bei seinem Suchen unverkennbar begünstigt; so konnte er z. B. die berühmte, selbst von italienischen Forschern verloren geglaubte Grabschrift des Eutychianus aus dem archäologischen Museum der Universität von Perugia wieder ans Tageslicht ziehen (S. 192 ff.) und viele Texte, welche von den Forschern von Geschlecht zu Geschlecht korrumpiert übernommen waren, nach den Originalen sicherstellen und bestimmt erklären. Sein Buch darf man geradezu als methodisch musterhaft bezeichnen. Die 79 Abbildungen im Texte und auf den 3 phototypischen Tafeln ermöglichen die genaueste Nachprüfung. Und diese kann nur das ruhige und vorsichtig abwägende Urteil D.s bestätigen.

Es ist schwer, den reichen Inhalt der Schrift anzudeuten: dazu sind zu viele Probleme der altchristlichen Forschung berührt. Einigen Fragen mußte D. nachgehen, um die Kürzung der Namen des Heilandes zum „ἰχθύς" begreiflich zu machen. So hat er der Erklärung des „θεοῦ υἱός" das gesamte Material über den Kult des Kaisers, welcher als υἱὸς θεοῦ bezeichnet wurde, vergleichend zusammengefaßt. Dann wird der christliche σωτήρ-Begriff festgestellt, gegenüber gleichen Bezeichnungen, welche auch den Kaisern wohl zuteil wurden. Die gewonnenen Resultate sind außerordentlich wichtig. Wie der von der jüdischen Prophetie geschilderte Erlöser einzigartig dasteht gegenüber dem Retterkönig aller Heidenvölker, so auch der Heiland der Christen mit seiner befreienden und helfenden Heilgewalt gegenüber den „Wohltätern" und „Helfern" der griechisch-römischen Welt (S. 388–422). Andere dogmengeschichtliche Feststellungen waren nötig zur Zurückweisung irriger Behauptungen; hervorheben möchte ich nur die Untersuchungen über die Bedeutung der Taufe Jesu (S. 42 ff.), die Beziehungen der Logos- zur Engellehre (S. 273 ff.), über die Taufe als Sakrament der Wiedergeburt (S. 170 ff.), die Christen als ζῶντες (S. 159 ff.) und als ἅγιοι (S. 181 ff.). – Tief in die Religionsgeschichte führte die Frage nach dem Ursprung des Fischsymbols. Hermann Usener, R. Pischel, Hans Schmidt, Van den Bergh van Eysinga wollten den Ursprung des Fischsymbols in Indien suchen. D. kann scheinbar ihre Argumente noch verstärken, indem er die Beziehungen der Christen zu Indien bis in die ältesten christlichen Zeiten aufdeckt; gleichwohl weist er dann treffend die Unmöglichkeit der Behauptung nach, daß „das Symbol Ichthys-Christus nichts anderes sei als die Übertragung eines indischen Symbols in das christliche Altertum" (S. 31). Andere Forscher wollten das Symbol aus Babylon importiert sein lassen wie Winternitz, Alfred Jeremias, der sich wohl auf F. Münter stützte. In dieser Form verwirft D.

die Ansicht entschieden, bringt jedoch in einem besonderen Abschnitte: „Der Fisch in den semitischen Religionen des Morgenlandes" (S. 425 ff.) eine Fülle von Beweisen für ein babylonisches Fischopfer und andere damit zusammenhängende Anschauungen und Bräuche, welche wegebereitend für das christliche Symbol sein konnten. Eine weitere Meinung (S. Reinach, Dufourcq, Franz Cumont) weist hin auf Syrien, wo der Fisch besonders im Attis- und Attargatiskulte eine Rolle spielte.

Positiv beantwortet D. zunächst die Frage: „Wann und wo wird Christus zuerst als Fisch bezeichnet?" Als Antwort kann gelten der Satz (S. 18): „Wir finden um die Wende des zweiten Jahrhunderts den Fisch als Symbol Christi bezeugt für Kleinasien durch die Aberkiosinschrift im phrygischen Hierapolis, für Ägypten durch den Alexandriner Origines, für das prokonsularische Afrika durch Tertullian, für Südgallien durch die Pektoriosinschrift von Autun." Besondere Aufmerksamkeit verdiente die Aberkiosinschrift, deren christlicher Charakter in überzeugender, ja zwingender Beweisführung erhärtet wird; sie findet ihre volle Erklärung in den Worten: „Christus ist der Fisch von der Quelle, den die *παρθένος ἁγνή*, die Kirche, bei der Taufe Jesu im Jordan und bei der Taufe der einzelnen Gläubigen ergreift, um ihn künftig als Speise und Trank ihren Gläubigen (*φίλοις*) darzureichen" (S. 97). – Die Pektoriosinschrift:

„Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος, ἤτορι σεμνῷ
Χρῆσε, λαβὼν πηγὴν ἄμβροτον ἐν βροτέοις" κτλ. –

„Göttlich Geschlecht des himmlischen Fisches, andächtigen Herzens
Nimm den unsterblichen Quell göttlichen Wassers zu dir
Unter der Sterblichen Zahl" usw.

mag in ihrer Vorlage bis ins zweite Jahrhundert hinabreichen und legt zugleich die zweite Frage vor: „Wann wurden die einzelnen Buchstaben in *ΙΧΘΥϹ* zuerst als Abkürzungen für *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ* gebraucht?" Es ist zu sagen, daß die Entstehung der *ΙΧΘΥϹ*-Akrostichis mindestens in die zweite Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufdatiert werden kann (S. 159).

Schritt für Schritt hat D. die Kürzung verfolgt auf zahlreichen Grabdenkmälern, als Phylakterion über Haus- und Grabeingängen, als Gemmeninschrift, als Stempelinschrift, auf Enkolpien und ihre Entstehung paläographisch einzeln nachgewiesen (S. 159–422). Und wenn wir die Frage nach der Örtlichkeit des ersten Aufkommens bestimmter stellen, dann erhalten wir die Antwort: „In Syrien hat der aus Babylon stammende Fischkult die Form angenommen, in welcher er in die christliche Zeit hineinragt. Und ich glaube nicht zu weit zu gehen mit der Behauptung: In dem Lande, wo man zuerst begann, die Anhänger der neuen Lehre Christen zu nennen, hat man zuerst von Christus als dem *ΙΧΘΥϹ* gesprochen und zwar sowohl in der Bedeutung Christus-Fisch, als auch in der Bedeutung *Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ*" (S. 443). – Der in Aussicht gestellte zweite Band wird das Symbol behandeln in der altchristlichen Malerei, Plastik und Kleinkunst. Er wird nicht geringere Anforderungen stellen an die wissenschaftliche Leistungsfähigkeit des jungen Gelehrten, wie an die hochherzige Munifizenz des greisen Rektors des deutschen Campo santo in Rom, des Prälaten Dr. A. de Waal, der mit seinem reichen Wissen und, wo es not tat, mit materiellen Opfern die archäologische Forschung in seinem Hause stets gefördert hat.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Bei Gelegenheit der Generalversammlung der Görresgesellschaft zu Paderborn im September 1907 versprach der bekannte Assyriologe und Astronom F. X. Kugler eine Schrift über den Panbabylonismus, d. i. jene von Winckler und Stucken eingeführte Hypothese, die sich kurz in die Formel bringen läßt: Himmelsbild = Weltbild; Makrokosmos = Mikrokosmos. Nach der in dieser Zeitschrift 1909, S. 394 erwähnten Abschlagszahlung hat er jetzt in seinem Buche **Im Bannkreis Babels,** panbabylonistische Konstruktionen und religionsgeschichtliche Tatsachen (Münster 1910, Aschendorff, ℳ 4,—) sein Versprechen völlig eingelöst. K. kommt in dieser besten Kritik des Panbabylonismus mit seinen falschen Anschauungen über das Alter der babylonischen Astronomie, worauf das „altorientalische Weltbild" Wincklers ruht, mit seinen willkürlichen ethnologischen und astralmythologischen Konstruktionen zu dem wohlbegründeten Resultat: „Von dem stolzen Bau des vielgerühmten altorientalischen Weltsystems blieb kein Stockwerk verschont, kein Stein auf dem andern; selbst das Fundament ist geborsten und in den Moorboden haltloser Voraussetzungen hinabgesunken" (S. 127). Köstlich zu lesen und für manchen vielleicht am wirksamsten ist die Parodie der vergleichenden Methode der Panbabylonisten S. 129—146, wo der „Nachweis" erbracht wird, daß König Ludwig IX. ein vollkommener Sonnenheros ist, dessen einzelne Züge unverkennbar babylonischen Ursprung verraten, und daß er im besonderen sich entpuppt als Wiederholung der mythisch-sagenhaften Gestalt Gilgameschs, des Königs von Erech. Jensen könnte sein Buch über das Gilgameschepos also noch viel weiter ausbauen!

Im 1. Teile seiner schönen Dissertation **Geschichtliche und literarische Fragen in Esra 1—6** (Münster i. W., Aschendorff, VIII. 87 S. Altest. Abh. II, 5) kommt Joh. Theis, ein junger Priester der Diözese Trier, zu dem Resultate, daß Esdras α' (= III Esdr.) die ältere bessere griechische Übersetzung des hebräisch-aramäischen Grundtextes eines Teils des Chronikerwerkes (d. i. I + II Chron. + Esdr. + Neh.) und höchstwahrscheinlich von demselben Verfasser wie der alexandrinische Daniel ist, wogegen Esdras β' (= Esdr.) die auf einer jüngeren Gestalt des hebräisch-aramäischen Originals basierte Übersetzung des Theodotion wäre. Auf diesem textkritischen Boden weiterbauend gelangt er in der sorgfältigen, auch für die Textkritik einzelner Verse (z. B. Esdr. 4, 12. 14) recht beachtenswerten Untersuchung des 2. Teiles zu grundlegenden literarkritischen (z. B. Esdr. 2 hatte seine ursprüngliche Stellung in Neh. 7) und geschichtlichen Ergebnissen. Letztere sind für den Sachkenner in den 3 chronologischen Fixierungen enthalten: 538 v. Chr. Rückkehr unter Sassabasar, 520 v. Chr. zweite Rückkehr unter Zorobabel und Josue, März 515 Vollendung des Tempels.

L. Gry-Angers, **Les Paraboles d'Hénoch et leur Messianisme** (Paris 1910. Picard et Fils. Fr. 6), setzt die Hauptdokumente der Bilderreden Henochs (c. 37–71), des „Prototyps" Dantes, in die letzten Jahre der Regierung des Alexander Jannäus (103–76 v. Chr.). Die wertvolle Untersuchung über die Messiasauffassung der Bilderreden und ihres Verhältnisses zu der gleichzeitigen jüdischen Theologie kommt zu dem Ergebnis, daß dieser transszendente Messianismus der Bilderreden Henochs niemals populär geworden und, weil zu viel Verwandtschaft mit dem Messianismus des Christentums zeigend, ohne Einfluß auf die pharisäische Theologie geblieben ist.

Mit der textkritischen Untersuchung des Psalmentextes hat sich der Pfarrer G. Müller-Thurau seit elf Jahren befaßt. Als Frucht seiner Arbeiten bietet er in den Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie (XIV, 2) **Studien zum Text der Psalmen** (Gütersloh 1910, Bertelsmann, ℳ 1,80). Das Büchlein enthält meist ablehnende Bemerkungen zu den Vorschlägen neuerer Exegeten, besonders Bäthgens und Duhms, nebst eigenen Konjekturen zu 38 Psalmen. *Ἄριστος κριτὴς ὁ ταχέως μὲν συνιείς, βραδέως δὲ κρίνων!*

In seiner sorgfältigen quellenkritischen Untersuchung über **Die Bedeutung des Namens Israel** (Bonn 1910, C. Georgi, ℳ 1,50), die als das erste Drittel einer umfangreicheren Arbeit sich präsentiert, kommt E. Sachsse zu dem Resultate, daß der Name Israel zur Bezeichnung des Patriarchen jüngeren Ursprunges sei. Der Name sei ursprünglich Stammesname gewesen (Merneptah-Inschrift!) wie Moab und Ammon, nach der Seßhaftwerdung aber in gewissen Kreisen der Bevölkerung zum Landesnamen geworden. Aus dem Namen „Söhne Israels" habe man erst auf einen Vorfahren gleichen Namens geschlossen, und so sei Israel der Beiname des Patriarchen Jakob geworden. So erklären sich die zwei großen quellenkritisch verwendbaren Strömungen im A. T., in deren einer Israel das Volk als Kollektivum bezeichnet, während die andere mit Israel den Staat meint, entweder den geographischen Bezirk oder den in diesem heimischen Staatsorganismus.

Franz Delitzsch als Freund Israels (Leipzig 1910, Ev.-luth. Zentralver. E. M. u. J. ℳ 0,20) schildert E. Delitzsch in einer warm geschriebenen Broschüre (Kl. Schriften zur Judenmission Nr. 5).

F. Bettex' Schriftchen **Die Hoffnung Israels** (Striegau, Th. Urban 1910, ℳ 0,40) ist eine lange, im sublimen Stil gehaltene begeisterte Predigt über die Zukunft der dereinst sich bekehrenden Juden und die sich daran schließenden eschatologischen Fragen aus der Feder eines frommen bibelgläubigen Mannes, der aber in chiliastischer Weise bei allen Weissagungen am Buchstaben kleben bleibt, so daß er beispielsweise sogar eine Wiederherstellung des alten Opferdienstes in dem auf dem Berge Sion genau nach Ezechiels Angaben durch Architekten und Arbeiter anderer Völker wiedererbauten Tempel annimmt.

L. Schade-Aachen, **Zu 2 Makk. 1, 19** (Bibl. Zeitschr. 1910, S. 228–35), erklärt „Persien", den Ort der Deportation der Juden in dieser Stelle, als „ein Sprachzeichen, das geeignet ist, das andere, nämlich *ἡ Βαβυλωνία* zu ersetzen, ohne daß die absolute Wahrheit darunter leidet".

Jos. Slabý-Trient, **Sünde und Sündenstrafe, sowie deren Nachlaß im alten Babylonien-Assyrien** (ebendas. S. 236–47 u. 339–50) will nachweisen, daß der wahre Begriff der Sünde – Ursünde und eigene Sünde – als schuldbarer Abkehr von Gott, welche mit der ungeordneten Hingabe an die Geschöpfe unzertrennlich zusammenhängt, im alten Babylonien-Assyrien herrschte, so daß die dereinst dort ansässigen Kulturvölker zu positiver Religion sich bekannt haben.

J. M. Pfättisch-Scheyern, **Psalm 110 (109) bei Justinus** (ebendas. 248–51) wendet sich gegen Lukmans (Bibl. Zeitschr. VII, 53) Interpretation der Erklärung von Ps. 110, 2 bei Justin (Dial. 32; ed. Otto II³ 108 C).

W. Engelkemper, **Das Protoevangelium** (ebendas. S. 351–71) sieht in Gen. 3 weder Mythus oder Allegorese noch kritische Geschichte, sondern Geschichte in symbolischem Gewande. Die Beziehung von Gen. 3, 14 f. auf den Messias ist nur eine indirekte oder typische. Direkt und zunächst will die Stelle sagen, daß jeder Mensch Feindschaft hegen solle gegen das Böse in jeder Gestalt und der prinzipielle Kampf gegen das Böse zwar nicht ohne Schmerz, aber siegreich sein werde. Einen mehr populär gehaltenen Adventsaufsatz über denselben Gegenstand schrieb Willems-Trier, **Das Protoevangelium** (Pastor bonus 1910, S. 129–37).

Vikar Ch. Sigwalt-Kinzheim **Die Chronologie der Assumptio Mosis** (ebendas. S. 372–76) erschließt aus der „stilvollen", nicht historischen Chronologie dieses Apokryphons das Jahr des Ausbruchs des Aufstandes des Barkochba (132 n. Chr.) als sein Abfassungsjahr und findet die Bestätigung in dem Namen Taxo (9, 1) = תחשו (= 714), da dieselbe Zahl aus שמעון בר כוזיבא sich ergibt.

A. Bertholets, Cyklus populär-wissenschaftlicher Vorträge über **Das Ende des jüdischen Staatswesens** (Tübingen 1910, Mohr, ℳ 2,–) zeichnet nach einer Skizze der Vorgeschichte bis zur Eroberung Jerusalems durch Pompejus die Zeit von 64 v. bis 70 n. Chr. Das Buch verdient als anschauliche Darstellung des politischen Hintergrundes der evangelischen Geschichte recht viele Leser.

E. Minjon hat seine 1910 S. 850 erwähnten Aufsätze im Katholik für wichtig genug gehalten, um sie auch separat herauszugeben unter dem Titel **Die dogmatischen und literarischen Grundlagen zur Erklärung des biblischen Schöpfungsberichtes.** Im Anschluß an S. Thomas Aqu. De Pot. quaest. 4 et S. Theol. p. 1 qu. 65–73 (Mainz, Kirchheim, ℳ 1,50).

N. Rudnitzkys Schriftchen **Melchisedek, der Priesterkönig zu Salem** (Dresden, 1910, P. Tietz, ℳ 0,60) ist eine Art begeisterter Predigt über die Herrlichkeitsfülle des Priestertums Jesu Christi nach der Ordnung des Melchisedech in Anlehnung an Gen. 14 und Hebr. 7 vom gläubig-judenchristlichen Standpunkte aus.

Joh. Ude-Graz, **Die Erschaffung der Welt** (Kevelaer 1910, Butzon u. Bercker, ℳ 0,50, „Glaube und Wissen" H. 25) ist eine populäre Verteidigung des 1. biblischen Schöpfungsberichtes auf dem Boden der Visionstheorie von ehedem.

Zwei nicht unwichtige alttestamentliche Funde sind in den letzten Tagen bekannt geworden. In der Sitzung der philosophisch-historischen Klasse der Kgl. Preuß. Ak. d. Wissenschaften zu Berlin vom 12. Januar d. J. besprach E. Sachau-Berlin den für das A. T. bedeutsamen, dem Jahre 419 v. Chr. entstammenden **Pap. 6** der Berliner Sammlung der **Elephantine-Papyri,** deren Herausgabe er vorbereitet. Der Papyrus ist „ein Sendschreiben, welches der Statthalter Arsames auf Befehl des Königs Darius II durch Vermittlung eines Hananjah an die jüdische Militärkolonie in Elephantine richtete. Der Inhalt bezieht sich auf die Passah-Feier und ist in der Hauptsache ein Auszug aus Ex. 12, 16–20 sowie aus Deut. 16, 17" (Deutsche Literaturzeitung 1911, Sp. 270).

R. Kittel-Leipzig gibt in den Leipziger Neuesten Nachrichten vom 23. 1. (Nr. 23, 1. Beil.) in dem Feuilleton **Merkwürdige Funde im alten Samaria** auf Grund eingezogener Erkundigung authentische Nachrichten über die in der Presse stark übertriebenen Resultate der jüngsten amerikanischen Ausgrabungen in Sebastije. Es handelt sich um 75 Tonscherben (Ostraka), aus dem 9. Jahrhundert v. Chr., die eine Art von Etiketten für die Wein- und Ölkrüge des königlichen Palastes und der Paläste

der Großen zu Samaria gewesen zu sein scheinen. Für die Religionsgeschichte sind die Namen von Interesse, z. B. Meribaal (= Baalsbestreiter) und Egeljo (= Stier ist Jahwe). Kulturhistorisch und insbesondere auch literargeschichtlich ist bedeutsam der Umstand, daß wir hier in den Tagen des Propheten Elias, in Samaria schon auf mit Tinte und Schreibrohr beschriebene Ostraka stoßen und in dieser frühen Zeit bereits den Gebrauch der althebräischen Schrift des Mesasteines, der Siloainschrift und des Kalenders von Gezer in einer mehr kursiven Form finden. N. Peters.

Neues Testament.

Die Geschichte der Geburt und Kindheit Christi und ihr Verhältnis zur babylonischen Mythe von Dr. Fr. X. Steinmeister. Neut. Abhandlungen hrsg. von Meinertz, II, 1 u. 2. (Aschendorff, ℳ 5,70.) — Ein Kreis von Gelehrten hat die neut. Schriften auf ihren Gehalt an babylonisch-assyrischen mythischen Ideen untersucht und vielfach eine derartige Beeinflussung des N. T. sowohl inbezug auf die Form als den Inhalt feststellen wollen, daß an der Geschichtlichkeit der betreffenden Momente nicht festgehalten werden könne. Besonders viel Stoff bot die Geburtsgeschichte Jesu. Zunächst untersucht Verf. die neutestamentliche Geschichte der jungfräulichen Geburt und zwar in der Weise, daß er eine Reihe von Einwänden gegen deren Geschichtlichkeit scharfsinnig zurückweist und manche Schwierigkeit löst, sodann prüft er, ob das A. T. die Idee der Jungfraugeburt aufweist, da dieses ja die natürliche Durchgangsstufe für babylonisch-mythisches Gut gewesen wäre. Danach wird geforscht, ob die im A. und N. T. vorgefundene Idee der Jungfraugeburt auch zu dem Bilde des Erlöserkönigs der babylonischen Mythe gehört. Eine Reihe von babylonischen Erzählungsstoffen, die das letztere beweisen sollen, werden untersucht, wozu den Verf. seine gründliche Kenntnis des Assyrisch-Babylonischen ausgezeichnet befähigt. Er gelangt zu dem Resultat, daß die Idee von der Jungfraugeburt sich in Babylon nicht vorfindet. In ähnlicher Weise wird die Geschichtlichkeit der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande nachgewiesen. Von besonderem Interesse sind die ausführlichen Darlegungen über Wesen und Methode der babylonischen Astrologie, die Beweise, daß die Magier aus der Konjunktion von Juppiter und Saturn auf ein Geburtshoroskop eines mächtigen Königs des Westlandes schließen konnten. — Eine dritte Untersuchung, komplizierter Art, befaßt sich mit der Frage, ob die Geschichte von der Verfolgung des Jesuskindes durch Herodes von Babylon aus beeinflußt sei. Man behauptete, daß diese Beziehung zur babylonischen Mythologie durch eine mythische Tradition vermittelt sei, die sich Apk. 12 deutlich zeige. St. zeigt, daß sich eine derartige Tradition dort nicht findet und daß, selbst wenn sie im Judentum vorhanden gewesen wäre, sie nur äußerst schwer in die Geburtsgeschichte Jesu hätte übertragen werden können. — In den folgenden drei Abhandlungen: „Der Erlöserkönig als Friedensbringer", „Der Erlöserkönig als Segensspender", „Der zwölfjährige Jesus im Tempel", handelt es sich nicht um geschichtliche Tatsachen, sondern um die Frage, ob die dort ausgesprochenen Ideen mit der babylonischen Mythe in irgendeinem Zusammenhange stehen. Auch das ist nicht der Fall. Das Resultat dieser belehrenden und scharfsinnigen Untersuchungen ist aber nicht nur ein negatives, sondern bereichert die Exegese auch durch wertvolle positive Resultate, so besonders die Abhandlungen über die Genealogien bei Mt. und Lk., über Is. 7, 13 ff. über Wesen und Methode der babylonischen Astrologie bei Mt. 2, und über Apk. 12. — Die vergleichende Religionswissenschaft sowie die Exegese haben allen Grund, dem Verf. für diese Arbeit dankbar zu sein.

Compendium introductionis Generalis in Sacram Scripturam auctore A. Camerlynck. **Pars prior: Documenta.** Brugis. Car. Beyart. 127 S. – Der durch seine Arbeiten rühmlichst bekannte Exeget gibt hier das erste Bändchen eines für Studierende bestimmten, auf etwa 450 Seiten berechneten Kompendiums der allgemeinen Einleitung heraus, das die einschlägigen Fragen in historisch-scholastischer Methode behandeln wird. Dieses Bändchen bringt sämtliche, auf die Hl. Schrift bezüglichen kirchlichen Erlasse und Entscheidungen vom 15. Jahrhundert bis heute und die altchristlichen den Kanon betreffenden Dokumente. Diese Einrichtung ist praktisch.

Bemerkungen zum Markusschluß von Lyder Brun, Professor in Christiania, in Theol. Studien und Kritiken 1911, II. Heft, S. 157–80. – Absehend davon, ob es einen über Mk. 16, 8 hinausgehenden ursprünglichen Markusschluß gegeben hat, will B. untersuchen, wie wenigstens das Minimum eines eventuellen Schlusses im Sinne des Verfassers hätte lauten müssen. Er ist der Ansicht, daß Mk. nach 16, 7 hätte berichten müssen über eine Erscheinung Jesu vor den Jüngern. Das Versprechen einer besonderen Erscheinung vor Petrus ist nicht in 16, 7 ausgedrückt, wie man wohl nach Lk. 24, 34 und 1. Kor. 15, 5 geschlossen hat. Die Hervorhebung: *καὶ Πέτρῳ* will ihn nur als Führer der nach Galiläa zurückkehrenden Jünger bezeichnen (vgl. Mk. 14, 28). Verf. bespricht eingehend die schwierige Frage, wie die Verbindung zwischen 16, 8: *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον* und der den Jüngern in Galiläa in Aussicht gestellten Erscheinung hergestellt werden kann. Von den vier verschiedenen Theorien, die vertreten werden, billigt B. nur die eine, daß Mk. hätte erzählen müssen, Jesus sei, da die Frauen schwiegen, dem Petrus selbst in Jerusalem erschienen, um ihn und die Jünger nach Galiläa zurückzulenken (Mk. 14, 28).

Die sogenannte Christuspartei in Korinth von Dr. R. Perdelwitz-Breslau, in Theol. Studien und Kritiken 1911, II. H., S. 180–204. – P. behandelt hier speziell die zwei Fragen: 1. Ist die Christuspartei eine Partei gewesen, oder nicht; 2. wenn ja, – ist dann der Charakter dieser Parteien ein nomistischer oder ein libertinistischer gewesen? Will man dem Texte gerecht werden, so müssen vier Parteien angenommen werden, mit je einer bestimmten Parole: da aber alle gemachten Versuche, eine Christuspartei zu charakterisieren (Judaisten, libertinistische Pneumatiker, Independentisten), die Benennung „Christus"partei nicht erklären können, weist P. die Annahme der Existenz einer Partei dieses Namens zurück und schlägt vor, statt *χριστου* zu lesen *κρισπου* (1. Kor. 1, 12). Die Möglichkeit eines Fehlers des Abschreibers ist naheliegend. Ebenso würden in 1. Kor. 3, 22 der Sinn und das Satzbild besser, wenn man an Stelle von *κοσμος* „*κρισπος*" einführte (Parallelismus: vier Personennamen und vier andere Stücke). – Nach P. war dieser Crispus identisch mit dem Act. 18, 8 und 1. Kor. 14, 15 genannten, ein hochangesehener Mann in der christlichen Gemeinde, das Haupt einer Partei, die die unbedingte Autonomie der korinthischen Gemeinde im Gegensatze zu der Autorität eines Paulus, Kephas, Apollos, vertrat. P. gibt eine eingehende Begründung seiner Ansicht durch die Charakterisierung der Situation in Korinth. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das elfte Werk der Quellen und Forschungen zur Geschichte, Literatur und Sprache Österreichs und seiner Kronländer, im Auftrage der Leogesellschaft herausgegeben von J. Hirn und J. E. Wackernell, ist der Darstellung der **Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu** gewidmet. Soeben läßt A. Kroeß S. I. den ersten Band: Geschichte der ersten Kollegien in Böhmen, Mähren und Glatz

von ihrer Gründung bis zu ihrer Auflösung durch die böhmischen Stände 1556–1619 erscheinen (Wien, A. Opitz Nachfolger, ℳ 12,50). Der umfangreiche, tausend Seiten zählende Band hat die Druckwerke, Quellen und Literatur, sorgfältig herangezogen. Das Verzeichnis derselben umfaßt acht Seiten. Für den der tschechischen Sprache nicht Kundigen ist besonders die Benutzung der tschechisch geschriebenen Literatur von Wert. Was aber dem Bande seinen eigentlichen Wert gibt, ist der Umstand, daß die Darstellung auf handschriftlichen Sammlungen sich aufbaut. Als solche sind benutzt Sammlungen, die sich im Besitze der Gesellschaft Jesu befinden, Sammlungen der Wiener k. k. Hofbibliothek, des k. k. Hof- und Staatsarchivs in Wien, der Prager Bibliotheken und Archive, des mährischen Landesarchivs in Brünn, der Olmützer Archive und Bibliotheken usw. Abgesehen von dem Hauptgegenstande des Buches, der Darstellung der Geschichte der böhmischen Jesuiten, bietet es reiche Beiträge besonders zu der Kirchengeschichte Böhmens und seiner Nebenländer, der Geschichte des Unterrichtswesens und der Kulturgeschichte. Wegen der Mannigfaltigkeit des Inhaltes muß auf eine Angabe desselben verzichtet werden. Die Jesuitenniederlassungen in Böhmen und seinen Nebenländern gehörten während der im I. Bde. behandelten Zeit zur österreichischen Provinz und wurden erst 1623 zu einer eigenen böhmischen Provinz vereinigt. Als erste Niederlassung wurde das Klemenskolleg zu Prag im J. 1556 gegründet. Dasselbe sollte zugleich eine Pflanzstätte katholischer Priester sein, da die alte Karlsuniversität in den Händen der Utraquisten war und die Neuerung in weitem Maße in dieselbe eingedrungen war. Wohl war der alte Utraquismus in beständigem Niedergang, zumal da die Bulle In coena Domini, welche im J. 1580 in Böhmen verkündet wurde, auch über die Utraquisten den Kirchenbann verhängte. Doch hatten den Vorteil davon nicht die Katholiken, sondern die Protestanten, die unter jenen immer mehr Anhänger gewannen. Überhaupt konnten die Jesuiten trotz ihrer eifrigen, aufopferungsvollen Tätigkeit und trotz mancher schönen Einzelerfolge bis zum Ausbruch der böhmischen Wirren im J. 1618 keine durchschlagenden und allgemeineren Erfolge in der Rekatholisierung des Landes erzielen. In Mähren wurde im J. 1566 ein Jesuitenkolleg gegründet, und zwar in Olmütz. Im J. 1597 erstand auch ein Kolleg in Glatz. Doch kam es in Schlesien in dieser Zeit noch zu keiner Niederlassung. Die im J. 1618 ausbrechenden Wirren brachten allen Kollegien der Jesuiten im Bereiche der böhmischen Krone den Untergang. Durch Beschluß der böhmischen Stände wurden die Jesuiten des Landes verwiesen; den böhmischen Ständen schlossen sich die mährischen, glatzer und schlesischen an.

Ein für das kirchengeschichtliche Studium, namentlich für kirchengeschichtliche Seminarübungen, recht nützliches Buch bietet K. Kirch S. I. in seinem **Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae** (Herder, ℳ 8,–). Es ist eine Auswahl bedeutsamer Quellenstellen, die in der ursprünglichen Sprache gegeben werden; jedoch ist neben die griechischen Texte die lateinische Übersetzung gestellt. Da finden sich Abschnitte aus den Werken der Kirchenschriftsteller, beginnend mit der Didache, aus den Werken der heidnischen Schriftsteller, angefangen von Tacitus, aus Überresten der verschiedensten Art, wie Briefen und namentlich Konzilsbeschlüssen. Kurz, es sind fast alle alten Quellen in ihren für die Kirchengeschichte bedeutsamsten Stellen vertreten. Die ganze Sammlung umfaßt tausend und zwei Nummern, die den ersten sieben Jahrhunderten angehören.

Die Quellenkunde zur Weltgeschichte, unter Mitwirkung von A. Hofmeister und R. Stübe bearbeitet und herausgegeben von P. Herre (Leipzig, Dieterich, ℳ 4,80), stellt „die geschichtliche Literatur für sämtliche Völker und Länder der Erde von der ältesten Zeit geschichtlichen Lebens bis auf die Gegenwart in einer knappen Auswahl

und nach zeitlichen wie systematischen Gesichtspunkten übersichtlich angeordnet" zusammen. Ihr Wert gegenüber der Quellenkunde der deutschen Geschichte von Dahlmann-Waitz-Steindorff-Brandenburg (7. Auflage, Leipzig 1905–6) besteht darin, daß sie alle Völker und Zeiten umfaßt; indem sie aber nur eine Auswahl trifft, macht sie für Spezialfragen aus dem Gebiete der deutschen Geschichte jenes die gesamte Literatur zur deutschen Geschichte umfassende Werk nicht entbehrlich. Da das sehr übersichtliche Buch eine nach Raum und Zeit allgemeine Orientierung bietet und Fingerzeige gibt, wo die Literatur für Spezialfragen zu finden ist, so ist es für die weitesten historisch interessierten Kreise, speziell für die Studierenden der Geschichte, ein sehr erwünschtes Hilfsmittel. Dazu kommt, daß es neben der geschichtlichen Entwicklung auch die kulturelle eingehend berücksichtigt. Bei der Schwierigkeit der Auswahl des Stoffes werden immer einige abweichende Wünsche sein. Der geringe Preis des Buches ermöglicht weitesten Kreisen die Anschaffung.

Schnürers Bonifatius (s. S. 153 des vorigen Bandes dieser Zeitschrift) ist bald ein neuer Band der Weltgeschichte in Charakterbildern gefolgt: **Theoderich der Große** von G. Pfeilschifter, mit dem Untertitel „Die Germanen im römischen Reich" (Mainz, Kirchheim, ℳ 4,–). Der Verfasser, welcher seine Vertrautheit mit dem Stoffe bereits in der Schrift „Der Ostgotenkönig Theoderich der Große und die katholische Kirche" gezeigt hat, schildert hier einem weiteren Lesepublikum das Leben und Wirken des großen Königs auf dem Hintergrunde der Zeitgeschichte. Besonders interessant sind die kulturgeschichtlichen Partien. Die arianische Religion der Goten spielt während der Regierungszeit Theoderichs nicht entfernt die Rolle, welche man ihr lange zugeschrieben hat. Der Arianismus dieser Ostgoten war nicht aggressiv weder seiner inneren Natur noch der ganzen Politik Theoderichs nach. Vielmehr hatte die römische Kirche es gerade dem Schutze des Arianers Theoderich zu danken, daß sie von dem durch die Kaiser Ostroms beschützten Monophysitismus nicht noch in stärkerem Maße belästigt wurde. Die Päpste und die Bischöfe Italiens erfreuten sich unter ihm einer Unabhängigkeit und Selbständigkeit, wie unter keinem orthodoxen Kaiser. Auch in der letzten Zeit seines Lebens verfolgte er die Kirche nicht. Das schöne Buch ist mit siebenundneunzig Abbildungen geschmückt; es sei weitesten Kreisen warm empfohlen.

Die **Festgabe, welche Hermann Grauert zur Vollendung seines 60. Lebensjahres von seinen Schülern gewidmet** ist (Freiburg, Herder, ℳ 13,50), enthält achtundzwanzig kleinere Abhandlungen. 1. Zehn Analecta sacra et profana von K. Weyman. 2. Ein Fragment der Acta s. Blasii v. S. Hellmann. 3. Ein in Wallerstein aufgefundenes Bruchstück des Itinerarium Antonini v. A. Diemand. 4. Die Anfänge des Gildewesens v. A. Meister. 5. Der Pfalzgraf bei Rhein, der Herzog von Brabant und die Doppelwahl des Jahres 1198 v. M. Buchner. Nach ihm ist der in der Fortsetzung der Weingartner Chronik neben dem Erzbischof von Mainz als im Hl. Lande anwesend genannte palatinus regalis aulae nicht der Pfalzgraf bei Rhein, sondern der Herzog von Niederlothringen (Brabant). Der lothringische Herzog besaß ja ursprünglich jene Prärogative bei Wahl und Krönung, die später der Pfalzgraf bei Rhein inne hatte. 6. Das Deutschordenshaus in Nürnberg 1209–1500 von G. Schrötter. 7. Dantes Brief an die italienischen Kardinäle v. J. Hösl. 8. Regensburgs Handelsbeziehungen zu Frankreich v. F. Bastian. 9. Kleine Studien zu Andreas von Regensburg v. G. Leidinger. 10. Nikolaus von Kues und seine Stellung zu der Lehre vom päpstlichen Primat v. P. P. Albert. Er kommt zu dem Resultate, daß Nikolaus von Kues in der ersten Zeit seines Baseler Aufenthalts einer von der Lehre der Kirche bald mehr bald weniger stark abweichenden Auffassung vom Primat des Papstes gehuldigt, sie aber in der Folge geändert, wenn auch nicht förmlich retraktiert hat. 11. Die Tätig-

keit des päpstlichen Generalkollektors Antonius de Latiosis de Forlivio in der Kirchenprovinz Salzburg 1452–1453 v. J. Zibermayr. 12. Der Mathematiker und Astronom Johann Werner aus Nürnberg 1466–1522 v. K. Schottenloher. 13. Herzog Albrechts IV. von Bayern-München Verhalten zum Türkenablaß Papst Sixtus' IV. v. F. Glaßschröder. 14. Zur Geschichte der Universität Frankfurt a. O. v. H. Meyer. 15. Jakob Wimpfelings Epitome rerum Germanicarum v. P. Joachimsen. 16. Jakob Fugger und der Wiener Kongreß 1515 v. M. Jansen. 17. Zur Hauspolitik Kaiser Maximilians I. in den Jahren 1516 und 1517 v. E. König. 18. Nachrichten von der Sponheimer Bibliothek des Abtes Johannes Trithemius v. P. Lehmann. 19. Kleine Beiträge zur Biographie von Joh. Ökolampad, nebst sieben ungedruckten Briefen, v. A. Büchi. 20. Der Straßburger Weihbischof Johann Delfius 1553–1582 v. A. Postina. 21. Das „Testament der Liga" v. J. Weiß. 22. Das Willkommbuch des Grafen Markus Fugger d. J. zu Kirchheim v. G. Lill. 23. Helmar Gerkens. Ein Beitrag zur deutschen Zollgeschichte. Von G. F. Preuß. 24. Das Aufkommen stehender Heere im alten Reich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. v. A. Rosenlehner. 25. Plan der Errichtung eines Bistums zu München unter Kurfürst Karl Theodor von Pfalzbaiern 1783 v. L. Steinberger. 26. Adam Tanner und die Steganographie des Trithemius v. A. Dürrwächter „(Der Jesuit) Tanner teilt sich nur mit sehr wenigen in den Ruhm, die Steganographie (‚Geheimschrift' des Trithemius) in ihrer Unschuld erkannt zu haben. Sein Werk (die ‚Astrologia sacra') war auch tatsächlich die erste Rettung des Trithemius". 27. Karl VII. und die Konvention von Nieder-Schönfeld v. Freiherrn Th. v. Karg-Bebenburg. 28. War Napoleon am 13. Vendémiaire général en second? Von Th. Bitterauf.

Eine der interessantesten politischen Persönlichkeiten des Italiens des dreizehnten Jahrhunderts ist der Markgraf Hubert Pallavicini. Ihm widmet Zippora Schiffer eine eingehende, mit umsichtiger Kritik durchgeführte Biographie: **Markgraf Hubert Pallavicini,** ein Signore Oberitaliens im dreizehnten Jahrhundert (Leipzig, Quelle und Mayer, ℳ 3,80. Das erste Kapitel erschien als Heidelberger Dissertation). Besondere Aufmerksamkeit wendet die Verfasserin der verfassungsgeschichtlichen Entwicklung der oberitalischen Kommunen zu. Aus der kollegialischen Konsularregierung des 12. Jh. hatte sich bis zum ersten Viertel des 13. Jh. die einmännige Podestatregierung entwickelt. Infolge des Emanzipationskampfes des Popolo bildete sich häufig neben dem die ganze Kommune umfassenden Amte des Podestà ein besonderes für die Volksgemeinde, der Volkskapitaneat. Für die militärische Leitung, die zumeist in der Hand des Podestà lag, findet sich zuweilen ein besonderes Amt, der Kriegskapitaneat. Bald aus einem dieser Ämter, bald aus dem kaiserlichen Generalvikariat entwickelte sich in der Folge die Alleinherrschaft, die Signorie. Hubert Pallavicini ist ein typisches Beispiel für die erste Ausbildung einer größeren Signorie. Von der Stellung eines kaiserlichen Beamten schwang er sich zu der eines mächtigen Signore empor und war so „ein Vorläufer der italienischen Renaissancetyrannen". Die Verfasserin vertritt wohl mit Recht mit der Mehrzahl der Geschichtsforscher die Meinung, daß Hubert unversöhnt mit der Kirche gestorben ist.

J. Kolberg veröffentlicht **Beiträge zur Geschichte des Kardinals und Bischofs von Ermland Andreas Bathory** (Braunsberg, Grimme, ℳ 2,80). Wie der Titel besagt, handelt es sich nicht um eine erschöpfende Biographie; dazu bedürfte es namentlich der Durchforschung der ungarischen und polnischen Archive und der Heranziehung der Literatur beider Sprachen. Doch stellt das Buch, welches sich hauptsächlich auf dem vatikanischen und den Frauenburger Archiven entnommenes Material stützt, eine bedeutsame Vorarbeit dar. Als Neffe des Königs Stephan Bathory von Polen gelangte

Andreas früh zu hohen kirchlichen Würden, er wurde Kardinal und Bischof von Ermland. Sein erster religiöser Eifer berechtigte zu guten Hoffnungen, doch entfremdete er sich mehr und mehr innerlich seinem geistlichen Stande (eine höhere Weihe als die des Subdiakonats hat er überhaupt nicht empfangen, und auch diese erst spät). Weltlicher Ehrgeiz und ungemessener Familiensinn erfüllten mehr und mehr seine Seele. Als er nach der Abdankung Sigismunds die Regierung von Siebenbürgen übernahm, fand er im Kampfe gegen den Woiwoden der Walachei Michael ein unglückliches Ende.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

„Der Einfluß Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers" ist ein Thema, das der Benediktiner J. M. Pfättisch, Subrektor an der Kgl. Lateinschule zu Ettal, bereits früher im Katholik (1909, I, 401 ff.) erörtert hat. Die frühere Abhandlung liegt nunmehr in erweiterter Form als eigene Monographie vor. (Forschungen zur christl. Literatur- und Dogmengeschichte X, 1, Schöningh, ℳ 6,—). Eine gelehrte Arbeit und ein wertvoller Beitrag zur Lösung der schon lange vielumstrittenen schwierigen Frage nach dem Verhältnis Justins zu Plato, in dogmengeschichtlicher Hinsicht insofern höchst beachtenswert, als sie zu dem Endresultat kommt, daß Justin das Dogma nicht irgendwie weitergebildet hat oder weiterbilden wollte, vielmehr von der christlichen Lehre, die meist bei ihm durchschimmert, vielfach abgeirrt ist sowohl in der Gottes- und Trinitäts-, als auch besonders in der Logoslehre, indem er einen in vielen Stücken unrichtig verstandenen Platonismus arglos in das Christentum hineintrug und christliche und platonische Lehren verquickte. Seine Schriften sind Zeugen seines Glaubens, aber auch seines menschlichen Irrens (vgl. Theol. u. Glaube 1910, 244). — Gewiß wird mancher mit dem Referenten nicht allen Ausführungen des Verfassers beipflichten, so wenn er im 2. Kap. über den Gottesbegriff Justins mit Thümer von dem „seinslosen und unpersönlichen Gott Platos" redet. Wenn im System des großen Philosophen der göttliche νοῦς und die Spitze der Ideenwelt, „die Idee des Guten" offenbar identisch sind, so folgt daraus nicht, daß dadurch Gott zu einer bloßen Idee verflüchtigt oder etwas Unpersönliches wird, ebensowenig als wenn auch wir heute bei spekulativen Untersuchungen von Gott als dem „absoluten Sein" zu reden pflegen. — Ein längerer (S. 131—196) Anhang behandelt „die Komposition der Apologien Justins". Zuerst folgt eine Orientierung über den Stand der Frage, dann eine eingehende Darlegung des Gedankengangs und die Disposition beider Apologien. Pf. versucht zu zeigen, daß beide nach einem „einheitlichen, von Anfang an feststehenden Plane" ausgearbeitet worden sind. Entgegen Rauschen u. a. nimmt Pf. bei der großen Apologie eine Dreiteilung an (c. 1—12; c. 13—60; c. 61—67). So vieles auch hierfür sprechen mag, die vielumstrittene Frage nach der Disposition besonders der ersten Apol. wird wohl ungelöst bleiben; indes können des Verfassers Darlegungen fortan nicht ignoriert werden.

Die vier Bücher Julians von Aeclanum an Turbantius. Ein Beitrag zur Charakteristik Julians und Augustins von Lic. Alb. Bruckner, Pfarrer in Bremgarten bei Zürich. (Berlin, Trowitzsch u. Sohn, ℳ 3,80. — Achtes Stück der neuen Studien zur Gesch. der Theologie und Kirche von N. Bonwetsch und R. Seeberg). Der durch seine Monographien über Julian von Eclanum (1897) und Faustus von Reji (1901) sowie seine „Quellen zur Geschichte des pelagianischen Streites" (1906) rühmlich bekannte Verfasser macht hier den ersten Versuch einer Sammlung und organischen Zusammenstellung der zahlreichen Fragmente der Schrift Julians an Turbantius, des eifrigsten und ohne Zweifel gewandtesten Verteidigers der pelagianischen Irrlehre

unter den italischen Bischöfen. Die genannte Schrift war gegen Augustins ersten Traktat de nuptiis et de concupiscentia gerichtet. – In den beiden ersten Kapiteln untersucht Bruckner die Überlieferung und Reihenfolge der Fragmente und läßt dann im dritten den Text derselben nach vier Büchern geordnet folgen, um in den zwei letzten Kapiteln die Anlage und die Bedeutung der Schrift Julians zu besprechen. Wir gewinnen vielfach neue Einblicke in den Kampf zwischen Julian und Augustin. Mit keinem einzigen seiner vielen Gegner hat der große Vorkämpfer für die kirchliche Gnadenlehre sich so eingehend und so nachhaltig beschäftigt, als mit Julian von Eclanum, Beweis genug dafür, daß er in ihm einen seiner bedeutendsten und gefährlichsten Gegner erblickte. Ja man hat, wie aus dem Kampfe des Marius Mercator, des Schülers Augustins, gegen Julians polemische Werke hervorgeht, auch noch später mit diesem gelehrten Anwalt der Irrlehre rechnen müssen, namentlich bezüglich der augustinischen Lehre über die Folgen der Erbsünde, insbesondere die Konkupiszenz; in letzter Beziehung haben Augustins Anschauungen sich bis zur Stunde in der kirchlichen Theologie ja niemals ganz durchsetzen können. Für die Kenntnis der dogmenhistorischen Entwicklung ist das Studium der julianischen Fragmente neben den einschlägigen Schriften Augustins nicht ohne Belang und darum Bruckners fleißige Arbeit dankbar zu begrüßen. Ein Anhang S. 103 ff. bringt Fragmente anderer Schriften Julians (aus Briefen an P. Zosimus, die Römer, den Bischof der Pelagianer Rufus zu Thessalonich u. a.).

Eine rätselhafte Persönlichkeit war bislang der römische Presbyter Florinus. Er galt als Gnostiker, näherhin dem italischen Zweige der Valentinianer angehörig, der die Lehre verteidigte: Gott selbst sei auch der Urheber des Bösen. Irenäus, der ihn schon in früher Jugend kennen gelernt hatte, richtete dann als Bischof von Lyon ein eindringliches Schreiben an ihn *περὶ μοναρχίας ἢ περὶ τοῦ μὴ εἶναι τὸν θεὸν ποιητὴν κακῶν*, und später noch eine längere „Studie" *περὶ ὀγδοάδος* d. h. wahrscheinlich über die bekannte hl. Äonen-Acht Valentins. Nach einem syrischen Fragment eines Irenäusbriefes scheint der Bischof von Lyon Papst Victor später ersucht zu haben, gegen Florinus und seine gefährliche Schriftstellerei einzuschreiten, und in der Tat scheint Florinus seines Priesteramts entsetzt zu sein. Im übrigen war diese Persönlichkeit in Dunkel gehüllt.

Nunmehr hat Karl Kastner (Breslau) in einer längeren Studie **„Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus** (Katholik 1910, II, 40–54 u. 88–105) eine genauere Untersuchung der einschlägigen Quellen angestellt, die ihn zu einem höchst interessanten, im ersten Augenblick geradezu verblüffenden Resultat geführt hat: Daß nämlich der rätselhafte römische Presbyter Florinus niemand anders sei als der allgemein bekannte und berühmte – Florens = *Φλωρῖνος* Tertullianus! Der Verf. stellt dies Endresultat seiner Forschung allerdings zunächst nur als Hypothese auf. Gespannt folgt man der in der Tat gelehrten Untersuchung, und wenn Referent auch wohl nicht jedem einzelnen Beweismomente zustimmen kann, so hat doch s. E. B. seine Hypothese zu hoher Wahrscheinlichkeit erhoben. Besteht sie die Probe, so würde manches im Leben und in den Schriften sowohl des Irenäus, als auch besonders Tertullians für uns verständlicher werden und manches bisherige Fragezeichen fortfallen. So wäre z. B. Tertullian trotz der fast allgemein angenommenen Untersuchung H. Kochs in der Tat römischer Presbyter gewesen; ferner wären die drei ersten Bücher des Irenäus adv. haeres. mit seiner Schrift *περὶ ὀγδοάδος* identisch und an Tertullian gerichtet gewesen, um diesen, der durch des Irenäus ersten Brief *περὶ μοναρχίας* von seinem Irrtum bekehrt worden und überhaupt kein Gnostiker, vielmehr stets ein Gegner derselben war und nur bona fide

geirrt hatte, in seinem Kampfe wider den Gnostizismus zu belehren und ihm Material zur Widerlegung zu bieten; Tertullians Schriften gegen die Valentinianer und gegen Marcion und andere gnostische Irrlehrer wären dann inhaltlich abhängig von adv. haeres. I–III, so daß die bisher schon erkannte Ähnlichkeit leicht zu erklären wäre.

Ebenso findet sich im Katholik 1910, II, 55–59 eine kurze Untersuchung von Pater Stiglmayr (Feldkirch): **Der Mystiker Makarius und die „Weltweisen", insbesondere Sokrates,** auf die wir aufmerksam machen, insofern als sie vielfach eine Ergänzung bezw. Korrektur zu unserem Referate über Stoffels: **Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa** enthält (vgl. Theol. u. Glaube 1910, 417 ff.).

Eine **Studie über die Justinische Cohortatio ad Graecos** von Chr. Schmitt, Religionslehrer am Gymnasium in Coblenz, im Pastor bonus 1909 10, S. 580 ff. will, ohne über Echtheit oder Unechtheit der genannten Schrift ein entscheidendes Urteil zu fällen, an die bekannte Doktordissertation Widmanns (vgl. Forschungen zur christl. Literatur u. Dogmengeschichte III, 1), die deren Echtheit zu retten suchte, nur verschiedene Bemerkungen anknüpfen, die indes mehr oder weniger auf eine Approbierung des mißlungenen Widmannschen Versuches hinauslaufen.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Das religiöse Apriori und die Geschichte von Lic. Dunkmann, Direktor des Kgl. Predigerseminars Wittenberg (Beitr. zur Förderung christl. Theologie XIV, 3, C. Bertelsmann, Gütersloh, ℳ 2,–). Verf., über dessen System theologischer Erkenntnislehre wir bereits (1910, 507) berichtet haben, bietet mit dieser neuen Schrift einen Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. Er glaubt damit eine sichere Grundlage bieten zu können, die „ebensowohl den besten Gehalt einer christlichen Theologie zu fassen vermag, als sie der wissenschaftlichen Kritik standhält, sofern sie aus reiner Kritik selber entstanden ist". Es ist ein mühsamer Weg, den Verf. uns führt, und seine Gedankengänge lassen sich auf engem Raum nicht deutlich skizzieren. Nur einige Andeutungen mögen die Richtung zeigen, in der sie sich bewegen: das Problem der Aufklärung – das Verhältnis der Offenbarung zur Vernunft – ist zu Tode gequält. Das moderne theologische Problem, auf dessen scheinbarer Unlösbarkeit die gegenwärtige Krisis beruht, ist das Verhältnis des Christentums zur Religionsgeschichte. Die Frage ist: Wie kann das Christentum gleichzeitig geschichtlich bestimmt (relativ) und doch absolut und aprioriisch sein? Bei Beantwortung dieser Frage folgt Verf. Kant nur in der Methode, um im übrigen bei Schleiermacher anzuknüpfen. Ihre Lösung glaubt er zu ermöglichen, indem er einen neuen, vom landläufigen abweichenden Geschichtsbegriff aufstellt und die Geschichte in diesem Sinne, die Geistesgeschichte, der Kulturgeschichte entgegensetzt. Die Lösung ergibt sich daraus, daß das Christentum nicht im zweiten, sondern nur im ersten Sinne geschichtlich sein will.

Zur Philosophie der Offenbarung. Gesammelte Betrachtungen von Joh. Kreyher (C. Bertelsmann, Gütersloh, ℳ 3,60). Verf. steht auf positiv-protestantischem Standpunkt und verfolgt mit seiner Schrift ein apologetisches Ziel. Das Gegebene, wovon er ausgeht, ist die Offenbarung. Sein Bemühen geht dahin, die Geheimnisse und Rätsel der Offenbarung aufzuhellen. Er will die Widersprüche und Unbegreiflichkeiten, die sich in den Lehren der Hl. Schrift über Gott, Welt, Mensch und die Heilsordnung finden, „durch Berichtigung der Begriffe, die wir darauf anwenden, und durch Vertiefung unserer Auffassung beseitigen". Das ist es, was er unter Philosophie der Offenbarung versteht.

Die Erfüllung. Das Pleroma. Eine Untersuchung über den Ursprung des Christentums von Dr. Paul Carus, aus dem Englischen übersetzt von Dr. W. Breitenbach (Leipzig, Joh. Ambr. Barth, ℳ 3,—). Mit diesem Buche will der nordamerikanische Popularphilosoph nur eine Skizze bieten, die das große Thema in gedrängter Kürze behandelt, gleichwohl aber auch einige neue Gesichtspunkte zur Lösung der behandelten Frage bieten. Nach seinen Ausführungen ist das Christentum das rein natürliche und notwendige Produkt gegebener Umstände. Mit besonderem Nachdruck betont er den heidnischen d. h. nichtjüdischen, ja antijüdischen Charakter des Christentums. Urheber des Christentums ist nicht Jesus, sondern Paulus, soweit überhaupt das Entstehen desselben durch eine bestimmte Persönlichkeit bedingt ist. Jesus war seiner Religion nach ein wirklicher Jude und blieb es bis zum Ende. Das verbindende Glied zwischen dem Christentum und dem alten polytheistischen Heidentum der griechisch-römischen Mythologie ist die in der hellenistischen Zeit in den Mittelmeerländern sich ausbreitende religiöse Bewegung, die „zwar keinen bestimmten Namen hatte, die man aber ihrer religions-philosophischen Form nach am besten als vorchristlichen Gnostizismus kennzeichnen kann". Dieser bestand in einer Verschmelzung aller heidnischen Religionen des Altertums und ist die eigentliche Mutter des Christentums. Die Verschmelzung geschah unter gleichzeitiger Reinigung des Heidentums von der unhaltbaren polytheistischen Mythologie und unter Annahme des Monotheismus. Um letzteren zu rechtfertigen, sah sich das werdende Christentum nach einer Autorität um und wählte so das monotheistische Judentum trotz aller Gegensätze als Adoptivmutter. Das Christentum war aber nur eine unter verschiedenen Religionen, die damals entstanden, namentlich nachdem man sich der Solidarität der menschlichen Rasse bewußt geworden und das Bedürfnis nach einer Weltreligion aufgekommen war. Daß unter den rivalisierenden neuen Religionen das Christentum siegte, ist darauf zurückzuführen, daß es die Quintessenz der Vergangenheit bot und den Bedürfnissen der Zeit am besten entsprach, daß es wirklich die Erfüllung der Zeitforderungen, das Pleroma war. Das zur Untersuchung stehende Thema ist viel zu wichtig, um eine skizzenhafte Behandlung zuzulassen. Indem Verf. sie dennoch wählte, hat er sich seine Aufgabe allerdings sehr erleichtert.

Die Hauptprobleme der Weltanschauung. Von Friedr. Klimke S. I. (Samml. Kösel, geb. ℳ 1,—). Mit Rücksicht auf die in der Gegenwart immer zahlreicher werdenden, sich geradezu überstürzenden Versuche, eine neue Weltanschauung zu bieten, hielt es Verf. mit Recht für angebracht, einmal die grundlegenden Fragen nach dem Wesen, der Aufgabe und den Hilfsmitteln einer Weltanschauung zu beantworten. Die Schrift gliedert sich in zwei Teile. Im ersten werden die Aufgaben und Eigenschaften, sowie die subjektiven und objektiven Faktoren einer jeden Weltanschauung behandelt und damit die Kriterien geboten, mit deren Hilfe die Wahrheit einer Weltanschauung erkannt werden kann. Der zweite Teil führt dann die große Reihe der verschiedenen Weltanschauungen einzeln vor, sucht das Wahre vom Falschen darin zu scheiden und bietet schließlich die Grundzüge der wahren Weltanschauung. Verf. hat es trefflich verstanden, den weitschichtigen Stoff in lichtvoller Ordnung vorzuführen, seine Ausführungen sind überall klar, verständlich und überzeugend. Der Leser fühlt sich durch die Lektüre des Büchleins in seiner theistischen Weltanschauung mit wahrer Befriedigung von neuem befestigt. Für Gebildete ist es eine sehr zeitgemäße und empfehlenswerte Lektüre.

Epistulae redivivae. Reisebriefe eines Konvertiten. Von Msgr. Dr. Paul Baron de Mathies. Diese beifällig aufgenommene Briefsammlung ging aus ihrem ursprünglichen in den Herderschen Verlag über, welcher soeben eine zweite Ausgabe

vorlegt (geb. ℳ 5,—). Bilder aus den verschiedenen Weltteilen ziehen in diesen Briefen mit stets wechselnden Adressaten kaleidoskopartig an unserem Auge vorüber, Probleme der verschiedensten Art werden in angenehmem Plaudertone erörtert. Wenn auch nicht alle von gleichem Wert, so sind doch die Briefe durchweg recht interessant. Sehr häufig sind die Mitteilungen des Verf. apologetisch gerichtet. Dem größten Interesse dürften wohl jene Briefe begegnen, welche sich auf seine Konversion beziehen.

Modernes A:B:C für das katholische Volk. Von Fr. X. Brors S. I. (Kevelaer, Butzon u. Bercker, ℳ 0,60). Mit der vorliegenden neuesten und vollständig umgearbeiteten Auflage des bekannten Büchleins wurde das 130. Tausend erreicht, ein in der katholischen Literatur, selbst in der populären, höchst seltenes Ereignis. Dieser Umstand beweist allein schon, daß Verf. seine nicht eben leichte Aufgabe, die aktuellsten Angriffe gegen die katholische Kirche in kurzen, gemeinverständlichen Ausführungen überzeugend zu widerlegen, durchweg gut gelöst haben muß. Verf. ist sich dabei freilich bewußt, daß man auf manchen der 173 Angriffe auch anders antworten kann, als er es getan hat. Er behält sich ausdrücklich das Recht vor, in solchen Fragen, die nicht zur Lehre der Kirche gehören, seine eigene Meinung vortragen und begründen zu dürfen, auch wenn vielleicht viele Katholiken eine davon abweichende Meinung vertreten.

Professor Dr. F. Sawicki lieferte in der Wissenschaftl. Beilage der Germania (1910, Nr. 40) eine klare Orientierung über den **modernen Theosophismus.** Ausführlicher behandelt **die neue Theosophie** O. Zimmermann S. I. in den Stimmen aus M.-Laach (1910, II, S. 387 u. 479). Hier finden wir eine aus den sog. Klassikern der Theosophie ausgezogene, eingehendere Darstellung des theosophischen Lehrgebäudes. Auch die führenden Persönlichkeiten, die Organisation und die inneren Schwierigkeiten der neuen Theosophie werden hier in den Kreis der Betrachtung gezogen. Beide Verfasser lassen es an einer treffenden Kritik des erörterten Systems nicht fehlen.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Religionswissenschaft und Kunstgeschichte von Stephan Beissel S. I. Mit 228 Abbildungen (Herder, ℳ 12,—). Über den ersten Band dieses Werkes brachten wir in dieser Zeitschr. 1909, 292—95 eine längere Besprechung. Da dieser zweite inhaltlich und formell dem ersten gleicht, so genügt eine kürzere Anzeige. Im ganzen hat diesmal der Kunsthistoriker das Wort vor dem Religionshistoriker. Ganz begreiflich; denn von neuen Verehrungsformen der hl. Jungfrau ist in dem 16. u. 17. Jahrhundert nicht so viel zu berichten, als in den Perioden des Mittelalters. Verf. bringt zunächst noch einige Kapitel über die Erweiterung des Ave Maria, über den Engel des Herrn und verschiedene Rosenkränze. Dann erörtert er die protestantische Polemik gegen die katholische Marienverehrung und zeigt geschichtlich die Grund- und Haltlosigkeit der erhobenen Einwürfe. Doch ist er vernünftig genug, bisweilen auch Kritik zu üben. So gesteht er: „Es ist trotzdem wahr, daß manche um das Jahr 1500 im Lobe Marias bei ihren Predigten und Gedichten zu weit gingen . . . Häufig stößt man am Ende des Mittelalters auf Ausdrücke, die leicht mißverstanden werden konnten" (S. 104). Dahin rechnet er mit Recht die Benennung Marias als „Göttin der Engel", „Göttin der Himmel", „neue Göttin", „Göttin der Göttinnen", „Dea", „Maria diva", „plus salutem", man spricht von einer „adoratio Mariae", wenn man dabei auch eine „dreifache Anbetung" unterscheidet. Solche Überschwenglichkeiten, in denen ein religiös gebildeter Katholik noch einen annehmbaren Sinn (diva, dea

= göttlich in weiterer Bedeutung) finden kann, wären doch besser gleich anfangs unterdrückt worden. Es würden uns dann viele Vorwürfe erspart geblieben sein. Die folgenden Kapitel sind meist den künstlerischen Darstellungen der Muttergottes gewidmet. Der gewiegte Kunstkenner bringt nicht nur die einzelnen Abbildungen in reicher Auswahl und bester Reproduktion, sondern fügt auch meist eine kritische Beschreibung derselben bei, woraus auch der Nichtfachmann vieles lernen kann. Die drei letzten Kapitel behandeln 1. Das hl. Haus zu Loreto, 2. Marianische Litaneien, 3. Salveandachten. Möge das Werk die verständige Marienverehrung fördern und die Katecheten und Prediger mit ernster Begeisterung für das mariologische Studium erfüllen.

Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert. Ein religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Mit einem Anhang: Poimandres und Johannes. Von Dr. theol. et phil. E. Krebs (Herder, M 4,—). Verf. urteilt, daß „das religionsgeschichtliche Arbeiten dem katholischen Theologen unserer Tage nicht mehr erspart bleiben kann" (Vorwort). Er hat sich aus jenem Gebiete ein sehr interessantes Thema gewählt, die johanneische Logosfrage. „Was für Anschauungen über den Logos und was für verwandte Vorstellungen waren in der heidnischen und jüdischen Kulturwelt der Mittelmeerländer im ersten christlichen Jahrhundert im Umlauf? Standen diese Gedanken mit den jüdischen Messiashoffnungen in Verbindung? Fanden sich in der christlichen Erlösungslehre vor Johannes Elemente, welche sich mit derartigen Spekulationen in Verbindung bringen ließen? Stellen die Johannesschriften diese Verbindung her? Welche Deutung des johanneischen Logos hat den größten Grad der Wahrscheinlichkeit für sich? Endlich soll der innere Zusammenhang aufgezeigt werden, in welchem das Erlösungswerk, wie Johannes es schildert, mit der Logosnatur des Erlösers steht" (S. 20). In diesen Fragen gibt Verf. selbst den Inhalt der Schrift an. Er zeigt dann in echt historischer Weise, daß die damalige heidnische wie jüdische Religionsphilosophie von Logosvorstellungen erfüllt war, und vermutet nicht mit Unrecht, daß die Christen grade in Opposition gegen den Kult der falschen Logoi, der falschen Götterboten und Heilande Christum mehr und mehr als den wahren und echten Logos-Heiland priesen und ihn entgegen der Hermes-Logosverehrung der Heiden, der Sophia- und Memraspekulation der Juden, der Logoslehre des Philo, der Verehrung des mächtigen Götterwortes der Ägypter und endlich der Anrufung Vohumanus, des guten Gedankens durch die Perser als den einzigen Gott-Logos und wahren Spender der Erkenntnis und des Heiles ansahen und benannten, so daß die von Johannes adoptierte Benennung des Herrn als Logos Gottes zeitgeschichtlich zu verstehen ist: Logos ist ein adoptiertes Wort für eine den Christen geläufige Sache. Im Anhang setzt sich Verf. mit Reizenstein auseinander. Die Arbeit trägt durchweg echtwissenschaftlichen Charakter.

Les origines de la Théologie moderne I. La renaissance de l'antiquité chrétienne (1450—1521) par L'Abbé A. Humbert. (Paris, I. Gabalda & Cie, Fr. 3,50). Der Verf. führt die jetzige Theologie (la théologie moderne tout entière) zurück auf die große religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts. Dort liegt ihr Ursprung. Dieses erste Bändchen behandelt die Präliminarien der theologischen Umbildung, die in jener Zeit vor sich ging. Bis dahin hatte man alle dogmatischen Autoritäten: Schrift, Tradition, Kirche, Konzil, Hierarchie nebeneinander gestellt, ohne die einzelnen gegeneinander abzuwägen. Das wurde nun gründlich anders. Diese Änderung vollzog sich durch die vorgenommene Isolierung der Schrift von der Kirche und Tradition. Der Verf. behandelt seinen Stoff historisch in sieben Kapiteln. Er geht von der alten Theologie der Väter und Scholastik aus; schreitet dann fort zu den Vorläufern der neuen Theologie (Wiklef, die Lollarden, die Waldenser

Wessel, Goch) und erörtert ihre einseitige Betonung des Schriftprinzips, geht dann zum neuen Wissenschaftsbetriebe der Humanisten über. Hier steht zunächst Erasmus im Mittelpunkte der Betrachtung; er ist wesentlich Philologe, als solcher aber auch der damaligen Zeit entsprechend Theologe; Hieronymus ist seine Autorität, auf die er schwört. Luther dagegen erklärt Augustin für den theologischen Lehrmeister und dessen Schrift De Spiritu et Littera neben der Bibel für die Hauptfundgrube seiner Theologie. Darob die Entzweiung zwischen Erasmus und Luther. Erasmus dachte daran, die Theologie auf die Predigt Jesu zu beschränken, Luthers Interesse dagegen hing hauptsächlich an der Rechtfertigungslehre. Beide Männer lebten in eigenen Welten. Nur in einem Punkte stimmten sie überein: in der Verurteilung der Scholastik und dem Lobpreis der „Philosophia Christi" (des Evangeliums). Dazu kam eine gemeinsame Kritik der Fasten, Ablässe, Gelübde, Wallfahrten, des Heiligen- und Reliquienkultes, was alles den Humanisten als Superstition galt. Ein zweifaches läßt uns Humbert in seiner Schrift erkennen: Die Abweichung der neuen Männer von dem bisherigen Wissenschaftsbetriebe, aber auch von der bisherigen Wissenschaft, d. h. der Theologie.

Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testamente. Von Lic. P. Metzger, Dekan in Brackenheim. (Stuttgart, Verlag d. Evangel. Gesellschaft, ℳ 3,—). Der evangelische Pfarrer schickt seiner Schrift eine Einleitung voraus, worin er die synoptische Frage, die Pseudoepigraphen des Alten Testamentes und den Reich-Gottesbegriff in der außerkanonischen jüdischen Literatur kurz erörtert. Dann tritt er in die Behandlung des eigentlichen Gegenstandes ein, den Reich-Gottesbegriff exegetisch-historisch zu bestimmen, bei dem Täufer, in der Verkündigung Jesu, und zwar hier in den einzelnen Phasen des Lebens Jesu, dann im Johannesevangelium, in der Apostelgeschichte, den Paulinen, den katholischen Briefen und der Apokalypse. Er findet überall und durchgehends eine einheitliche Auffassung, wobei der Ton, wohl mit Recht, auf dessen eschatologischem Momente ruht, jedoch nicht einseitig. Vielmehr sieht er auch schon eine präsentische, werdende Form des Gottesreiches. Dieses kommt überhaupt stufenweise. Die erste Stufe ist bereits geschichtlich geworden im Leben und Wirken Christi. Bis jetzt ist dieses Reich „noch wesentlich geistig und transzendent, hat seinen realen Mittelpunkt im erhöhten Christus und zeigt sich in der Welt nur in geistig-sittlichen Kraftwirkungen". Mit der Wiederkunft Christi tritt das Reich auf der zweiten Stufe auch äußerlich in die Erscheinung. Aber auch das ist nicht das volle Reich. Dies tritt erst auf der dritten Stufe ein (1. Kor. 15, 28). Verf. entdeckt in dem biblischen Reich-Gottesbegriffe eine komplexive Größe, die keineswegs rein eschatalogisch bestimmt ist, auch nicht rein moralistisch sich kennzeichnet, die vielmehr eine objektive Größe ist, worin die Menschheit („Personengemeinschaft" = Kirche?) mehr und mehr subjektiv hineinwachsen soll. In ihren echten Gliedern bildet „die Gemeinde bereits den lebendigen Bürgerstamm des Gottesreiches", wofür Mt. 16, 19 und Apok. 1, 6 zitiert werden. Der Gegensatz zum Reiche Gottes ist „die Welt". Man sieht aus diesen Ergebnissen, zu denen der Verfasser in rein sachlicher wissenschaftlicher Weise gelangt ist, wie sehr er sich der katholischen Auffassung nähert und wie berechtigt unsere Bemerkung gegen Schnitzer in der vorigen Nummer dieser Zeitschrift war, daß das Reich Gottes, wenn auch stark, so doch keineswegs ausschließlich eschatologischen Charakter hat. Die Schrift von Metzger verleugnet den protestantischen Verfasser nicht, kann aber auch von Katholiken mit viel Nutzen gelesen werden.

Jesus als Charakter. Eine Untersuchung von Joh. Rink. (2. Aufl. Leipzig, J. C. Hinrichs, ℳ 4,—). „Das vorliegende Buch möchte durch sorgfältige psychologische

Analyse zu einer schärferen Erfassung der Persönlichkeit Jesu ein wenig beitragen" (Vorwort). In 30 Paragraphen werden die einzelnen Charakterzüge Jesu unter den Hauptgesichtspunkten: Wille, Glaube, Liebe, Gesamtbild (des Charakters) erörtert. Nach der katholischen Dogmatik würden einige unter Glaube gestellten Themata fallen, z. B. Gotteshunger, Glaubenskraft, oder man müßte sie etwa Sehnsucht nach dem Vater, Überzeugungskraft nennen; die übrigen Themata aber sind meist passend d. h. aus der Sache selbst heraus gewählt. Es werden zwar bisweilen naturalistische Töne angeschlagen, aber im ganzen führt eine ideale Begeisterung den Griffel bei dem Entwurf des Gemäldes. Selbst zarte Fragen, wie Christi Ehelosigkeit – wir würden sagen Jungfräulichkeit – werden delikat behandelt: „Man muß die Selbstbeschränkung bewundern, mit der er sein Leben seinem innersten Berufe unterwarf und dem Höchsten dienstbar machte, das ein Mensch (!) erstreben kann" (S. 84). Mit Recht lobt Verf. Christi edle, feine Art im Umgang mit den Menschen, seine Reinheit in Reden und Parabeln; er erinnert an die bisweilen derbe Art der Propheten. „Bei Christus atmet alles die ungetrübte Reinheit." Dabei liegt dem Orientalen das, was wir Keuschheit, Enthaltsamkeit nennen, nicht besonders nahe. Man vergleiche wie Jesus die Ehefrage praktisch und theoretisch löst (Mt. 22, 30) mit Muhamed! Über die Lehrart Jesu ein paar Sätze: „Betrachten wir einmal das Gewand seiner Reden genauer, so muß uns auf den ersten Blick die schlichte Schönheit, die Farbe, die Frische auffallen, dann aber auch die Festigkeit seines Gewebes. Charakteristisch für die Lehrweise Jesu ist ebenso die Bildform wie die Spruchform, die reizvolle Anschaulichkeit wie die zwingende Logik, der ahnende (helle!) Aufblick wie die schlagende Realistik, der poetische Schmuck wie die begriffliche Klarheit, die populäre Verständlichkeit wie die gedankentiefe Kürze" usw. (S. 89). Über den Menschen Jesus weiß Verf. viel Schönes und Erhebendes zu sagen; er spricht im letzten Paragraphen auch von dem „Göttlich-Erlösenden" in ihm; hier dürften auch orthodoxe Protestanten etwas mehr Klarheit und Bestimmtheit erwarten. Freilich krankt die Christologie auch positiver Kreise dort an einer sehr bedenklichen Schwäche der Bekenntnistreue.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Ein Artikel im Pharus (1911, 103–113) aus der Feder des Oberlehrers und Privatdozenten Dr. G. Grunwald untersucht **Försters Willenspädagogik im Verhältnis zur Willenspädagogik der katholischen Kirche.** „Verglichen kann nur werden die natürliche, menschliche Seite, der zeitliche, veränderliche Faktor in der Willenspädagogik der Kirche mit Försters Willenspädagogik." Es „liegt Försters Ausführungen die Grundidee des Christentums von der Wiedergeburt des Menschen zugrunde, von der Erweckung des Menschen zu einem neuen, höheren Leben, von der Überwindung des Fleisches durch den Geist, von dem doppelten Gesetze in des Menschen Brust, das den Kampf bedingt, von dem ‚Abstine et sustine!' der christlichen Askese. Daraus ergibt sich, daß sich gegen die Verwendung Försterscher Willenspädagogik an sich vom katholischen Standpunkte aus nichts einwenden läßt." „Aller Tadel und alle Einwendungen gegen seine Art vom katholischen Standpunkte aus kann nur diejenigen treffen, die sie allzu einseitig, zu unrechter Zeit oder mit Ausschluß anderer Erziehungsmittel, womöglich gar unter Ausschaltung des religiösen Gedankenkreises . . . anwenden wollen."

Eine große Freude bereitet uns der Herdersche Verlag mit der phototypischen Wiedergabe der ersten lateinischen Ausgabe des Exerzitienbüchleins des hl. Ignatius (Rom 1548). Sie erscheint soeben mit dem Titel **S. Ignatii de Loyola Exercitiorum**

Spiritualium Editio princeps (phototypica effigies; ℳ 4,—). Abgesehen von dem wissenschaftlichen Interesse, das die phototypisch genaue Herstellung der ersten lateinischen Ausgabe eines so wertvollen und so oft nachgedruckten Werkes bietet: es ist eine eigenartige ernste Stimmung ausgegossen über diese ehrwürdigen Runen einer immerhin noch ziemlich jungen Buchdruckerkunst, die uns jenen Schatz aszetischer Weisheit und Erfahrung vermittelten.

Die **Vasectomia** ist eine neue Operation, die in der Unterbindung bezw. Entfernung eines kleinen Stückes des die Keimzelle von den Geschlechtsdrüsen fortführenden Kanals besteht. Über ihre Erlaubtheit ist in letzter Zeit vielfach disputiert worden, zumal in der amerikanischen Ecclesiastical Review. A. Schmitt S. I. behandelt die Frage in der Zeitschrift für katholische Theologie 1911, 66—78 von dem bekannten Prinzip de duplici effectu aus und kommt zu dem Resultate, daß die erzielte gute Wirkung (z. B. Verhütung geistig defekter Nachkommenschaft) nicht unmittelbar aus der Operation sich ergibt, sondern vermittels der physisch und moralisch graviter schlechten Wirkung der Entziehung der Zeugungskraft. Auch werde der effectus malus direkt intendiert. Die Operation sei deshalb zur Verhütung erblich belasteter Nachkommenschaft unerlaubt und auch als Strafe unvernünftig und ungeeignet. Höchstens wäre sie erlaubt, wo sie für die Gesundheit des Individuums entsprechend notwendig ist.

In einem Aufsatze **Arbeit und Ware im Lichte der katholischen Theologie** stellt J. Biederlack S. I. (Zeitschrift für kath. Theol. 1911, 191—203) u. a. folgendes fest: „Das christliche Sittengesetz anerkennt den Arbeitsvertrag als entgeltlichen, den Regeln der ausgleichenden Gerechtigkeit unterworfenen Vertrag. Es legt diesen Vertrag in sehr vielen Fällen als eine strenge Pflicht auf, verlangt also vom Menschen, seine Kräftebetätigung einem äußern Gute gleichzustellen. Die menschliche Arbeit hat wie einen inneren so auch einen äußeren oder Tauschwert. Es ist ganz natürlich und wird vom christlichen Sittengesetze keineswegs beanstandet, daß der Tauschwert der Arbeit dem Gesetz von Angebot und Nachfrage einigermaßen unterworfen sei. Die echt christliche Würdigung der Arbeit verlangt aber, daß die Abhängigkeit des Tauschwertes von Angebot und Nachfrage eingeschränkt werde." Die Bestrebungen, durch Arbeitervereinigungen diese Abhängigkeit einzuschränken, seien zu loben. Die Entscheidung der Frage, ob Fachabteilungen in den konfessionellen Arbeitervereinen oder Gewerkschaften vorzuziehen seien, hänge von ganz anderen Erwägungen ab.

Das Büchlein von P. Fructuosus Hockenmaier O. F. M. **Der beichtende Christ** gibt eine Anleitung zur Lösung der Gewissenszweifel im christlichen Leben nebst einem Anhang der täglichen Gebete (Steyl, Missions-Druckerei). Es hat in wenigen Jahren eine ganze Reihe von Auflagen erlebt. In dem Abschnitt „Die Erkenntnis der Sünde" behandelt es die Sünde im allgemeinen (Begriff, theolog. Unterschied, zweifelhaftes und skrupelhaftes Gewissen u. dgl.) und im besonderen (10 Gebote, 7 Hauptsünden, Kirchengebote). Der zweite Abschnitt handelt über „Die Aussöhnung mit Gott" (Teile der Beichte, Generalbeichte, öftere Beichte, öftere Kommunion u. dgl.). Das praktische Werkchen ist geeignet, bei Laien manche Unruhe zu beheben und vielen Segen zu stiften.

Die kleine Arbeit von P. Franz Joseph Grüner O. Cap. **Seelenfriede,** Anleitung zur Lösung von Gewissenszweifeln (nebst Anhang: Meßandacht usf.; München, J. Pfeiffer, 2. u. 3. Aufl.; geb. ℳ 0,70) beschäftigt sich — im Unterschiede von dem eben genannten Buche des P. Fructuosus Hockenmaier — nur mit der Gewissensängstlichkeit. Es erörtert Wesen, Kennzeichen, Ursachen, Folgen, Heilungsmöglichkeit und Heilmittel der Skrupulosität; sodann ziemlich ausführlich die ver-

schiedenen Skrupeln betreffs mancher Einzelpunkte des christlichen Lebens. Das Büchlein dient seinem populären Zwecke gut. Bei den Ursachen der Ängstlichkeit hätten die Störungen der Gesundheit unterstrichen werden können.

Das inhaltsreiche und praktische **Manuale sacerdotum,** das J. Schneider S. I. vor rund 50 Jahren herausgab (Köln, J. P. Bachem, ℳ 6,—), hat sich bewährt. Es liegt bereits in 17., wiederum durch A. Lehmkuhl S. I. besorgter Ausgabe vor. Lehmkuhl hat das Buch, das im ersten Teil Betrachtungen, Gebete u. dgl., im zweiten liturgische und pastorale Anweisungen bietet, auf den gegenwärtigen Stand der kirchlichen Gesetzgebung gebracht.

Der Priester und sein Tagewerk im Lichte des Papstprogrammes, so lautet die Überschrift eines kernigen und gedankenreichen Aufsatzes, dessen erster Teil soeben im Katholik (1911, I, 1—14) veröffentlicht wird. Der ungenannte Verfasser gibt an, was der Stadtseelsorger tun müsse, um sein Tagewerk fruchtbar zu machen; „er muß im täglichen Kampfe gegen Mängel und Neigungen den Geist Christi in sich erneuern, den Gebetsgeist wahren und nähren, die Kraft zur geistigen Arbeit erhalten und pflegen, der vernünftigen Erholung ihren Raum gönnen durch Maß, Ordnung, Selbstverleugnung und Zucht." Die Frage ist wirklich „eine Persönlichkeitsfrage".

Ein **Katholischer Frauenkalender** wird im Auftrage des Zentralvorstandes des Kath. Frauenbundes Cöln a. Rh. bei Breer u. Thiemann in Hamm (Westf.) herausgegeben. Jahrg. 1 (1911) liegt in einer hübschen und handlichen Ausgabe vor (geb. ℳ 1). Er enthält außer dem Kalender und den gebräuchlichen Übersichten u. dgl. im zweiten Teil eine dankenswerte Zusammenstellung von Frauenvereinigungen (Kath. Frauenbund, Hildegardisverein, kath. Frauenstandesorganisationen, sozial-charitative kath. Frauenvereine, Bund deutscher Frauenvereine usf.) mit zweckentsprechenden kurzen Angaben und Erläuterungen. Ein dritter Teil bietet einige Aufsätze. Der vierte Teil orientiert über Berufsmöglichkeiten, kath. Bildungsanstalten für Mädchen u. dgl. Der fünfte Teil berichtet über die soziale Frauenbibliothek. Der Kalender wird in Fragen des kath. Frauenwesens auch dem Seelsorgsgeistlichen manchen erwünschten Aufschluß geben. H. Müller.

Kirchenrecht.

Das altbabylonische Eherecht nimmt einen hervorragenden Platz ein in der rechtsvergleichenden Studie von Hans Fehr, Professor in Jena, **Hammurapi und das salische Recht** (Bonn, A. Marcus u. E. Weber), sowohl bei den Abschnitten über das Privatrecht: Familie, Ehe und eheliches Güterrecht wie bei dem Strafrecht über den Ehebruch. Beide Rechte zeigen hier auffallende Gleichheiten: Monandrische Einzelehe; neben der echten Ehe die mindere Kebsehe; die im Konkubinate mit Unfreien erzeugten Kinder folgen dem Stande der Mutter, das Beilager hat keine ehebegründende Kraft; nur die Ehefrau bricht die Ehe usw. Die Gleichheiten finden sich auch sonst zahlreich: Das Gesetz ist Friedensordnung zum Schutze der Schwachen, von der Gottheit eingegeben und geschützt! Hat nun das fränkische Recht das des Hammurapi rezipiert? Eine Welt an Zeit und Völkern liegt dazwischen! Haben sie eine unbekannte gemeinsame Quelle? Unmöglich! Stammesgleichheit ist ausgeschlossen. Mit der Anschauung, daß der menschliche Geist ganz allgemein und wesentlich gleichartig organisiert sei, will sich der V. auch nicht helfen: Wir kämen damit „man mag sich wenden und winden wie man will, auf ein Naturrecht in moderner Form zurück" (S. 136). Da er dies nicht gelten lassen könne, will er keine positive Lösung geben. „Es ist nicht möglich, alle Rechte aus dem speziellen Nationalcharakter eines Volkes abzuleiten" (S. 137). — Wir halten es mit dem Naturrecht in moderner Form!

Eine interessante, methodisch exakte Untersuchung zur Geschichte des deutschen Eheschließungsrechtes stellte Otto Opet an über **Brauttradition und Konsensgespräch in mittelalterlichen Trauungsritualen** (Berlin, Franz Vahlen, ℳ 3,60). Unter abweisender Kritik der Ansichten von Sohm, Friedberg, Hörmann usw. führt er aus, daß die geistliche traditio sponsae schon gegen Ausgang der römischen Kaiserzeit mit zum christlichen Hochzeitszeremoniell gehörte und dann auch von den christlichen Germanen rezipiert wurde. Das Konsensgespräch dagegen ist aus der weltlichen Sitte in die kirchliche Eheschließungsform übernommen; sie steht wohl im Zusammenhang mit dem Nichtvorkommen der Geschlechtsvormundschaft bei einzelnen germanischen Stämmen.

Aus Opets Studie hätte noch Nutzen ziehen können: Friedrich Lenz für seinen Aufsatz (Deutsche Ztschr. f. Kirchenrecht XX (1910) S. 272 ff.): Ein Quellenbeitrag zum frühkirchlichen Eheschließungsrecht (c. 1 x 4, 2 u. c. 2, CXXXI, qu. 2). Die Stelle besagt, daß der Sohn unter gänzlichem Absehen vom eigenen Willen zur Erfüllung des väterlichen Willens bei der Eheschließung gezwungen werden könne. L. setzt die Entstehung des Rechtssatzes um 514 an und sieht darin eine besonders krasse Form der älteren Rechtsansicht und der Sitte des Zusammengebens von Kindern in ehelicher Absicht. Quelle war das mundium des germanischen Rechtes.

Ebenda (S. 211 ff.) untersucht Landrichter Dr. iur. Gerhard Förster, die römisch-rechtlichen Grundlagen der Sonntagsruhe. Kaiser Konstantin d. Gr. anerkannte den christlichen Sonntag als Festtag. F. untersucht nun, auf welchen gesetzlichen Grundlagen die Sonntagsruhe aufgeführt wurde, und „welches die Begriffe sind, denen man die ihr wesentlichen Erscheinungsformen unterordnet". Darum werden die dies nefasti, dies religiosi, die feriae und nundinae betrachtet. Die Feier dieser Tage wird begrifflich bestimmt, zu der Feier des Sonntags allerdings nicht in Vergleich gezogen. Die Parallelen lassen sich indessen leicht ziehen.

Dr. Max Rumpf, Landrichter in Oldenburg, **Volk und Recht** (Oldenburg i. Gr. Gerhard Stalling, ℳ 2,40). Der Titel des Buches muß richtig verstanden werden! Der V. will Brücken schlagen helfen zwischen dem Volke und dem bestehenden Rechte und der Rechtsprechung; um den „besten aus dem Volke ein Verständnis zu verschaffen von dem Wesen und Wirken des Rechtes und der Rechtspflege. „Kunst der Rechtsanwendung", „Kunst der Gesetzgebung", „Recht und Kultur von heute", „Ist die Jurisprudenz eine Wissenschaft?" — so lauten die behandelten Probleme, die der V. mit ausgezeichneter Sachkenntnis und in meisterhafter Form behandelt. Die Tendenz möge gekennzeichnet werden durch das Wort (S. 99): „Ohne Charakter, ohne sittlichen Fond kann man wohl ein juristischer Wortheld und Spiegelfechter werden, aber doch eben kein Jurist."

Ganz anders geartet ist die Schrift Heinrichs Freiherrn von Friesen auf Rötha: **Die Notwendigkeit einer Gesellschaftsordnung.** An ihr ist alles vornehm: Verfasser, Inhalt, Form der Darstellung, äußere Ausstattung. Der Inhalt ist treffend gekennzeichnet durch den Untertitel: Gesammelte Studien und Beobachtungen eines alten Edelmannes inbezug auf die soziale Gliederung im Leben der Völker. Die Belesenheit ist eine reiche, die Lebensbeobachtung eine feine und darum die Lektüre der Schrift anregend. Die Notwendigkeit der Gesellschaftsordnung ist ihm gegründet auf die Ungleichheit der Menschen infolge der Verschiedenheit der Rassen, des Besitzes, des Berufes, der Beschäftigung, der wissenschaftlichen Bildung, der Veranlagung zur Kunst. Der kriegerische Beruf ist besonders umfangreich gewürdigt S. 217 ff. Der Verf. ist scharfer Gegner der Sozialdemokratie, aber auch des Reichstagswahlrechts (S. 511). Die bereits mitgeteilte Disposition zum II. Teile, der die soziale Entwicklung

des Adels enthalten soll, läßt die wünschenswerte straffere Verbindung der Materien erhoffen.

Christian Meurer, Dr. iur. et phil., Professor der Rechte an der Universität Würzburg, **Das Gehaltsrecht der Pfarrer in Preußen** nach der Gesetzgebung vom 26. Mai 1909 — (Stuttgart, Ferdinand Enke, ℳ 3,—) berücksichtigt die entsprechenden Gesetze beider Konfessionen. Die Schrift ist eine gute Zusammenfassung der gesetzlichen Bestimmungen.

August Amrhein, Doktor der Rechte und der Staatswissenschaften, der Theologie und Philosophie, Dechantpfarrer in Eßfeld, **Kultusbaurecht und Kultusbauverhältnisse im Gebiete des Mainzer Landrechts.** (Würzburg, Valentin Bauch, ℳ 2,—). Die Entstehung, Entwicklung und Fortexistenz des Mainzer Kultusbaurechts wird rein rechtsgeschichtlich dargestellt. Der V. hat besonders die „Mainzer Jurisdiktionalbücher" im Kreisarchive Würzburg benutzt und konnte so auch die lokalen Abweichungen vom Mainzer Partikularrechte feststellen. Die Arbeit hat ihre Bedeutung für die Rechtsgeschichte wie die praktische Rechtsprechung. Für die allgemeinen Abschnitte: Pfarrkirche, Inkorporation usw., hätte mehr Literatur beigezogen werden sollen.

Prof. Dr. Joseph Freisen in Würzburg hat in der „Festschrift für Hugo von Burckhard" zu seinem zweibändigen Werke: Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten, eine kleine Ergänzung geschrieben: **Die bischöfliche Jurisdiktion über die Katholiken im Großherzogtum Sachsen-Weimar-Eisenach.** (Auch separat: Stuttgart, Ferd. Enke, ℳ 1,20). In der Franzosenzeit war die Pfarrei Jena-Weimar neu begründet worden; dann hatte Sachsen-Weimar auf dem Wiener Kongresse das Dekanat Geisa mit 9 Pfarreien bekommen. Durch die Bulle De salute animarum kamen diese Gebiete zu dem Bistum Paderborn, während sie gleich darauf die Bulle Provida sollersque der neu umschriebenen Diözese Fulda überwies. Das hatte die eigentümliche Folge, daß die Katholiken in den alten weimar-eisenachischen Teilen bis zum 17. Februar 1857 keiner bischöflichen Jurisdiktion unterstanden; damals erst erhielt Fulda wirklich unter stillschweigender Zustimmung der weltlichen Behörde die Jurisdiktion. Fr. beurteilt die Vorgänge mit bekannter juristischer Sachkunde. Eine Bemerkung: Einem Gelehrten sollte die vornehme Vermeidung unnützer Schärfe selbstverständlich sein!

Max Henning, **Der „rote Kaplan".** Zum Andenken an Dr. Heinrich V. Sauerland. Eine Auswahl seiner im „Freien Wort" pseudonym erschienenen Arbeiten (Frankfurt a. M., Neuer Fkftr. Verlag, ℳ 0,80). Nicht so sehr der juristische Inhalt der Broschüre als die persönliche Bekanntschaft mit S. bestimmt den Ref. zu einer kurzen Anzeige. H. hat dem Andenken S.s keinen Dienst erwiesen, als er sein Bildnis vor der Korbflasche und dem gemeinen „Asino" zugleich mit diesen pseudonymen Artikeln in die Welt sandte. Wenn S. das im vatikanischen Archive gesammelte Material „zur Statistik der Stadt Rom unter den Päpsten" und „zur Geschichte des Nepotismus der Kardinäle im 14. Jahrhunderte" wissenschaftlich verwendete, war es sein Recht; daß er es in feiger Deckung mißbrauchte, um die Kirche, die ihm Wohltaten erwies, der Verachtung preiszugeben, ist nicht zu entschuldigen. So kannte ich S. nicht. Als westfälischer Landsmann habe ich in Rom auch manchen scharfen und sarkastischen Witz von ihm gehört, aber eben so häufig brach in der Unterhaltung durch eine angenehm berührende Liebe zur Heimat, die Erinnerung an seine Studienzeit, seine Lehrer und erste priesterliche Tätigkeit. Das war dann wohl nur Heimweh nach der verlorenen besseren Zeit!

Paolo Graziani, **Sisto V.** e la sua riorganizzazione della Santa Sede (Roma, Desclée & Cie., L. 0,60). Eine kurze, ansprechende, auf guter Forschung

beruhende Biographie Sixtus' V. Auch die Einrichtung der Kongregationen ist treffend gekennzeichnet: „Er organisierte die Arbeit der Kirche" (S. 37).

Professor Dr. Augustin Nürnberger beabsichtigte, eine Geschichte der kathol.-theologischen Fakultät der Universität Breslau von 1811–30 zu schreiben gelegentlich des hundertjährigen Jubiläums der Vereinigung der Frankfurter Universität mit der Breslauer. Durch Krankheit an der Durchführung des Planes gehindert, veranlaßte er noch wenigstens den Druck einer Broschüre: **Fakultät und Fürstbischof** (Breslau, G. P. Aderholz, ℳ 1,80); sie enthält eine Reihe von Aktenstücken, welche hauptsächlich das Verhältnis der Fakultät zum fürstbischöflichen Stuhle zu Breslau in der genannten Zeit erläutern. Die Aktenstücke werfen interessante Streiflichter auf dieses Verhältnis, sind außerdem lehrreich für die Beziehungen von Alumnat und Vorlesungen, Begründung katholischer Professuren für Philosophie und Geschichte, Stellung des preußischen Unterrichtsministers zur Fakultät und zum Bischofe. Einheitliche Gesichtspunkte können hier nicht herausgehoben werden; ein geschichtliches oder rechtliches Fazit ist nicht gezogen; auch eine Inhaltsübersicht fehlt.

Dr. iur. Wilhelm Goeze, Landesassessor der Provinz Brandenburg, **Die Fürsorgeerziehung in Preußen**, ihre Anordnung, Ausführung, ihre Kosten und Erfolge (Berlin, Franz Vahlen, Kart. ℳ 3,40). „Sollte es mir", meint d. V., „(trotz des geringen Umfanges der Schrift) gelungen sein, den in der Fürsorge-Erziehung arbeitenden Männern und Frauen ihre Arbeit in gewisser Beziehung zu erleichtern und das Interesse weiterer unbeteiligter Kreise wachzurufen, mithin einen kleinen Stein an dem gewaltigen Bauwerke der Erziehung unserer Jugend beigetragen zu haben, so würde ich darin den schönsten Lohn meiner Arbeit erblicken". M. E. ist ihm das gut gelungen: er hat ein allseitiges, handliches und praktisches Schriftchen geschrieben. Die Rechte und die Mitarbeit des Geistlichen in der Fürsorgeerziehung sind gut berücksichtigt (S. 3 ff., 40. 43. 72. 79).

Etwas enger gefaßt hat seine Aufgabe Franz Janisch, k. k. Landesgerichtsrat, Eger, **Praktische Organisation des Kinderschutzes und der Jugendfürsorge** (Wien, Manz). Er gibt unter Berücksichtigung der österreichischen Gesetzgebung und Verhältnisse ein klares Bild davon, wie man im Bezirke eines Vormundschafts- und Jugendgerichtes „den Bau für unsere verwaiste und schutzbedürftige Jugend beginnen, fortführen und beenden soll, auf daß die Fürsorgeorgane ohne Kräftezersplitterung bei gegenseitiger Unterstützung harmonisch tätig werden und bleiben". – Zu solchen Schriften möchte Ref. bemerken: Es ist erfreulich zu sehen, wie gern und weitgehend sich die Laienwelt hier einer Aufgabe widmet, welche die Kirche allein nicht zu lösen vermöchte. Könnte die moderne Seelsorge nicht überhaupt, ohne der geistlichen rechtlichen Kompetenz zu schaden, aus solcher Mitarbeit noch mehr Nutzen ziehen? J. Linneborn.

Umschau in Welt und Kirche

Deutschland.

Hoch gingen in den letzten Monaten die Wogen der Beunruhigung, denen sich die deutschen Katholiken von außen und innen ausgesetzt sahen. Noch war die in politischem Interesse insbesondere vom Evangelischen Bunde immer wieder versuchte konfessionelle Verhetzung im Anschlusse an die sog. Borromäus-Enzyklika vom 26. Mai 1910 nicht zur Ruhe gekommen, als erneuter Anlaß zu einer solchen von denselben Gegnern der katholischen Kirche in dem päpstlichen Motuproprio vom 8. Sept. 1910 Sacrorum antistitum gefunden wurde, durch welches der Antimodernisteneid angeordnet wurde. Dieser wurde in der zweiten Hälfte des Dezember v. J. sozusagen ausnahmslos — denn hochgerechnet ein Dutzend Verweigerer bei den vielen Tausend katholischen Geistlichen Deutschlands fallen nicht in die Wagschale — von den dazu Verpflichteten geleistet. Zu diesem Erfolg hat nicht zuletzt die Erklärung wesentlich beigetragen, welche von den Professoren der Paderborner Fakultät vor Ableistung des Eides an den Herrn Bischof Dr. Schulte gerichtet wurde und zur Aufklärung weiter Kreise der Theologenwelt geeignet war. Sie ist datiert vom 12. Dezember 1910 und lautet:

„Ew. Bischöfl. Gnaden beehren wir uns im Anschluß an das im Amtl. Kirchenblatt vom 5. Dezember 1910 publizierte Motu proprio vom 1. September cr. über den demnächst zu leistenden Eid folgendes gehorsamst und ehrerbietigst zu unterbreiten. Wir sind der Überzeugung, daß mit diesem Eide eine inhaltlich neue Verpflichtung nicht übernommen wird, die nicht schon jetzt besteht, der Eid ist nur eine Bekräftigung dessen, wozu eine Gewissensverpflichtung schon jetzt vorliegt. In dieser Auffassung können uns gewisse gegen die Eidesableistung erhobene, nach unserer Überzeugung unbegründete Bedenken in keiner Weise erschüttern. So enthalten 1. die zu den Worten „Deum . . . naturali rationis lumine . . . certo cognosci“ hinzugefügten Worte „adeoque demonstrari etiam posse“ freilich nicht eine im Vatikanum vollzogene ausdrückliche Definition; sie sind unseres Erachtens vielmehr eine dem Modernismus gegenüber lehramtlich angefügte erläuternde Ergänzung, die nach der definitiven Verurteilung der modernistischen Gotteserkenntnis als im Vatikanum implizite und virtuell definiert anzusehen ist und darum absolut bindende Kraft hat. 2. Den in der Enzyklika Pascendi und dem Dekret Lamentabili enthaltenen damnationes und declarationes des kirchlichen Lehramtes schließen wir uns in treukirchlichem Geiste an und verwerfen auch unserseits jeden einzelnen darin verurteilten Satz mit der theologischen Zensur, welche das kirchliche Lehramt bezw. die theologische Wissenschaft demselben zuerkennt. 3. Soweit mit den praescripta die gegen den Modernismus angeordneten praktischen Maßregeln bezeichnet sind, unterwerfen wir uns ihnen im vollen kirchlichen Gehorsam; dabei halten wir uns inbezug auf die Opportunität und Nützlichkeit dieser Vorschriften für gebunden gemäß den

allgemeinen Grundsätzen der kirchlichen Reverenz und Obedienz, welche durch den Eid inhaltlich keinerlei Veränderung erfahren. – Diese Sätze betrachten wir nicht als irgendwelche subjektive Einschränkung des vorgeschriebenen Eides, sondern als eine in den theologischen Prinzipien begründete Inhalts- und Verpflichtungs-Erklärung, welche wir aktuellen falschen Deutungen entgegenstellen zu sollen glauben. Demgemäß werden wir den Eid leisten. Ew. Bischöfl. Gnaden in tiefster Ehrfurcht ergebene Professoren der Theologie, gez. Dr. A. Kleffner. Dr. N. Peters. Dr. H. Poggel. Dr. B. Bartmann. Dr. H. Müller. Dr. B. Funke. Dr. Fr. Tenckhoff. Dr. J. Linneborn. Dr. A. Fuchs."

Wiederum in politischem Parteiinteresse wurde auch die Frage des Antimodernisteneides am 14., 16. und 17. Januar im preußischen Abgeordnetenhause und am 1. Februar in der württembergischen Zweiten Kammer aufgerollt. In ersterem beschränkte sich der Kultusminister von Trott zu Solz am 14. Januar zunächst mit der kurzen Erklärung, daß „die Professoren der katholisch-theologischen Fakultäten der Universitäten den Modernisteneid nicht zu leisten haben. In den Beziehungen der katholisch-theologischen Fakultäten zu den Bischöfen hat sich nichts geändert. Die Statuten dieser Fakultäten sind abweichend von den anderen, da sie Stellen sind, wo die jungen katholischen Kleriker zu ihrem späteren Berufe ausgebildet werden. Darin liegt der Wert der katholisch-theologischen Fakultät für den Staat. Es kann nicht erwünscht sein, daß die katholischen Theologen nur in geistlichen Anstalten erzogen werden, sondern es ist wünschenswert, daß dies geschieht im Verkehr mit der Außenwelt. Daher müssen wir an den katholisch-theologischen Fakultäten festhalten. Sollen aber die katholischen Fakultäten ihren Zweck erfüllen, so müssen sie mit der katholischen Glaubenslehre in Einklang stehen." In der Sitzung vom 16. Januar gab der Kultusminister eine nochmalige Erklärung ab, die wesentliche Einschränkungen seiner erstlichen Ausführungen enthält. Dabei betonte er:

Es wird sich darum handeln, ob die Erwägungen, die bisher zur Beibehaltung der Fakultäten geführt haben, auch fernerhin noch zutreffend sind. Dabei kann für maßgebend sein nur das Interesse des Staates, der die Fakultäten unterhält und die Kosten nicht trägt, wenn es nicht in seinem Interesse liegt. Ich glaube nun allerdings, daß zurzeit kein Anlaß vorliegt, für die Aufhebung der Fakultäten vorzugehen. Man muß die Weiterentwickelung abwarten, und wer schon jetzt für die Aufhebung spricht, der erwägt wohl nicht, daß er mit seiner Stellungnahme gerade die Geschäfte derjenigen Kreise innerhalb der katholischen Kirche fördert, die es schon jetzt nicht gerne sehen, daß die jungen Kleriker auf unseren Universitäten ausgebildet werden, und die es vorzögen, daß sie fern von aller Welt abgeschlossen, für ihren Beruf vorbereitet würden. Das aber wünschen wir nicht, und deshalb glauben wir, an den katholisch-theologischen Fakultäten, wenigstens vorläufig, festhalten zu sollen. Das Grenzgebiet zwischen Staat und Kirche müsse mit Zurückhaltung und Vorsicht betreten werden, wenn das friedliche Nebeneinanderwirken dieser beiden Mächte ohne Störung bleiben solle.

„Ich habe als aus dieser Erwägung hervorgehend die Maßnahme aufgefaßt, daß die katholischen Theologieprofessoren den Eid nicht zu schwören haben, und habe ferner als aus dieser Erwägung hervorgehend angesehen auch die weiteren mir gewordenen Mitteilungen aus kirchlichen Kreisen, daß der Eid auch nicht gefordert werden solle von den dem geistlichen Stande angehörenden Staatsbeamten. Wenn das jetzt doch geschehen sein sollte, und der Beamte den Eid abgelehnt haben würde, so wird es Sache des Staates sein, diesen Beamten zu schützen."

In der Veröffentlichung eines päpstlichen Schreibens vom 31. Dezember an Herrn Kardinal Fischer auf einen Bericht über die außerordentliche Bischofskonferenz

vom 13. und 14. Dez. zu Fulda in den Acta Apostolicae Sedis (Nr. 43), welches am 25. Jan. bekannt wurde (Übersetzung siehe Köln. Volksztg. Nr. 85; Ergänzung Germania Nr. 32) wollte man wegen mancher Ausführungen hinsichtlich des Eideserlasses an die Theologieprofessoren der Universitäten eine Antwort auf die Erklärung des preußischen Kultusministers erblicken, was zur Verschärfung der Lage im Parlament und bei der Regierung führte. Ein Teil der liberalen Presse überbot sich wiederum in Hetzartikeln, welche an Maßlosigkeit kaum noch zu übertreffen waren, um die preußische Staatsregierung scharf zu machen, obwohl das päpstliche Schreiben an dem Tage in den Acta bereits gedruckt wurde, an welchem der preußische Kultusminister seine Erklärung im Abgeordnetenhause abgegeben hat, also nicht als eine feindliche Gegendemonstration gegen jene Rede des Kultusministers angesehen werden kann. Um dieser Hetze die Spitze abzubrechen, sah sich die gesamte theologische Fakultät der Universität Münster am 1. Februar zu einer Erklärung (Siehe Köln. Volksztg. Nr. 95) genötigt, die auf amtlichem Wege dem Herrn Bischof Dingelstad und abschriftlich dem preußischen Kultusminister übermittelt wurde. Darin heißt es unter anderem:

„Es war durch Mitteilungen verschiedener Bischöfe und durch eine Note im Osservatore Romano bekannt geworden – und das oben erwähnte päpstliche Schreiben bestätigt es –, daß für die Professoren der Theologie an den Staatsuniversitäten eine Verpflichtung zu jenem Eide nicht bestehe. Die Fakultät hat daraus den Schluß gezogen, daß wichtige Gründe des öffentlichen Wohles, die mit der Lage der Kirche in Deutschland, insbesondere mit der staatsrechtlichen Stellung und den Aufgaben der theologischen Fakultäten zusammenhängen, den Heiligen Vater zu einer solchen Ausnahme bestimmt haben. So glaubten die nur im Lehramte tätigen Mitglieder der Fakultät sowohl im Sinne Sr. Heiligkeit des Papstes, wie der staatlichen und kirchlichen Behörden in Preußen zu handeln, wenn sie von der Eidesleistung absahen. Die Fakultät darf die Versicherung aussprechen, daß sie es an dem Mute der Überzeugung in Sachen der Religion und ihres Bekenntnisses auch in schwierigen, durch geistige Kämpfe erregten Zeiten niemals fehlen lassen wird. Anderseits ist sie sich der Pflichten und Rücksichten, die mit der Einordnung in das Ganze einer staatlichen Hochschule gegeben sind, vollkommen bewußt. Die Erfüllung dieser doppelten Verpflichtung wird ihr erleichtert durch die weitgehende Selbständigkeit, deren sich die einzelnen Fakultäten im Organismus der Universität erfreuen; nicht minder durch das Bewußtsein, daß die Stellung und Tätigkeit der katholisch-theologischen Fakultäten in Deutschland nicht nur dem Ansehen der theologischen Bildung und Wissenschaft zugute kommt, sondern auch von weittragender Bedeutung ist für unser gesamtes religiöses und kirchliches Leben, sowie für die soziale und staatliche Wohlfahrt."

Diese Erklärung beantwortete der Herr Bischof von Münster am 6. Februar. (Siehe Köln. Volksztg. Nr. 111).

In der württembergischen Zweiten Kammer gab am 1. Februar der Kultusminister v. Fleischhauer auf die Anfrage, ob und welche Stellung die Regierung dem geforderten Antimodernisteneide nehme, eine längere kirchenpolitische Erklärung ab. Hinsichtlich des Antimodernisteneides betonte er unter anderem:

„Das Schreiben des Papstes an den Kardinal und Erzbischof Fischer in Köln sei nun aber geeignet, die an sich schon beschwerte Lage in bedauerlicher Weise zu verschärfen. Die Regierung wolle auch dieser Kundgebung gegenüber ihre Ruhe und Kaltblütigkeit bewahren, sich aber dennoch nicht abhalten lassen, für die Rechte des Staates und seiner Beamten nachdrücklich einzutreten. Was die Forderung des Modernisteneides von den Inhabern geistlicher Ämter betreffe, so habe die angestellte Prüfung bewiesen, daß die Regierung nach dem bestehenden Rechte nicht in der

Lage wäre, dem Vorgehen der kirchlichen Behörden entgegenzutreten. Sollte aber im weiteren Verlaufe die Mitwirkung des weltlichen Armes des Staates gewünscht werden, so behält sich die Regierung die volle Prüfung der Sache vor."

Bedenkliche Gefahren für die geschlossene, nach der Zeitlage mehr als je notwendige Einheit der deutschen Katholiken brachten die im Anschlusse an die Broschüre „Köln, eine innere Gefahr des Katholizismus" einsetzenden akademischen Erörterungen über das Wesen der Zentrumspartei, der christlichen Gewerkschaften und des Volksvereins für das katholische Deutschland. Schadenfroh bemächtigte sich die gegnerische Presse dieses Zwiespaltes und suchte den Streit zu schüren. Auch allerlei Gerüchte über drohende Verurteilung dieser Organisationen wurden geflissentlich verbreitet, um Beunruhigung unter den deutschen Katholiken hervorzurufen. Eine entschiedene Erklärung, welche Herr Kardinal und Erzbischof Fischer bei einer großen Protestversammlung der Kölner Katholiken gegen die Schmähungen der Kirche und des Papsttums durch den römischen Bürgermeister Nathan am 16. Oktober abgab, verfehlte ihre Wirkung nicht. Nachdrücklich betonte der Kirchenfürst, daß die Leute, die auf eine Uneinigkeit des deutschen Episkopates spekulierten, sich gründlich täuschen würden, ebenso die, welche überhaupt mit einer Uneinigkeit unter den deutschen Katholiken rechneten und daraus Schlüsse für die Zukunft zögen; denn etwa bestehende Differenzen würden die deutschen Katholiken mit Klugheit, mit Mäßigung, mit Liebe und Selbstverleugnung auszugleichen suchen und nicht nachlassen, die geschlossene Einheit zu bewahren, die zumal in der jetzigen Zeitlage eine Gewissenspflicht für die deutschen Katholiken sei. Und als Herr Kardinal Fischer nach der Rückkehr von seiner Romreise in einem Hirtenschreiben vom 23. Dezember die Mitteilung machen konnte, daß der Hl. Vater an „irgendwelche Verurteilung irgendeiner unserer Organisationen" nicht denke, und nochmals betonte, daß auch dem Papste das Aufhören „alles Haders und Zwistes zwischen den beiden Richtungen auf gewerkschaftlichem Gebiete" am Herzen liege, verliefen sich allmählich in der Öffentlichkeit die erregten Wogen, welche diese Streitereien im deutschen Katholizismus verursacht hatten. Wie aus dem päpstlichen Schreiben an Herrn Kardinal Fischer vom 31. Dezember hervorgeht, hat die außerordentliche Bischofskonferenz von Fulda am 13. und 14. Dezember „Vorsorge getroffen, um die Eifersucht und die gereizten Streitigkeiten unter den beiden Arten der Arbeiterverbände zu beseitigen; zu diesem Zwecke wurden für beide Organisationen gewisse allgemeine Vorschriften aufgestellt, die sie befolgen müssen, damit jede in ihrem Tätigkeitsbereiche fortfahre zum wahren Nutzen der Arbeitgeber und Arbeiter unter gleichzeitiger Förderung der Religion und des Staatswohles zu wirken".

Erfreuliche Einmütigkeit zeigten Deutschlands Katholiken, Oberhirten, Klerus und Laien in der Stellungnahme und feierlichen Verwahrung wider die Angriffe, deren der Bürgermeister von Rom, Ernesto Nathan, sich gegen die katholische Kirche und ihr Oberhaupt in einer Rede vom 20. September v. J. an der Porta Pia schuldig gemacht hatte. Wochenlang konnte die katholische Tagespresse über machtvolle Protestkundgebungen in allen Gauen des deutschen Vaterlandes gegen diese Schmähredе berichten, welche zugleich die Gesinnungen der Liebe, Treue, Anhänglichkeit zu Papst und Kirche in den tausenden und abertausenden Besuchern der Protestversammlungen nachhaltig zu fördern geeignet waren.

Köln, 6. Februar 1911. Dr. P. A. Kirsch.

England.

Die deutsche St. Bonifazmission in London.

Sydney Street, wo am 3. Januar die „Schlacht von Stepney" geschlagen wurde, liegt nur 10 Minuten von unserer Kirche entfernt. Noch stehen die angeschossenen Mauern und bilden den Anziehungspunkt für geschäftige und müßige Neugierige. Ganz Israel aus Londons Osten, das dort am Tage der Schlacht in dichtgedrängten Massen zu sehen war, hat sich längst wieder zurückgezogen. Ruhig und mit großem Schritt – wie immer zieht wieder der „bobby" (Polizist) seine Bahn. Der Schlachtenlärm ist verhallt. Da kann man leichter Berichte schreiben.

Kaum eine andere Stadt im Auslande bietet wohl so viele Schwierigkeiten, die Deutschen ausfindig zu machen und zusammenzuhalten, wie gerade London. Eine gesetzliche Anmeldepflicht besteht nicht. So kann man nicht wie in der Heimat für 50 Pfg. oder gar umsonst Auskünfte über Zu- und Wegzug von der Polizei oder sonstwo erlangen. Selbst der Name ist gleichgültig – Schall und Rauch, wie der Dichter sagt. Wie mancher Deutsche, Schmidt geheißen, mag sich hier Smith oder anders nennen. Mr. Gardener war früher mal Herr Gärtner, Mr. Bridegroom Herr Bräutigam, und die Namen der Silverstone, Goldfield, Rosemount, Sweetman, Leaven, die es im Osten in schwerer Menge gibt, kann sich jeder ohne Wörterbuch leicht zurückübersetzen. Andere nennen sich nur nach ihrem Geschäft Mr. Baker oder Mr. Tailor. Hat man sie dann aber irgendwo zufällig kennen gelernt, ist es schwer, sie zusammenzuhalten. Ein eigentliches deutsches Viertel gibt es in London nicht oder nicht mehr. Viele wohnen zwar im Norden, z. B. Hampstead, andere im Südosten, z. B. Dulwich und Forest Hill. Aber sie öfter auf einen Punkt zusammenzubringen, ist bei der großen Ausdehnung – Köln mit Bonn verbaut würde nicht reichen – einfachhin unmöglich. Sie wollen es auch nicht. In Ruhe lassen ist den meisten lieber. Wozu sich immer als Deutsche ausgeben! – Die katholischen Deutschen, die für uns in Betracht kommen, wohnen über ganz London zerstreut. Sie sind durchweg Geschäftsleute: Uhrmacher und Goldwarenhändler vom Schwarzwald, Bäcker aus dem Nassauischen, vom Hunsrück und von der Nahe, Schreiner und Schneider aus Rheinland und Westfalen. Aus Bayern kommen verhältnismäßig wenige; hauptsächlich sind es Dienstboten; aus den östlichen Gebieten des Reiches wandern mehr Polen zu als Deutsche; Österreich und die Schweiz stellen die Kellner. Die ansässigen Mitglieder der deutschen Mission bilden ihre eigentliche Kerntruppe. Sie kamen jung hierher, damals, als noch eine Menge Geld verdient wurde. Sie haben sich hier mit deutschen Mädchen verheiratet. Viele von ihnen finden sich jeden Sonntag in der deutschen Kirche ein. Oft haben sie eine halbe Stunde und mehr mit der Bahn zu fahren, oder mit dem Tram oder auf dem 'bus – es macht nichts: ein Sonntag ohne ihre deutsche Kirche zählt nicht für voll. Das Hochamt wird durchschnittlich von 250–300 Personen besucht. Nachher treffen sie sich oben im Vereinssaal, und dann werden die Mehlpreise besprochen und die letzten Ereignisse im Lande oder in der Heimat. Sie halten alle den „Bonifatiusboten", der ihnen an der Kirchtür für 1 Penny die Nummer verkauft wird. Es ist ein Wochenblatt mit Erzählungen, religiösen Belehrungen, einer guten politischen Übersicht und den Nachrichten aus der Mission. Und es plaudert sich gut bei einem Glas Münchener.

Die Abendandacht mit Predigt weist fast dieselbe Besuchsziffer auf. Und wer nachher noch Zeit hat und mit den wenigen Zügen am Sonntag nicht zu sehr rechnen muß, geht wieder nach oben auf eine deutsch-gemütliche Stunde.

Die Männer gehören zu großem Teile dem Katholischen Gesellenverein als Ehrenmitglieder an. Der Verein wurde vor 30 Jahren gegründet. Er zählt

heute 95 Mitglieder und 148 Ehrenmitglieder. Die Zahl der Zugereisten betrug im letzten Jahre 48; 34 reisten wieder in die Heimat zurück. Gegen die früheren Jahre ist hierin ein starker Rückgang zu bemerken. Es hängt dies mit dem Bestreben der englischen Arbeitgeber zusammen, den einheimischen Arbeiter dem fremden vorzuziehen, wo es eben geht. Sie wissen gleichwohl, daß der deutsche eine richtige Lehrzeit hinter sich hat, tüchtiger und durchweg fleißiger ist. Ein genaues Bild können diese Zahlen auch nicht bieten. Denn gerade jene, die in größter Zahl zuwandern, Kellner und Barbiere, schließen sich durchweg vom Gesellenverein und damit auch von der Mission aus. Der Mittelpunkt des Gesellenvereins ist nun einmal die Mission. Sie erhält ihnen Glauben, Sitte und deutsche Gesinnung. Die Mission kann wohl ohne Gesellenverein bestehen, aber nicht umgekehrt. Dies hat sich jedesmal gezeigt, wo man sich unter der englischen Geistlichkeit bemühte, einen ähnlichen Verein für die Deutschen zu schaffen. Er ging nur zu bald wieder ein; es fehlte ihm das Lebensblut: die deutsche Kirche. Der Verein wird hier in derselben Weise gehandhabt wie in der Heimat. Jeden Sonntag ist ein Vortrag; Spiel-, Theater- und Musikabteilungen sorgen für Unterhaltung, und auf die Erfüllung der religiösen Pflichten wird besonderes Augenmerk gerichtet. Großen Wert legt der Präses auf die Sparkasse des Vereins. Wer weiß, daß das Geld hier leichter rollt als anderswo, wird das zu würdigen wissen. Und die Gesellen sparen gut, das muß man sagen. Dem Londoner Verein wird sich kaum einer auf dem Festlande an die Seite stellen können. Die Einlagen des letzten Jahres betrugen 43 498,– ℳ bei 84 Einlegern; ausgezahlt wurden 26 102,– ℳ; das Guthaben der Sparer betrug am 1. Januar 51 021,– ℳ (1909: 32 244,– ℳ).

Die St. Emiliuskrankenkasse des Vereins mit 84 Mitgliedern hatte ein günstiges Jahr zu verzeichnen. Außer freiem Arzt und Arznei unterstützte sie in 20 Krankheitswochen mit insgesamt 200 ℳ. Eine andere wohltätige Einrichtung, die sich jedoch über die ganze Mission ausdehnt, ist die St. Josephssterbekasse (gegr. 1893) mit 378 Mitgliedern. Statt regelmäßiger Beiträge bezahlen die Mitglieder bei jedem Sterbefall 1,– ℳ; das Sterbegeld beträgt 300 ℳ.

Der Londoner Gesellenverein besitzt kein Hospiz nach deutschem Begriff. Die Zugereisten werden nahe der Kirche in einem guten Hause untergebracht, das unter Aufsicht des Präses steht. Auf diese allein kann sich auch nur seine Sorge um Unterkunft beschränken. Die Entfernungen in der Stadt sind derartig, daß die Gesellen auf die Dauer doch nicht in einem Hospiz wohnen könnten. Die Fahrten würden ihnen zuviel vom Verdienst nehmen. An mehrere ist überhaupt nicht zu denken; mußte ja doch aus diesem Grunde und wegen Fehlens jeglicher Teilnahme in der Heimat das eine vor Jahren gegründete Hospiz bald wieder eingehen. Auch wollen die meisten die Landessprache lernen und sind dadurch auf den Verkehr in englischen Familien angewiesen. Der Verein kann trotzdem ganze Arbeit leisten; seine Arbeit ist eben eine andere.

Ganz anders verhält es sich mit der Sorge für die deutschen Mädchen. Sie sind schon von Natur aus weniger selbständig als die jungen, unternehmungslustigen Gesellen. Wie viele kommen hier an, ohne zu wissen, wohin, ohne Bekannte und ohne Kenntnis der Sprache. Wieviele mögen da jährlich zugrundegehen. Zweifelhaften Vermittlungen in die Hände gefallen, schließlich ohne einen Penny – wohin sollen sie sich wenden! Daß es eine deutsche Mission gibt, welch Glück, wenn sie es noch in letzter Stunde erfahren! Nun hat zwar der Internationale Mädchenschutzverein vor kurzem ein Heim eröffnet; aber was bedeuten die paar Betten für die vielen Ankömmlinge und – für die andern, die ohne Stellung sind! Denn diese sind mindestens

ebenso großer Gefahr ausgesetzt. Vielleicht mußten sie aus irgendeinem Grunde plötzlich ihre Stellung aufgeben – Laune ist ja auch ein Grund. Ohne rechtliche und freundschaftliche Hilfe, wo sollen sie hin? Wenn sie wenigstens noch die paar protestantischen Heime wüßten! Aber sie geraten dann zu irgendeiner Vermittlerin oder in diesen oder jenen Klub und dann? Vielleicht wieder in eine gute Stelle; vielleicht auch nicht. – Der deutsche Marienverein konnte bis heute nur das eine tun, die jungen deutschen Mädchen, die hier als Haus-, Dienst- oder Kindermädchen, Kammerjungfern, Erzieherinnen in Stellung sind, zu sammeln und ihnen freundschaftlichen Anschluß zu bieten. Seine Sparkasse ist nicht groß (1660 ℳ). Die meisten müssen ihre Ersparnisse nach Hause schicken. Er zählt jetzt 80 Mitglieder; sie kommen hier jeden zweiten Sonntag zu einer Versammlung mit Vortrag, und jeden zweiten Montag zu einem gemütlichen Abend zusammen. Für sie muß ein eigenes deutsches Heim mit eigener Stellenvermittlung gefunden werden, und zwar bald. Aber wer bietet in der Heimat hilfreiche Hand? Es scheint auch da, wo das große Wasser anfängt, hört die Teilnahme auf.

Der Frauenverein der Mission mit 94 Mitgliedern versammelt sich allmonatlich und ist neben seinem religiösen und geselligen Zweck mehr ein Altarverein. Er bestreitet vornehmlich die Altarbedürfnisse und konnte hierfür im letzten Jahr 700 ℳ aufbringen. Die Sorge für arme Frauen und Wöchnerinnen liegt mehr dem St. Elisabethverein ob. In ihrer Gründerin und Präsidentin, Frau Maria Neven Du Mont, geb. von Guilleaume, besitzt er das wichtigste: offenes Herz und offene Hand.

Der deutsche St. Vinzenzverein hatte im vergangenen Jahr die Genugtuung, sein 25jähriges Bestehen zu feiern. Wer ahnt, wieviele Gescheiterte in London neues Leben für sich und ihre Familie suchen, wieviele durch Arbeitsnot um ihren letzten Stuhl gebracht werden, der begreift den Segen des Vereins gerade in dieser Stadt. Der Verein hat 79 Mitglieder (von diesen 42 Ehrenmitglieder). Er konnte 45 Familien mit Lebensmitteln unterstützen, seine Einnahmen waren 2072 ℳ, die Ausgaben 2066 ℳ. Die Mitglieder machten 368 Armenbesuche. Welche Wege und welche Zeit im großen London!

Weiter ist mit der Mission verbunden der Katholische Kaufmännische Verein Hansa (gegr. 1903), der in der Kürze seines Bestehens schon manchem jungen Kaufmann Hilfe und Rettung gewesen ist. Seinem Eigenantrag ist es zuzuschreiben, daß sich der letzte Kongreß der Kath. Kaufm. Vereine in Würzburg endlich einmal eingehend mit der Wichtigkeit der Auslandsvereine befaßt hat. Die Mitgliederzahl ist 51. Nebenbei ist man in englischen katholischen Kreisen augenblicklich daran, einen englischen Verein nach seinem Vorbild ins Leben zu rufen.

Der jüngste Verein der Mission ist der Borromäusverein (Mai 1910). Er hat es schon auf 31 Mitglieder gebracht. Seine Bücherei enthält bereits 518 Bände unterhaltenden und belehrenden Inhalts. Sie sind großenteils Zuwendungen des Borromäusvereins in Bonn und des „Vereins zur Verbreitung des Deutschtums im Auslande" in Berlin.

Gleich an der Kirche befinden sich die Schulgebäude der Mission. Die St. Bonifatiusschule ist nicht wie früher eine rein deutsche Schule mehr. Aus Mangel an Unterstützung von Deutschland war es nicht möglich gewesen, sie als solche lange aufrecht zu erhalten. Sie ist eine öffentliche Volksschule. Die Lehrkräfte (Arme Dienstmägde Christi von Dernbach) unter einem Hauptlehrer werden vom Londoner Grafschaftsrat bezahlt, ebenso die Lehrmittel; für die Gebäude muß jedoch die Mission aufkommen. Die Schule besuchen zurzeit 277 Kinder (149 Knaben und 128 Mädchen) deutscher, englischer und polnischer Abstammung. Alle haben wöchentlich drei Stunden

Deutsch und lernen auch deutsche Kirchenlieder. Am 7. Dez. hielt Herr Dr. Leonhardt, der Vorsitzende vom Prüfungsausschuß des Allgemeinen deutschen Sprachvereins, eine Prüfung in Deutsch ab; sie verlief sehr befriedigend, und vier Schüler erhielten Bücherpreise. Mittwochs haben sie gemeinsame Andacht und Sonntags Schulmesse. Die Schule hat eine eigene Musikkapelle (14 Instrumente) unter Leitung des hochw. Rektors, und eine Mandolinenkapelle, der 16 Mädchen angehören. Beide wirkten im Laufe des Jahres bei verschiedenen Festlichkeiten der Mission kräftig mit. In der Kirche singt ein gemischter Chor jeden zweiten Sonntag eine lateinische Messe, an den anderen Sonntagen ist deutscher Gesang.

Mit besonderer Festlichkeit begeht die Mission alljährlich das Geburtsfest Sr. Majestät des deutschen Kaisers. Auch im letzten Jahre nahm Herr Geheimrat Dr. Johannes, der deutsche Generalkonsul, daran teil und hielt eine Ansprache. Auch den 80. Geburtstag Sr. Majestät des Kaisers Franz Joseph konnte sie unter großer Beteiligung der österreichischen Kolonie am 18. Aug. feiern. Der österr.-ung. Botschafter, Graf Mensdorff und Hon. Arth Walsh, als Vertreter des Königs von England, wohnten dem feierlichen Hochamte bei. Kurz zuvor hatte Kaiser Franz Joseph der Mission eine schöne Monstranz und sein Bildnis, eine große Radierung von W. Unger, als Geschenk zukommen lassen.

Der ersten hl. Kommunion der Kinder am 29. Mai, die nach deutschem Brauch gefeiert wird, wohnte diesmal der Lordmayor von London, Sir John Knill, in feierlicher Amtstracht mit seiner Gemahlin bei. Es waren 15 Knaben und 21 Mädchen. Als Andenken erhielten sie ein Kommunionbild mit den Unterschriften beider hohen Gäste.

Um die drückende Schuldenlast, die seit Jahren auf der Mission ruht, zu verringern, veranstaltete der Rektor der Mission, hochw. Herr P. Johannes Mayer P. S. M., Ende Dezember wiederum einen Bazar. Ihre Durchlaucht Frau Prinzessin Liechtenstein eröffnete ihn am zweiten Weihnachtstage; an den beiden folgenden Tagen wurde er fortgesetzt. Der Erfolg war außerordentlich günstig, wie nie zuvor. Der Reinertrag beläuft sich auf 9320,— ℳ. Mit anderen Veranstaltungen, die in demselben Jahr für den Zweck der Schuldentilgung stattgefunden hatten, war es somit möglich, diesmal 12 000 ℳ von den Schulden abzutragen. Wenn man bedenkt, daß die katholischen Deutschen Londons außerdem für das Gehalt der beiden Priester, die Unterhaltung sämtlicher Gebäude und für alle anderen Lasten und Ausgaben jährlich 14 000 ℳ aufbringen müssen, wird man den wahrhaft edeln Opfergeist der Gemeindemitglieder würdigen und bewundernd anerkennen. Aus Deutschland erhält die Mission vom St. Josephsverein in Aachen eine jährliche Beihilfe von 3600 ℳ, und vom Ludwig-Missionsverein in München 500 ℳ; Se. Majestät der Kaiser von Österreich gewährt ihr ein jährliches Gnadengeschenk von 1000 ℳ. Die katholischen Deutschen Londons sind des Vertrauens und der Wohltätigkeit ihrer Landsleute nicht unwürdig gewesen, sie haben es wieder gezeigt, jetzt im 101. Jahre des Bestehens ihrer Mission, daß ihnen keine Opfer zu groß sind, wo es gilt, deutsch zu sein, deutschen Brüdern zu helfen, treu zu ihrer deutschen Kirche.

London, 10. Jan. 1911. Georg Timpe P. S. M.

Die Vorbereitung der Kinder auf die erste heil. Kommunion.

Von Pfarrer Franz Ostermann, Lünen (Westfalen).

Durch das Dekret Quam singulari vom 8. August 1910 ist das Interesse für die Erstkommunion von neuem erhöht. Insbesondere ist die Frage der richtigen Vorbereitung der Erstkommunikanten wieder brennend geworden.

Die vorhandenen Hilfsbücher leiden einerseits an zu großer Weitschweifigkeit in dem, was sie bringen, anderseits an Unvollständigkeit. Kösterus[1] bietet fast nur Aszese, Inderfurth[2] fast nur Katechese. Letzterer weist zudem zu viel Stoff dem Kommunionunterrichte zu. Auch ist seine Methode zu trocken-abstrakt. Pott behandelt in seinem „praktischen Hilfsbuche"[3] die ganze aszetische Einwirkung auf die Kinder unter der Opferidee, führt diese auch mit vielem Fleiße bis zu Ende geschickt durch. Aber abgesehen davon, daß eine solch hohe Auffassung für sehr viele Kinder große Schwierigkeiten enthält und wegen ihrer straffen Durchführung auf die Dauer ermüdend wirkt, beschäftigt sich das Buch, das im übrigen eine Fülle sehr brauchbarer Gedanken hat, schon wegen seines Zieles zu wenig mit dem katechetischen Teile des Kommunionunterrichtes. Auch sind in allen Hilfsbüchern die verschiedenen Faktoren, die zu einer guten Vorbereitung der Erstkommunikanten harmonisch zusammenwirken müssen, nicht genügend berücksichtigt. Es fehlt an einem klaren, vollständigen und einheitlichen Grundrisse. Diesen zu geben, die Richtlinien zu zeichnen, nach denen bei der Vorbereitung der Erstkommunikanten zu verfahren ist, soll im folgenden versucht werden.

Ich fasse das Thema in die Frage: Welches sind die Bedingungen für eine gute Vorbereitung der Erstkommunikanten? Mit anderen Worten: Worauf beruht und worin besteht eine solche Vorbereitung von seiten des Seelsorgers?

I.

Zunächst müssen wir Priester bei dieser wichtigen Arbeit getragen sein von einer klaren Erkenntnis der unermeßlichen Bedeutung der ersten heiligen

---

[1] Das letzte Jahr vor dem größten Tag im Kinderleben." Mainz 1862.
[2] Praktische Anleitung zur Erteilung des Erstkommunion-Unterrichts. Cöln 1910.
[3] Vorbereitung auf die 1. hl. Kommunion. Paderborn 1906.

Kommunion. Sie ist einer der allerwichtigsten Momente des menschlichen Lebens. Sie ist es sowohl an sich, als auch in Rücksicht auf das ganze fernere Leben.

Sie ist der erste Empfang des höchsten und hehrsten aller Sakramente. Wie die Sonne alle anderen Gestirne ihres Systems weit überragt, so übertrifft das allerheiligste Altarssakrament an Erhabenheit und Majestät die übrigen Sakramente. — Das Kind, welches zur hl. Kommunion geführt wird, hat zwar in den bereits gespendeten Sakramenten schon Großes empfangen. In der hl. Taufe ist es ein Tempel Gottes geworden. In dem Bußsakramente wurde dieser Gottestempel immer wieder gereinigt und geheiligt. Aber der weihevollste Augenblick steht noch bevor. Es ist die erste heilige Kommunion. Denn erst durch sie wird es ein tabernaculum Dei. Nicht die Stunde der Konsekration ist für das neue Gotteshaus am gnadenvollsten, sondern jener feierliche Moment, da das Sanctissimum in die neue Kirche übertragen oder bei der heil. Wandlung zum erstenmal auf den Altar der konsekrierten Kirche herabgerufen wird. Von da an ist es im vollsten Sinne des Wortes ein Haus Gottes. Welch eine Fülle von Bitten und heiligen Handlungen umschließt nicht schon die Weihe des Gotteshauses. Die Kirche scheint nicht genug Gebete über das tote Gebäude aus Stein und Holz verrichten, nicht genug mit dem Zeichen des hl. Kreuzes es segnen zu können, um es würdig zu machen des Einzuges des Gottessohnes. Liegt darin nicht ein Wink für den Priester, alles aufzubieten, um die lebendigen Kinderseelen auf die erste Einkehr des Allerhöchsten genügend vorzubereiten? Welche Ehrfurcht vor dem unbegreiflichen Geheimnisse der heil. Kommunion klingt nicht aus den Worten des hl. Paulus: „Probet autem se ipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat.“[1] Liegt darin nicht auch eine ernste Mahnung für den Seelsorger, all seine Kraft einzusetzen, um der kindlichen Unbeholfenheit und Armseligkeit beizustehen, damit diese so notwendige Prüfung vor dem Genusse jenes Himmelsbrotes mit Erfolg vollzogen werde?

Und nun erst die Bedeutung der ersten hl. Kommunion für das ganze zukünftige Leben! Durch sie wird das Kind auf eine hohe Stufe wunderbarer Würde emporgehoben, die über das ganze fernere Leben sich erstrecken und diesem eine himmlische Weihe verleihen soll. Es beginnt gewissermaßen ein paradiesischer Zustand. Das Glück des Paradieses bestand seinem Wesen nach in jener heiligen Gottesnähe, die durch das Band innigster, gnadenvollster Freundschaft die ersten Menschen mit dem Herzen ihres Schöpfers verknüpfte. Die Sünde zerriß jäh dieses beglückende Band und öffnete eine tiefe und weite Kluft zwischen den Menschen und Gott. Das war ihr größtes Unglück. Aber Gott, der „mit ewiger Liebe den Menschen liebt und aus Erbarmen ihn an sich zieht“,[2] suchte diese unheilvolle Kluft allmählich wieder zu schließen. Er näherte sich immer mehr den Menschen. Er erschien ihnen anfangs in einzelnen Gesichten, sprach mit ihnen und gab ihnen große Verheißungen. Dann wählt er sich ein Volk aus, um ihm besonders nahe zu sein. Er begleitet es auf seinem Zuge durch die Wüste, des Tags in einer Wolkensäule, des Nachts in einer Feuersäule. Doch noch näher will er den Menschen sein. Er will nicht bloß über ihnen schweben — nein, mit seiner Kraft und Majestät will er unter ihnen weilen. Darum läßt er sich geheimnis-

[1] 1 Kor. 11, 28. [2] Jerem. 31, 3.

voll über der Bundeslade zwischen den Cherubim unter dem Symbol einer Wolke nieder. Mit Recht rief Moses daher dem Volke zu: „Es ist kein anderes Volk so groß, das seine Götter so nahe hätte, wie unser Gott nahe ist bei allen unseren Bitten."[1] Aber trotz dieser Nähe war Gott doch wiederum für das Volk unnahbar. Nur einer aus dem ganzen Volke durfte — und auch dieser nur einmal im Jahre — das Allerheiligste betreten. Gott wohnte inmitten seines Volkes, aber mit erschreckender Majestät. Da kam die Fülle der Zeiten. Und nun „erschien die Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unseres Heilandes".[2] Gottes eingeborener Sohn wird Mensch, lebt als Kind unter den Menschenkindern, wächst unter ihnen zum Manne heran, geht mit ihnen um und lehrt auf ihren Straßen und in ihren Häusern, an ihren Seen und auf ihren Bergen, in ihren Synagogen und ihrem Tempel, heilt ihre Kranken und erweckt ihre Toten. Es waren die herrlichsten Tage, die seit dem traurigen Sündenfalle die Erde je gesehen, da sie den Gottessohn tragen, die Sonne mit ihren Strahlen ihn bescheinen und der Mensch an seiner Seite wandeln durfte. Aber es war noch nicht das Ende der Wege Gottes. „Jesus aber, da er die Seinen, die in dieser Welt waren, lieb hatte, so liebte er sie bis ans Ende."[3] Bis zum äußersten, bis in die Tiefe des Menschenherzens wollte er gehen. Darum setzte er das allerheiligste Altarssakrament ein. Und nun nimmt er seinen Gnadengang über die Lippen des Menschen in das Innerste seiner Seele und gibt ihm eine Würde, die er selbst im Paradiese nicht besaß. „Wer mein Fleisch isset und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm."[4] Und nicht bloß einmal will der Herr in dem Menschenkinde seine Einkehr halten, sondern, nachdem er bei der ersten hl. Kommunion von seiner Seele persönlich Besitz genommen, will er immer wieder kommen, bis er in der Sterbestunde in der heil. Wegzehrung zum letztenmal in ihm erscheint, um ihn nun abzuholen in eine glückliche Ewigkeit. So beginnt mit der ersten hl. Kommunion ein ganz neuer, einzigartig gottverbundener Lebensabschnitt, eine erhebende Zeit beglückenden, vertrautesten Umganges mit dem Allerhöchsten. Wenn schon die Seele vor dem in jedem Gebete sich vollziehenden Aufstiege zu Gott sich vorbereiten soll, um Gott nicht zu versuchen, wie viel mehr muß dann nicht eine gewissenhafte Vorbereitung dem Beginne jenes hochbegnadeten Lebensabschnittes voraufgehen, in welchem der Gottessohn immer wieder zu dem Menschen herabsteigen und sich betten lassen will in die Krippe seiner Seele!

Doch die erste hl. Kommunion soll für die zukünftige Lebenszeit noch mehr sein, als der Beginn einer wunderbar hohen Würde — sie bedeutet auch den Anfang eines *höheren Lebens*. Das sagt der Heiland ausdrücklich. „Sicut misit me vivens pater et ego vivo propter patrem, et qui manducat me, et ipse vivet propter me."[5] Der Gottessohn hat von Ewigkeit her sein ganzes, reiches, unendliches, göttliches Leben vom Vater empfangen, hat in der Zeit im Augenblicke der Menschwerdung die menschliche Natur zu diesem göttlichen Leben emporgehoben und will nun fort und fort auch den einzelnen Menschen durch die hl. Kommunion an diesem herrlichen göttlichen Leben teilnehmen lassen, damit seine Seele in wahrer Tugend und treuer Hingabe auflebe für ihren Gott. In der heil. Taufe ist diese Seele

[1] Deuter. 4, 7. [2] Tit. 3, 4. [3] Joh. 13, 1.
[4] Joh. 6, 57. [5] Joh. 6, 58.

bereits zu einem heil. Lande geworden, das bepflanzt ist mit einer Menge übernatürlicher Tugendkeime. Unter den erwärmenden und belebenden Strahlen der Gnadensonne des eucharistischen Christus, genährt mit seinem heiligen Fleische und Blute, sollen dann diese an der Hand Gottes gepflanzten Tugendkeime sich zu Tugendblüten auswachsen und zu reichen Tugendfrüchten ausreifen. Dazu ist aber nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge unerläßlich, daß der Boden des Menschenherzens vorher durch eine gewissenhafte Vorbereitung eifrig beackert werde. Denn nur der gehörig bestellte Acker bringt die gewünschte Frucht.

Noch eine dritte Bedeutung besitzt die erste heilige Kommunion für das zukünftige Leben. Mit den Jahren mehren sich die Gefahren für das Seelenleben. Umgeben von schlechten Beispielen, umringt von verlockenden falschen Grundsätzen, gedrängt von innerer Leidenschaftlichkeit und Sinnlichkeit, kommt gar mancher, namentlich in unserer Zeit, vom rechten Wege ab und gerät auf den Pfad der Sünde, des Lasters oder gar des Unglaubens. Wenn dann unauslöschlich das Andenken an das große Glück der ersten heiligen Kommunion in seiner Seele haftet, dann leuchtet ihm noch auf den dunkelsten Wegen ein Licht, das ihn wieder zurechtweist. So wird die erste heilige Kommunion ihm ein Wegweiser in den Verirrungen des Lebens. Aber dieser Wegweiser muß unverrückbar fest in seiner Seele eingesenkt sein. Und das geschieht vor allem durch eine möglichst gute Vorbereitung. Wie viele Verirrte, die eine vortreffliche Vorbereitung genossen hatten, haben sich in den Stürmen des Lebens bei der Erinnerung an die erste heilige Kommunion wieder zurecht gefunden! Bei wie vielen würde es der Fall gewesen sein, wenn diese Vorbereitung auf die erste heilige Kommunion nicht eine so mangelhafte gewesen wäre! Wenn wir Priester von solchen Gedanken getragen an die Vorbereitung der Erstkommunikanten herantreten, dann werden wir uns getrieben fühlen, den Kindern das Beste zu bieten, was wir ihnen zu geben vermögen. Wir werden unsere ganze Kraft zusammennehmen, um alles zu tun, damit die erste heilige Kommunion der Kinder möglichst würdig und fruchtbringend werde.

II.

Hier erhebt sich die wichtige Frage: Was müssen wir denn tun? Mit anderen Worten: Welches ist die von uns zu leistende Arbeit, und wie wird sie am besten ausgeführt? Vier Faktoren müssen vor allem zusammenwirken, damit die erste heilige Kommunion ein gnadenreicher, dauernder Wendepunkt im Leben des Menschen werde: Gott, Kind, Priester und Eltern. Der notwendigste ist Gott, der wichtigste aber der Priester; denn in seine Hand ist es gelegt, die 4 Faktoren: Gottes Gnade, des Kindes geistige Arbeit, seinen persönlichen Einfluß und der Eltern Mithilfe miteinander zu verbinden.

1. Gottes Gnade.

Die absolute Notwendigkeit der Gnade Gottes brauche ich nicht erst eingehend zu begründen. Das ganze Vorbereitungswerk reicht in die übernatürliche Ordnung hinein. Ja, die Erhabenheit des allerheiligsten Altarssakramentes, die unermeßliche Bedeutung der ersten heiligen Kommunion, die Fülle von religiösen Belehrungen und Unterweisungen seitens des Priesters, von Glaubens- und Tugendakten auf seiten des Kindes prägen ihm den Stempel einer eminent übernatürlichen Arbeit auf. Darum ruht der Erfolg

vor allem auf der Gnade Gottes. Zum Kinde und zum Priester spricht der Heiland: „Sine me nihil potestis facere.“[1] Des Priesters Leitstern insbesondere müssen die Worte des hl. Paulus sein: „Neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat, sed qui incrementum dat, Deus.“[2] Und für das Kind gelten die gerade von der Vorbereitung auf die hl. Kommunion gesprochenen Worte des Herrn: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum.“[3] Der Tau der Gnade muß die Unterweisungen des Priesters befruchten, Gottes Gnadenhand das Kindesherz an sich ziehen. Die Gnade Gottes aber ist geknüpft an das Gebet. Gleich zu Anfang wird deshalb der Priester alle seine Bemühungen, alle erziehliche und unterrichtende Tätigkeit niederlegen in das heiligste Herz des göttlichen Kinderfreundes. Ihm wird er des Morgens beim heiligen Opfer, im Laufe des Tages bei der Besuchung die Kommunionkinder anempfehlen. Er wird es als eine seiner wichtigsten Aufgaben betrachten, in den Kindern selbst einen lebendigen Eifer zum Gebete anzufachen. Das Kind muß eine Freude darin finden, täglich kniend sein Morgen- und Abendgebet zu verrichten und jeden Morgen, soweit nicht die Entfernung von der Kirche zu groß ist oder andere dringende Umstände entschuldigen, mit Andacht dem heiligen Meßopfer beizuwohnen und besonders nach der hl. Wandlung den auf dem Altare gegenwärtigen Gottessohn um eine würdige heilige Kommunion und um Hilfe zu einer gewissenhaften Vorbereitung anzuflehen. Später, etwa zu Beginn der heiligen Fastenzeit, wird er die Kinder anleiten zu einer täglichen Besuchung des allerheiligsten Sakramentes, wird auch zuweilen kurze gemeinschaftliche Andachten vor dem Herrn im Tabernakel mit ihnen halten, getreu dem Worte Jesu: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen.“[4] Die ganze Gemeinde wird er rechtzeitig zum Gebete für die Erstkommunikanten veranlassen. So von allen Seiten angerufen, wird Gott sicherlich die Kinder wie den Priester mit reichen Gnaden unterstützen. Damit ist die erste und notwendigste Bedingung zu einer erfolgreichen Vorbereitung erfüllt. Die zweite ist

2. Des Kindes Arbeit.

Obwohl hierbei nächst der Gnade Gottes vor allem das priesterliche Wirken in Betracht kommt, so betone ich an dieser Stelle doch nicht so sehr dieses, sondern hebe die Arbeit des Kindes hervor, weil sie der Gegenstand und der Zweck aller priesterlichen Unterweisungen ist. Nur dann kann von einer guten Vorbereitung die Rede sein, wenn jedes einzelne Kind zu einer entsprechenden Geistesarbeit geführt ist. Ich sage: zu einer entsprechenden Geistesarbeit, d. h. zu einer solchen, welche einerseits der Fassungskraft und dem sittlichen Zustande des Kindes, anderseits der Erhabenheit des allerheiligsten Altarssakramentes entspricht. Beim diesjährigen Kommunionunterrichte handelt es sich zumeist noch um Kinder des sechsten Schuljahres. In Zukunft aber werden dem Dekrete Quam singulari gemäß auch jüngere Jahrgänge herangezogen werden müssen. Die nähere Bestimmung hierüber ist laut Nr. 3 der im Anschlusse an das Dekret vorerst erlassenen Anordnungen[5] den einzelnen Bischöfen überlassen. Wir möchten darum nicht vorgreifen. Nur um eine Unterlage für diese Abhandlung zu gewinnen, sei es

[1] Joh. 15, 5. [2] 1. Kor. 3, 7.
[3] Joh. 6, 44. [4] Matth. 18, 20.
[5] Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Paderborn 1911. St. 2. S. 25.

gestattet, diese Frage kurz zu berühren. Setzen wir den Fall, daß auch fernerhin die Kinder gegen Ende des dritten Schuljahres zur ersten heiligen Beichte geführt werden. Dieser Zeitpunkt wird wohl in allen Pfarreien unserer Diözese (Paderborn) üblich sein, dürfte auch am meisten den Verhältnissen in den hiesigen Gegenden entsprechen. Dann würde, da einerseits nach dem Dekrete die erste heilige Kommunion sich möglichst bald an die erste Beichte anschließen soll, anderseits laut Nr. 2 der vorerst getroffenen bischöflichen Anordnungen Beichtunterricht und Kommunionunterricht getrennt zu geben sind, vom vierten Schuljahre ab an die Kinder die Pflicht des Empfanges der heiligen Kommunion herantreten. Da ferner die eigentliche Zulassung zur ersten hl. Kommunion dem Vater obliegt, manche Eltern aber, namentlich in den Industriebezirken, dem frühen Empfange der ersten heil. Kommunion, wenigstens in den nächsten Jahren noch, unüberwindlichen Widerstand entgegensetzen werden, so werden sich in Zukunft die Erstkommunikanten aus Kindern des vierten, fünften und sechsten Schuljahres zusammensetzen. Es fragt sich nun, ob die Differenz von zwei Jahren hinsichtlich der Vorbereitung auf die Erstkommunion bei den jüngeren Kindern eine nach Inhalt und Umfang wesentlich andere Seelenarbeit bedingt, als bei den Kindern des sechsten Schuljahres. Der heutige Stand der Volksschule, die auch die Kinder des vierten Schuljahres schon ziemlich weit fördert, läßt eine solche Ansicht nicht zu. Die Richtlinien, nach denen beim Kommunionunterrichte zu verfahren ist, können also für alle drei Jahrgänge dieselben sein. Nur müßte der unterrichtende Priester sich um so gewissenhafter vorbereiten, um auch den jüngeren Kindern in Sprache und Methode sich anzupassen.

Was nun die Vorbereitungstätigkeit selbst betrifft, zu der der Seelsorger den Kindern verhelfen soll, so ist das Ziel derselben jene innige, lebensvolle Vereinigung mit dem Sohn Gottes, wie sie an ihrem ersten Kommuniontage feierlich sich vollziehen soll. Der Gedanke: Jesus kommt, muß darum, wie die elektrische Kraft alle Leitungen, die einzelnen Kinderherzen während der ganzen Vorbereitung, von Anfang bis zu Ende, in wachsender Stärke durchströmen. Jesus kommt: dieser Gedanke muß der Kristallisationspunkt sein, von dem alle Belehrungen ausgehen, an den sich alle Unterweisungen und Ermahnungen anschließen, muß Quelle und Träger aller religiösen Übungen in der wichtigen Zeit der Vorbereitung werden. Wir können nun einen entfernteren und einen näheren Vorbereitungsunterricht unterscheiden.

Durch den entfernteren muß das Kind für jenen hohen, göttlichen Besuch in die nötige geistige Verfassung gebracht werden. Die Instruktion für die Pfarrgeistlichkeit zum Dekret Quam singulari[1] besagt unter III, daß die Kinder so weit zu fördern sind, „daß die Erstkommunion nicht eine bloße Äußerlichkeit werde, die mit der wahren Ehrfurcht vor dem unter Brotsgestalt verborgenen Gottmenschen und mit der absolut notwendigen recta intentio nicht vereinbar ist". Es liegt auf der Hand, daß hierin nur das Mindestmaß der Vorbereitung ausgedrückt ist, das, was auch bei den schwächsten Kindern erzielt werden muß. Und es ist offenbar, daß man sich für die Gesamtheit nicht damit begnügen darf. Auch hier gilt das Wort: „Quantum potes, tantum aude": Soviel du an Verstandes- und Herzensbildung bei

[1] Amtliches Kirchenblatt für die Diözese Paderborn vom 31. Januar 1911. St. 2, S. 27.

den Kindern erreichen kannst, so viel versuche. Das fordert die Erhabenheit des allerheiligsten Sakramentes und die nicht leicht zu überschätzende Bedeutung der ersten hl. Kommunion.

Für den Erfolg des Unterrichtes hängt nun sehr viel davon ab, daß die Kinder gleich von Anfang an frisch und freudig mitarbeiten. Die erste, die einleitende Aufgabe des Kommunionunterrichtes ist darum die Weckung von Verstand, Wille und Gemüt inbezug auf die erste hl. Kommunion. Bisher schlummerten gleichsam diese Kräfte mehr oder weniger in dieser Hinsicht. Und wie der Schläfer erwacht, wenn die Sonne ihm leuchtend ins Zimmer strahlt, so wird auch das Kind sich mächtig aufgerüttelt fühlen, wenn der Gedanke: Jesus kommt, ihm klar und hell durch die Seele zieht. Darum ist gleich zu Beginn der hehre Augenblick der ersten hl. Kommunion in lebendigen Farben, am besten unter dem Bilde des Einzuges des höchsten Königs, dem Kinde vor die Seele zu rücken. Man beachte auch: „Initium sapientiae timor Domini".[1] Deshalb verschärfe und vertiefe man den hervorgerufenen Eindruck noch durch eine kurze, anschauliche Darstellung der letzten Dinge, etwa in Anlehnung an das Schicksal des Reichen und des armen Lazarus und unter Hinweis auf die vom Heilande selbst hervorgehobene Wahrheit, daß er gerade deshalb kommen will, um der Menschenseele zu einem frommen Leben und einer glorreichen Auferstehung zu verhelfen und sie vor dem Unglücke der Hölle zu bewahren. So leuchtet den Kindern gleich über dem Portale ihrer hl. Adventszeit der Zentralgedanke, der den ganzen Unterricht beherrschen und beseelen muß, in großen Zügen entgegen und dringt mächtig in ihr Herz. Sie treten mit Ehrfurcht und kindlicher Freude ein und beginnen mit regstem Interesse die wichtige Arbeit ihrer Vorbereitung. Die Herzen sind erschlossen, der Weg zu ihnen ist geöffnet, und nun kann die eigentliche Aufgabe des Unterrichtes, die Bildung des Verstandes und des Herzens beginnen.

Dieselbe zerlegt sich, wie schon angedeutet, in zwei Teile, einen *spezifisch erziehlichen und einen katechetischen*. Wenn auch der katechetische Teil den goldenen Untergrund abgeben muß für alle erziehlichen Belehrungen und Unterweisungen, so ist doch *der erziehliche Teil* an die Spitze zu stellen, weil hierauf beim Unterrichte das Hauptgewicht zu legen ist. In der ersten heil. Kommunion soll ja die Seele des Kindes sich aufs innigste mit dem göttlichen Kinderfreunde vereinigen. „Vereinigen lassen sich aber nur Dinge, welche einigermaßen gleichartig sind, während solche, die sich widersprechen, nicht vereinigt werden können. So kann man in der Natur Licht und Finsternis nicht vereinigen und ebenso nicht in der Seele Haß und Liebe, Wahrheit und Lüge. Demnach kann auch die Seele des Kindes sich nur dann mit Jesus vereinigen, wenn ein gewisser Grad von Ähnlichkeit mit Jesus vorhanden ist."[2] Eine gute Vorbereitung auf die hl. Kommunion besteht deshalb vor allem in der inneren sittlichen Verähnlichung mit den Gesinnungen Jesu. Der erziehliche Unterricht umfaßt daher die planmäßige Führung der Kinder zur Nachfolge Jesu. Man greife wieder zu dem Bilde des Einzuges des höchsten Königs, und die Kinder erschließen und verstehen es fast von selbst, daß der Herr ein Doppeltes von ihnen erwartet: Herzensreinigung und Herzens-

[1] Ps. 110, 10.

[2] Von Ketteler, Worte der Belehrung und Ermahnung. Mainz. 3. Aufl. S. 28 u. 29.

schmückung. Sie fühlen zugleich ein lebendiges Verlangen danach und sind dankbar, wenn man ihnen die nötigen Mittel und die erforderliche Anleitung dazu bietet. – Nächst dem Gebete ist das erste Mittel zur Herzensreinigung die öftere gute Beichte. Sie muß wo möglich monatlich, wenigstens alle sechs Wochen, abgelegt werden, soll sie eine nachhaltige Einwirkung auf das Seelenleben des Kindes ausüben. Das zweite Mittel ist die tägliche Gewissenserforschung beim Abendgebete. Man glaube nicht, daß diese für die Kinder zu schwer wäre. Man muß ihnen nur eine anziehende und klare Anleitung dazu geben – und man wird sehen, wie der größte Teil der Kinder sie gern vornimmt. Das dritte Mittel ist die Wachsamkeit. Kommunionkinder, in denen Wille und Gemüt geweckt sind, sündigen nicht so sehr aus verkehrtem Willen, als aus Unachtsamkeit. Dieser kindlichen Vergeßlichkeit muß darum entgegengewirkt werden. Man muß sie zu diesem Zwecke immer wieder, bald in dieser, bald in jener Form, stets aber in einer dem kindlichen Empfinden angemessenen Sprache zur Wachsamkeit anspornen, getreu dem Worte des Herrn: „Vigilate et orate“. Das besondere Ziel der Beichte, Gewissenserforschung und Wachsamkeit muß die Bekämpfung der Lieblingsfehler sein.

Die Herzensschmückung besteht in der Tugendübung. Andacht und Eifer im Gebete, Fleiß und Aufmerksamkeit beim Kommunionunterricht, Gehorsam, Wahrhaftigkeit, Friedfertigkeit, Abtötung und Keuschheit sind vor allem die Tugenden, zu deren eifriger Übung die Kinder durch öftere, warme und lebenswahre Belehrung und Ermunterung in lebendigem Anschlusse an den katechetischen Unterricht anzuleiten sind.

Von unschätzbarer Bedeutung für eine wirksame Anweisung sowohl über die Herzensbesserung als auch über die Herzensschmückung ist der psychologische Weg, d. h. die Ausnutzung der in den Kinderseelen vorhandenen guten Stimmungen und berechtigten Triebe.

Hat man in der eben angegebenen Weise zu Anfang des ganzen Kommunionunterrichtes Verstand, Wille und Gemüt der Kinder geweckt, so ist in ihnen das Verlangen rege nach einer guten Vorbereitung. Sie haben guten Willen, möchten gute Kommunionkinder sein, und nun zeige man ihnen freudig und frisch, klar und kurz in der Kindersprache, wie ein gutes Kommunionkind betet und lebt. Der Erfolg wird nicht fehlen.

Das Kind besitzt ferner ein lebhaftes Ehrgefühl. Es will nicht als schwach und feige gelten; es möchte stark sein. Darum führe man ihnen die wahre, die innere Stärke, die echte Seelengröße lebendig vor die Seele. Man schildere deshalb zunächst den inneren Zwiespalt, den inneren Kampf zwischen dem guten und verkehrten Kommunionkinde in ihnen, und zwar an der Hand der täglichen Vorkommnisse, einzelner Fehler oder Tugenden. Man wird überrascht sein von dem tiefen Verständnis der Kinder für die in den Worten des hl. Paulus ausgedrückte Wahrheit: „Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae“.[1] Dann mache man ihnen klar, wie sie schwach oder feige sind, wenn die böse Neigung über die edle, das verkehrte Kommunionkind über das gute den Sieg erringt, wie sie aber stark und seelengroß sich zeigen, wenn sie trotz der schlechten Neigung den Fehler meiden und trotz der Unlust die Tugend üben. Schließlich appelliere man

[1] Röm. 7, 23.

warm an ihren guten Willen durch eine praktische Nutzanwendung — und man wird eine durchschlagende Wirkung sehen.

In den Kindern ist sehr rege endlich der Nachahmungstrieb. Daher stelle man ihnen im Verlaufe des Unterrichtes oft die Tugenden des göttlichen Kindes, dem sie ja ähnlich werden sollen, den Mut und die Standhaftigkeit der hl. Märtyrer, anziehende Beispiele aus dem Leben der Heiligen oder frommer Kinder anschaulich vor Augen. Das entzündet immer von neuem freudigen Eifer zur Herzensreinigung und Tugendübung.

Was den katechetischen Unterricht, die Seele der ganzen Vorbereitungsarbeit des Priesters betrifft, so ist von besonderer Wichtigkeit die richtige Methode der Stoffverteilung und Stoffbehandlung. Bezüglich des Stoffes heißt es in der bischöflichen Instruktion für die Pfarrgeistlichkeit zum Dekret Quam singulari: „Es genügt, daß das Kind die zur Erlangung des ewigen Heiles absolut notwendigen Kenntnisse besitzt, und daß es ein solches Wissen vom allerheiligsten Altarssakramente hat, daß es auf Grund der Kenntnisse dieses Himmelsbrotes es nicht nur äußerlich, sondern auch mit verständiger Beurteilung vom gewöhnlichen Brote zu unterscheiden vermag."[1] Auch diese Worte wollen offenbar nur die unterste Grenze der religiösen Kenntnisse der Erstkommunikanten bezeichnen, jene Grenze, die bei allen Kindern ohne Ausnahme durch den Kommunionunterricht erreicht werden muß. Und es braucht wohl nicht hervorgehoben zu werden, daß angesichts der Würde des allerheiligsten Sakramentes bei Kindern aus dem vierten, fünften und sechsten Jahrgange unserer Volksschulen im allgemeinen das Ziel höher gesteckt werden muß, nicht an Umfang, aber an Vertiefung der Kenntnisse. Zunächst können schon bei Kindern des vierten Schuljahres sowohl wegen des schulplanmäßigen Religionsunterrichtes, als auch besonders wegen des vorausgegangenen Beichtunterrichtes die zur Erlangung des ewigen Heiles absolut notwendigen Kenntnisse als vorhanden vorausgesetzt werden. Nur insoweit sind sie wieder aufzunehmen und eingehend zu behandeln, als sie dazu dienen, den Kindern das ganze große Glück der ersten hl. Kommunion zu lebendigem, verständnisvollem Bewußtsein zu bringen. Von diesem Gesichtspunkte aus ist überhaupt der Stoff für den katechetischen Unterricht zu bemessen. Daher beschränkt man sich nicht auf die Lehre vom allerheiligsten Altarssakramente. Vielmehr sind zuerst alle jene Wahrheiten zu behandeln, die den Grund zum vollen Verständnisse jenes Glückes legen.

Das Glück der ersten hl. Kommunion verdankt das Kind nächst Gott seiner Kirche auf Grund seines Glaubens. Wie der Heiland bei der ersten Vorbereitung auf das allerheiligste Sakrament aufs nachdrucksvollste den Glauben betont,[2] so hat auch der katechetische Unterricht mit dem Begriffe und der Notwendigkeit des Glaubens zu beginnen.[3] Erweitert wird dieser Abschnitt nach Umständen durch eine kurze Darlegung der in dem Walten des heil. Geistes und der unsichtbaren Gegenwart Christi begründeten Unfehlbarkeit der Kirche und beschlossen durch die Einprägung der auf das Glück der ersten hl. Kommunion angewandten Nutzanwendung: „Freue dich und danke Gott öfters, daß du ein Kind der katholischen Kirche bist; denn es gibt keinen größeren Reichtum, keinen größeren Schatz, als den katholischen Glauben" (heil. Augustinus).

[1] Amtl. Kirchenblatt vom 31. Jan. 1911. St. 2. S. 27.
[2] Joh. 6.
[3] Es sind die Fragen 6–9 und 16–19 des Paderborner Katechismus.

Das Glück der ersten hl. Kommunion umfaßt ferner die reichste Fülle von Gnaden. Darum folgt die Lehre von der Gnade, am besten im Anschlusse an die Erzählung von der Bekehrung des hl. Paulus und an das Gleichnis vom verlorenen Sohne, weil aus ihnen sowohl der Begriff der Gnade, wie auch der Unterschied zwischen der wirklichen und der heiligmachenden Gnade besonders klar und anschaulich den Kindern abgeleitet werden kann.

Die heil. Kommunion ist der Empfang des erhabensten Sakramentes. Darum schließt sich als dritter Abschnitt die Katechese über die hl. Sakramente im allgemeinen an.

In der hl. Kommunion kommt Jesus. Sollen die Kinder hinlänglich verstehen, was das heißt, dann ist die Lehre von der Gottheit Christi unerläßlich. Damit ist der grundlegende Teil des katechetischen Unterrichtes erschöpft.

So hat man eine feste Unterlage gelegt, um nun die Kinder in das Hauptgeheimnis, in die Lehre vom allerheiligsten Altarssakramente einzuführen.

Man beginne aber nicht mit den Katechismusfragen, sondern mit der Biblischen Geschichte. Sie bietet den herrlichsten Stoff, um dem Unterrichte Klarheit und Frische, Leben und Weihe zu verleihen. Man schicke vorauf die Erzählung von der wunderbaren Brotvermehrung und biete den Kindern als Frucht daraus den einen Gedanken: Der Heiland kann uns Menschen wunderbar speisen. Dann schildere man ihnen die nächtliche Fahrt der Apostel über das sturmbewegte Meer und das Wandeln des Herrn im Morgengrauen über die hochgehenden Wogen. Das nimmt ihre ganze Aufmerksamkeit gefangen, und unvergeßlich senkt sich in ihr Herz der zweite Gedanke: Jesus kann den Menschen wunderbar gegenwärtig sein. Schließlich zeige man ihnen, wie die Apostel, überwältigt von all den Wundern, in tiefster Ehrfurcht vor dem Herrn niedersinken und anbetend rufen: „Wahrhaftig, Gottes Sohn bist du."[1] Durch diese Ereignisse hatte der Heiland die Apostel auf die Verheißung des allerheiligsten Altarssakramentes vorbereitet, durch sie kommen auch die Kinder in die rechte Stimmung zur lebendigen Auffassung der Rede des Herrn in der Synagoge zu Kapharnaum. Nun trage man ihnen zunächst diese wichtige Rede nach der Biblischen Geschichte im Zusammenhange vollständig vor. Dann exegisiere man sie mit warmer Hingabe in einer den Kindern verständlichen Sprache. Der Catechismus Romanus[2] stellt als erstes Erfordernis zur Vorbereitung der Gläubigen auf die hl. Kommunion hin: „Ut discernant mensam a mensa, hanc sacram ab aliis profanis, coelestem hunc panem a communi." Und in dem Dekrete Quam singulari vom 8. August 1910 heißt es: „Cognitio religionis, quae in puero requiritur, ut ipse ad primam communionem convenienter se praeparet, ea est, qua ipse fidei mysteria necessaria necessitate medii pro suo captu percipiat atque eucharisticum panem a communi et corporali distinguat." In diesen Worten ist nachdrücklich hervorgehoben, daß die Kinder vor allem den Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Brote und dem eucharistischen Himmelsbrote erkennen müssen. Dasselbe betont auch die schon mehrfach erwähnte Instruktion für die Pfarrgeistlichkeit. Nun wüßte ich aber nicht, wodurch den Kindern dieser Unterschied deutlicher und ergreifender beigebracht werden könnte, als

[1] Matth. 14, 33. [2] P. II. Cap. IV. qu. 55.

durch die unvergleichliche Verheißungsrede des Herrn in der Synagoge zu Kapharnaum. Der göttliche Lehrmeister paßt sich ganz dem Fassungsvermögen seiner Zuhörer an, steigt in ihre niedrige Gedankenwelt herab und sucht sie dann Schritt um Schritt, Stufe um Stufe emporzuheben zum Verständnis und zur gläubigen Annahme des Zielgedankens seines ganzen Vortrages, der in dem Satze gipfelt: „Das Brot, das ich euch geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt."[1] Die Juden kommen noch ganz erfüllt von dem Gedanken an gewöhnliches, vergängliches Brot, wie sie es am Abende vorher, wenn auch wunderbarer Weise, aus der Hand des Herrn erhalten haben. „Wahrlich, wahrlich, ihr suchet mich nicht, weil ihr Wunder gesehen, sondern weil ihr von dem Brote gegessen habt und satt geworden seid."[2] Von diesem Gedanken reißt er sie zunächst los mit den Worten: „Bemühet euch nicht um vergängliche Speise",[3] um dann ihre ganze Aufmerksamkeit auf eine andere, einzigartige Speise hinzulenken, eine Speise, die nicht vergänglich ist, wie das gewöhnliche Brot, auch nicht, wie dieses, das irdische Leben nährt, sondern „bleibt zum ewigen Leben". Der Menschensohn, er selbst, wird diese wahrhaft wunderbare Speise geben. Er vermag es, weil er Gottes Sohn ist. Das kann jeder ersehen aus dem ihm vom Vater aufgedrückten Siegel, gleichwie man den Brief des Königs an dem Siegel erkennt, mit dem die königliche Hand ihn bezeichnet hat. Jenes Siegel sind des Vaters Zeugnis und des Herrn Wunder, die er in der Kraft der vom Vater empfangenen göttlichen Natur wirkte. Unwillkürlich sagen sich die Juden, daß sie eine solche das gewöhnliche Brot an Wert und Wirkung weit überragende Speise nicht ohne ihr Zutun erlangen können. Darum die Frage: „Was sollen wir tun, daß wir die Werke Gottes wirken?[4] Jesus nennt ihnen das eine unerläßliche Werk: es ist der Glaube an ihn. „Das ist das Werk Gottes, daß ihr an den glaubt, den er gesandt hat."[5] Jesus verlangt von ihnen den Glauben, da fordern die Juden von ihm ein Zeichen. Auch ihre Väter haben einst von Moses ein Zeichen erhalten, daß er von Gott gesandt sei; deshalb haben sie ihm geglaubt. Dieses Zeichen war das Manna, das Brot vom Himmel. „Was für ein Zeichen, so fragen sie, tust du, damit wir es sehen und dir glauben? Unsere Väter haben das Manna in der Wüste gegessen, wie geschrieben steht: Brot vom Himmel hat er ihnen zu essen gegeben."[6] Auf die Frage nach dem Zeichen antwortet ihnen Jesus nicht; er hat es ihnen schon genannt: es ist das Siegel, womit der Vater ihn bezeichnet hat. Aber den Hinweis auf das Manna benutzt er, um ihnen den hohen Wert jener unvergänglichen Speise zum ewigen Leben noch lebendiger zum Bewußtsein zu bringen. Die Juden dachten stets mit Ehrfurcht und Begeisterung an das Manna. Sie hielten es hoch in Ehren. Es war eines ihrer kostbarsten Kleinodien. Es lag in ihrem größten Heiligtume, im Tempel, in der Bundeslade. Und nun sagt ihnen Jesus, daß ihnen der Vater durch ihn ein Brot gebe, das noch viel wunderbarer sei, als das Manna. Das Manna war ja nur eine vergängliche Speise zum irdischen Leben und darum kein eigentliches Brot vom Himmel. Das Brot aber, das Jesus geben will, ist eine unvergängliche Speise zum ewigen Leben. „Wahrlich, wahrlich, so spricht Jesus, ich sage euch, nicht Moses hat euch Brot vom

---

[1] Joh. 6, 52. [2] Joh. 6, 26. [3] Joh. 6, 27.
[4] Joh. 6, 28. [5] Joh. 6, 29. [6] Joh. 6, 30, 31.

Himmel gegeben, sondern mein Vater gibt euch das wahre Brot vom Himmel."[1] Jetzt brennt in ihrem Herzen ein mächtiges Verlangen nach dieser überaus wunderbaren Speise. Herr, so rufen sie, gib uns immerdar dieses Brot."[2] Diese Stimmung benutzt der Herr. Er geht einen Schritt weiter. Er nennt ihnen noch deutlicher die unvergängliche Speise zum ewigen Leben, fordert aber zugleich noch einmal gläubige Hingabe an ihn: „Ich bin das Brot des Lebens; wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubt, den wird nimmermehr dürsten."[3] Und dann tut er den letzten Schritt und sagt es ihnen ganz klar: „Das Brot, welches ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt."[4] Nun wissen es die Juden. Sie verstehen, was er geben will: sein Fleisch. Es erhebt sich ein wüster Widerspruch. Wirr rufen sie streitend durcheinander: „Wie kann uns dieser sein Fleisch zu essen geben?"[5] Jesus aber bewahrt eine majestätische Ruhe. Nicht einen Buchstaben ändert er an seinen Worten. Er nimmt das Wort Fleisch wieder auf, fügt das Wort Blut hinzu und wiederholt unter feierlicher Beteuerung in einer Reihe von herrlichen Aussprüchen immer wieder, daß sein Fleisch und Blut die wunderbare unvergängliche Speise für das ewige, das übernatürliche Leben der Seele sei. Ich frage: Kann man klarer und ergreifender, lebendiger und tiefer den unermeßlichen Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Brote und der ganz himmlischen Speise, die Jesus geben will, den Kindern ins Herz einprägen, als wenn man ihnen die Verheißungsrede des Herrn erklärend und anschaulich vor die Seele führt und sie die Gedankengänge des göttlichen Lehrmeisters im Geiste mit durchgehen läßt? Man darf aber nicht, wie es viele Exegeten tun, und wie es leider auch in unserer Biblischen Geschichte geschieht, die Rede in zwei verschiedene Teile auseinanderreißen. Dafür ist weder im Wortlaute der Rede ein Anhaltspunkt gegeben, noch entspricht es der Absicht und der unerreichbaren Lehrkunst des Heilandes.[6] Die Rede ist ein einheitliches Ganzes. Ziel- und Kernpunkt ist der Vers 52: „Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita." Was der Herr vorher sagt, ist eine stufenweise fortschreitende Vorbereitung dieses Satzes; was nachfolgt, ist eine feierliche Wiederholung, Erläuterung und Vertiefung desselben.

Nachdem man so den Kindern gezeigt hat, was Jesus geben will, wende man dies an auf ihre erste hl. Kommunion. Dann fühlen sie schon im voraus etwas von dem großen Glücke. Dann ist es auch ein Leichtes, zur Vertiefung des erzielten Eindruckes ihnen den gewaltigen Unterschied zum Bewußtsein zu bringen zwischen der protestantischen Auffassung, wonach der Herr nur gewöhnliches Brot den Seinen reicht, das seinen Leib bedeuten soll, und der katholischen Lehre, der zufolge den Gläubigen tatsächlich das gegeben wird, was Jesus den Menschen versprochen hat, nämlich die unvergängliche Speise seines hl. Fleisches und Blutes zum übernatürlichen Seelenleben. Hierauf geht man, wiederum ohne Katechismusfragen, in unmittelbarem Anschlusse an die Biblische Geschichte dazu über, den Kindern zu zeigen, wie Jesus sein den Menschen feierlich gegebenes Versprechen hält. Man beginnt am besten nach

[1] Joh. 6, 32. [2] Joh. 6, 34. [3] Joh. 6, 35.
[4] Joh. 6, 52. [5] Joh. 6, 53.
[6] Vgl. Belser, Das Evangelium des hl. Joh. Freib. 1905. S. 220 ff., insbesondere S. 229, 230.

kurzer Erwähnung des Paschamahles mit der Erzählung der Fußwaschung als der nächsten Seelenbereitung für den hochwichtigen Moment des eucharistischen Mahles. Das bringt die Kinder in eine weihevolle Stimmung. Und nun erzählt man ihnen mit den Worten der Biblischen Geschichte die Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes und leitet hieraus dann unter Zuhilfenahme der Verheißungsworte die Antworten auf die Fragen des Katechismus ab. Man lege Wert darauf, den Kindern besonders klarzumachen, daß es das untrügliche und allmächtige Wort Christi ist, wodurch sich die Verwandlung vollzieht. Man mache sie darauf aufmerksam, daß alle Wunder Christi Verwandlungen waren, die fast sämtlich durch ein Wort aus Jesu Munde vollbracht wurden. Jesus brauchte nur das Wort zu sprechen — und es geschah, was er sagte, wenn er es selbst zu Toten sprach. — Man gebe ihnen auch die Hauptgründe an, weshalb Jesus den Menschen seinen heiligen Leib nicht in wirklicher, sondern unter Brotsgestalt darreiche, damit wir nämlich ihn genießen und unseren Glauben betätigen können.

An die Katecheſe über das allerheiligste Altarssakrament im allgemeinen und über die Gegenwart Christi im besonderen schließt sich eine kurze Durchnahme des hl. Meßopfers und eine eingehende Behandlung der hl. Kommunion. Darauf wiederhole man die ganze Unterweisung über das allerheiligste Sakrament des Altares.

Mittlerweile rückt der Tag der ersten hl. Kommunion näher heran. Es sind bis dahin noch etwa 3 Wochen.

Jetzt beginnt die nähere Vorbereitung. Sie nimmt ihren Anfang mit der Anleitung zu einer guten Generalbeichte. Man sei dabei vor allem praktisch und erkläre den Kindern genau, wann und wie eine gebotene und eine bloß geratene Generalbeichte abzulegen sei. Die auf die Generalbeichte folgenden Tage sollen neben der Wiederholung der Lehre über die heilige Kommunion vor allem der Herzensbildung der Kinder gewidmet sein. Der Weiße Sonntag steht nahe vor der Tür. Er wirft schon seine Strahlen gleich der Morgenröte eines herrlichen Frühlingstages voraus. Die Kinder sind voll freudigster Erwartung. Ihnen gilt das Wort des hl. Paulus: „Gaudete in Domino semper; iterum dico gaudete.“[1] Man benutze und vertiefe diese Stimmung, ermunterte sie zur Übung einer neuntägigen Andacht behufs Erlangung einer würdigen und gnadenreichen Erstkommunion, halte mit ihnen in irgendeiner, dem kindlichen Gedankenkreise und Empfinden angemessenen Form geistliche Exerzitien und nehme mit ihnen möglichst genau alles durch, was für die ungestörte Sammlung und Andacht am Kommuniontage von Wichtigkeit ist. Man vergesse doch nicht, daß den Kindern am Tage der ersten heil. Kommunion alles völlig ungewohnt ist. Deshalb erkläre man ihnen die gemeinschaftlichen Lieder und lasse sie dieselben mehrere Male durchsingen, lese mit ihnen die gemeinschaftlichen Gebete durch und übe mit ihnen das Kommunizieren ein. Auch gebe man ihnen einige wenige, aber wichtige Kommunion-Vorsätze an die Hand und beschließe die nähere Vorbereitung mit der genauen Anweisung über das Verleben des ersten Kommuniontages und mit der freudigen Ermunterung, zum Danke für das unschätzbare Glück der ersten hl. Kommunion am Tage nach dem Weißen Sonntage sich rechtzeitig mit ihren Angehörigen beim Dankhochamte einzufinden.

[1] Phil. 4, 4.

3. Was den persönlichen Einfluß des Priesters betrifft, so kann ich mich kurz fassen. Er hängt vor allem von seinem Verhalten beim Unterrichte ab. Klares Anpassen des Unterrichtes an den kindlichen Gedankenkreis, ein warmes Herz, gehobener, freudiger Ton und liebevolle, individuelle Behandlung der Kinder sind die wichtigsten Bedingungen zur Erschließung ihrer Herzen für das, was man ihnen zu sagen hat.

4. Hinsichtlich des vierten Faktors unterlasse man es doch nicht, alle Eltern der Erstkommunikanten der Reihe nach in der Zeit der Vorbereitung zu besuchen und dabei, soweit es notwendig ist, in geeigneter Weise das Interesse für die Mithilfe in ihnen zu wecken. Auch eine Predigt über die Elternpflichten inbezug auf die Vorbereitung auf die erste hl. Kommunion ist unter Umständen sehr zu empfehlen. Wertvolle Dienste können auch die Lehrpersonen bei der Vorbereitung leisten.

Es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Vorbereitungs-Arbeit nicht in 6 Wochen zu bewältigen ist. Aber es stehen uns ja auch, entsprechend einer Verordnung der Kgl. Regierung zu Arnsberg vom 8. Februar 1876 über den evangelischen Konfirmandenunterricht,[1] 4 Monate lang wöchentlich 4 Stunden zur Verfügung. Man mache davon Gebrauch, selbstverständlich nach Vereinbarung und in Übereinstimmung mit der Schulleitung und Schulaufsicht, und beginne den Unterricht in der 1. Adventswoche.

Auch ist es klar, daß eine solche Vorbereitung viele Mühe vom Priester fordert und große Anforderungen an ihn stellt. Aber der freudige Eifer der Kinder, der Gedanke an ihr Glück am Weißen Sonntage, an die unermeßliche Bedeutung der ersten hl. Kommunion für das ganze spätere Leben, die Verehrung und Liebe zum guten göttlichen Hirten, dem er die Kinder zuführt und dessen Reich er in ihnen fördert und ausbaut, wird ihn alle Mühen vergessen lassen und sie umwandeln in eine Quelle reichster innerer Genugtuung und Freuden.

Das Laienelement in der Verfassung und Verwaltung der katholischen Kirche.

Von Univ.-Prof. Dr. Johann Haring, Graz.

In einer demokratischen Zeit, in der durch das allgemeine Wahlrecht breiten Schichten des Volkes die Anteilnahme an der staatlichen Regierung ermöglicht wird, taucht auch öfters auf kirchlichem Gebiete die Frage auf, ob es sich nicht empfehlen würde, dem Laienelement einen größeren Einfluß in kirchlichen Angelegenheiten zu gewähren.

Der Beantwortung dieser ebenso heiklen als schwierigen Frage sei folgende Abhandlung gewidmet.

Zur besseren Orientierung untersuchen wir zuerst, welche Stellung den Laien in der Grundverfassung der Kirche zukommt, hierauf welche Stellung

[1] Vgl. Sachse-Riemenschneider, Verordnungen betreffend das Schulwesen des Regierungsbezirks Arnsberg. 1902. 3. Auflage. S. 298 ff.

das Laienelement in der kirchlichen Verwaltung im Laufe der Geschichte tatsächlich eingenommen hat. Daraus wird sich von selbst der Maßstab für die Beurteilung moderner Probleme ergeben.

I. Das katholische Kirchenrecht unterscheidet einen Klerikal- und einen Laienstand. Zum Klerikalstand gehören alle jene, welche durch die Tonsur in denselben aufgenommen worden sind. Die übrigen Mitglieder der Kirche sind Laien.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, uns mit den neueren protestantischen Schriftstellern über die Verfassung der Urkirche auseinanderzusetzen.[1]

Unsere Frage lautet: Welche Stellung gebührt dem Laienstande nach der Lehre der katholischen Kirche in der Verfassung derselben?

Die katholische Kirche verweist uns auf Matthäus 16, 18 f. u. 28, 18 ff. An erster Stelle spricht Christus zu Petrus: Et ego dico tibi, quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalebunt adversus eam. Et tibi dabo claves regni coelorum. Et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. An der zweiten Stelle spricht Christus vor seiner Himmelfahrt zu seinen Aposteln: Data est mihi omnis potestas in coelo et in terra; euntes ergo, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti: docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis: et ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem saeculi. Damit hatte Christus den Aposteln in ihrer Gesamtheit und dem hl. Petrus insbesondere die Leitung der Kirche übertragen. Haben aber die Apostel und deren Nachfolger die ausschließliche Leitungsgewalt der Kirche erhalten, so ergibt sich daraus von selbst, daß die Laien der untergebene Teil sind, welcher zum verfassungsmäßigen Gehorsam verpflichtet ist, wenngleich den Laien wiederum der korrespondierende Anspruch auf entsprechende seelsorgliche Pflege, Führung und Leitung von seiten des Klerus zusteht.

Hiermit ist in den allgemeinsten Umrissen die Stellung des Laienelementes im kirchlichen Organismus gezeichnet. Zur näheren Erörterung der Frage ist es aber notwendig, auf die Bestandteile der Kirchengewalt mit Rücksicht auf das vorliegende Thema weiter einzugehen.

Bekanntlich unterscheidet man bei der Kirchengewalt eine Weihe-, Lehr- und Regierungsgewalt. Die Weihegewalt wird durch einen Weiheakt (Ordination) unwiderruflich übertragen; da die derart Ordinierten notwendigerweise Kleriker sind und die Weihegewalt nur durch die Ordination übertragen wird, so folgt daraus, daß die Laien keine Weihegewalt besitzen und nicht besitzen können.[2]

[1] Man vgl. z. B. Friedberg, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts 1909[6], 13 ff.; Harnack, Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten, Leipzig 1910, und die daselbst verzeichnete reiche Literatur. — Eine gute Widerlegung älterer und neuerer Einwürfe bietet v. Scherer, Art. Clerus im Kirchenlexikon III[2], 537 ff.

[2] Keine Ausnahme bedeutet die Gültigkeit der Laientaufe, sowie der kirchliche Lehrsatz, daß die Nupturienten selbst die Spender des Sakramentes der Ehe sind; denn zur Spendung der gültigen Taufe und zum Eheabschluß ist eben keine spirituelle Befugnis (Weihe) erfordert, wenngleich, was die Ehe anlangt, eine wesentliche Form (Anwesenheit des Pfarrers und zweier Zeugen) vorgeschrieben ist.

Anders steht es bei der Lehr- und Regierungsgewalt. Weist die Kirche auch prinzipiell beide Funktionen dem Klerus zu, so trägt sie doch kein Bedenken, bei Vorhandensein von Gründen, die Laien daran Anteil nehmen zu lassen, allerdings nicht absolut, sondern unter gewissen Beschränkungen. Freilich bietet uns die Geschichte manche Beispiele von weitgehender kirchlicher Betätigung des Laienelementes, die als Mißbrauch zu bezeichnen sind und von der Kirche nur sehr ungern und nur unter Protest geduldet wurden.

Diese geschichtlichen Tatsachen und die Stellungnahme der Kirche zu denselben wird um so klarer hervortreten, wenn wir einzelne Phasen des kirchlichen Lebens in dieser Hinsicht untersuchen.

a) Besetzung von Kirchenämtern. Die Kirche muß daran festhalten, daß die Übertragung einer Weihe- oder Jurisdiktionsgewalt nur vom berechtigten kirchlichen Funktionär ausgehen kann. Doch schließt diese Tatsache nicht aus, daß bei der Auswahl der zu bestellenden Person auch andere Faktoren, auch Laien, mitwirken. Es handelt sich nur darum, daß die Freiheit der kirchlichen Gewalt nicht ungebührlich und zum Nachteil der Sache eingeschränkt werde.

Schon in der apostolischen Zeit finden wir Anzeichen einer Anteilnahme des Volkes bei Besetzung von Kirchenämtern. Als es sich darum handelte, für den Verräter Judas im Apostelkollegium einen Ersatz zu schaffen, da stellten nach dem Berichte der Hl. Schrift[1] die Gläubigen zwei Männer vor: Joseph, genannt Barsabas, mit dem Beinamen des Gerechten und Matthias. Die Hl. Schrift[2] berichtet aber auch, daß die Apostel auf kurzem Wege Bischöfe in den neugegründeten Gemeinden einsetzten.

In den folgenden Jahrhunderten wurden die Bischöfe vom Klerus und Volk unter Anteilnahme der Nachbarbischöfe, und nach Ausbildung des Metropolitanverbandes unter Intervention des Metropoliten gewählt und von letzterem geweiht.

Die Anteilnahme des Volkes an der Wahl — und diese interessiert uns hier besonders — mag in den einzelnen Provinzen verschieden gewesen sein.[3] Jedenfalls hatte sie die Bedeutung, daß das Volk über Sitten und Verhalten des Kandidaten ein Zeugnis ablegte.[4] Zur Wahrung des kirchlichen Interesses verlangen aber bereits die ältesten Synoden die Anwesenheit von Bischöfen bei der Wahlhandlung.[5]

Die anwesenden Bischöfe bezw. der Metropolit mit den Suffraganen prüften die Wahl, woraufhin eventuell die Bestätigung durch den Metropoliten erfolgte, oder Metropolit und Bischöfe machten dem Klerus einen Vorschlag (Dreiervorschlag) oder umgekehrt Klerus und Volk den Bischöfen.[6]

---

[1] Apostelg. 1, 23.

[2] 1. Tim. 1, 3; Tit. 1, 5.

[3] Vgl. Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte 1⁴, 433 f.

[4] Cyprian., Epist. 67, cap. 5 (ed. Hartel, 739): episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniusque actum de eius conversatione perspexit. Vgl. auch Constit. Apost., lib. 8, cap. 4.

[5] Arles 314, can. 20; Nicäa 325, can. 4; Antiochien 341, can. 15 f. (Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchl. Konzilien, 1896, 29, 38, 47).

[6] Funk, Die Bischofswahl im christl. Altertum und im Anfang des Mittelalters (Kirchengeschichtl. Abhandlungen I, 28 ff.). Hergenröther-Kirsch a. a. O. 433.

Auch Wahlen per acclamationem kamen vor (Ambrosius in Mailand,[1] Synesius von Ptolemais[2]).

Mit der Ausdehnung der Gemeinde und dem nun leicht einsetzenden Parteiwesen[3] führte die Beteiligung der Gesamtgemeinde an der Wahl zu Unzukömmlichkeiten, daher die Einschränkung auf die Nobiles et Optimates.[4] Konsequent führte dies zur Einflußnahme auf die Wahl von seiten der oströmischen Kaiser.[5]

Bei der hervorragenden Stellung, welche die Bischöfe in den germanischen Reichen einnahmen, ist es begreiflich, daß die weltlichen Fürsten auf die Besetzung der Bischofsstühle Einfluß zu nehmen suchten. Sollte unter den merovingischen Königen niemand ohne Zustimmung des Königs in den Klerus aufgenommen werden,[6] so kam es in dieser Periode nur zu oft zu einer förmlichen Einsetzung der Bischöfe durch die Könige.[7] Nicht viel besser stand es unter den karolingischen Königen.[8]

Unter den späteren deutschen Königen bildete die königliche Ernennung der Bischöfe die Regel. Die Belehnung der ernannten Bischöfe mit den Reichslehen durch Übergabe des Bischofsstabes (seit Otto I.) und des Bischofsringes (seit Heinrich III.) ließ auch äußerlich das Bischofsamt als eine weltliche Stellung erscheinen. So war der Investiturstreit unvermeidlich. Die Beendigung desselben im Wormser Konkordat 1222 enthält ein Kompromiß, worin einer Laiengewalt, dem deutschen Könige, gewisse Rechte bei Besetzung der Bistümer eingeräumt werden.[9]

Am Ausgange des Mittelalters aber erlangten die Landesherren vielfach das Nominationsrecht für die Bischofstühle ihrer Territorien. Es erhielt sich dieses landesfürstliche Nominationsrecht in Österreich, Bayern, Elsaß-Lothringen, Spanien, Portugal und den katholischen Staaten Mittel- und Südamerikas.[10]

Auch in anderen Ländern wahrt sich die Regierung einen Einfluß auf die Besetzung von Bistümern. Es sei hier nur an die Forderung erinnert, daß nicht personae minus gratae gewählt bezw. bestellt werden sollen. Ferner sei der sogenannte irische Wahlmodus (in Hannover und in der oberrheinischen Kirchenprovinz) erwähnt, wonach vor der Wahl eine Kandidaten-

---

[1] Paulinus, Vita S. Ambrosii n. 6 (Migne, Patr. lat., 14, 30 f.).

[2] Synesius, Epist. 105 (Migne, Patr. gr., 66, 1482 f.).

[3] Vgl. Gregor. Naz. Oratio 43, n. 28. 37 (Migne, Patr. gr., 36, 530 f., 546 f.); Leo Magnus, Epist. 12, c. 5 (Migne, Patr. lat., 54, 654).

[4] Syn. Laodicea (zwischen 341 und 381) can. 13 (Lauchert a. a. O. 73).

[5] Vgl. Novell. 123, cap. 1.

[6] Conc. Aurel. I, 511, c. 4 (Bruns, Canones II, 161): Nullus saecularium ad clericatus officium praesumatur nisi cum regis iussione.

[7] Form. Marculfi, 1, 5 (Walter, Fontes, 3).

[8] S. Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte II⁴, 305.

[9] Ego Henricus . . . dimitto . . . omnem investituram per annulum et baculum et concedo in omnibus ecclesiis, quae in regno vel imperio meo sunt, fieri electionem et liberam consecrationem. — Ego Callixtus . . . Henrico . . . concedo electiones Episcoporum et Abbatum Teutonici regni, quae ad regnum pertinent, in praesentia Tua fieri, absque simonia et aliqua violentia, ut siqua inter partes discordia emerserit, Metropolitani et Provincialium consilio vel iudicio, saniori parti assensum et auxilium praebeas. Electus autem Regalia per sceptrum a Te recipiat, exceptis omnibus, quae ad Romanam ecclesiam pertinere noscuntur, et quae ex his iure Tibi debet, faciat. Ex aliis vero partibus Imperii consecratus infra sex menses Regalia per sceptrum a Te recipiat (Nussi, Conventiones, Mogunt. 1870, 1 f.).

[10] Sägmüller, Kirchenrecht², 295.

liste der Regierung vorzulegen ist und ihr derart Gelegenheit geboten wird, Streichungen vorzunehmen.[1]

Selbst jener Bischofsstuhl, mit welchem nach göttlicher Anordnung der Primat über die Gesamtkirche verbunden ist, der Apostolische Stuhl in Rom, konnte in seiner Besetzung von der Laieningerenz sich nicht fernehalten.[2]

Fand in den ersten Zeiten, wie anderswo so auch in Rom die Wahl durch Klerus und Volk statt, so machten bald die christlichen Kaiser des Römerreiches und die denselben folgenden germanischen Fürsten Odoaker, Theodorich d. Gr. und die späteren Könige der Ostgoten ihren Einfluß geltend. Nach dem Untergange des Ostgotenreiches beanspruchten die oströmischen Kaiser bezw. deren Stellvertreter, der Exarch von Ravenna, ein Bestätigungsrecht. Mit dem Sinken des oströmischen Reiches in Italien kam zwar diese staatliche Einflußnahme in Wegfall; um so mehr suchten aber die römischen Adelsparteien auf die Besetzung des päpstlichen Stuhles Einfluß zu gewinnen. Dies gab wiederum den deutschen Kaisern Veranlassung, sich in die Papstwahl einzumischen. So mußten im Jahre 824 die Römer dem Kaiser Lothar eidlich versprechen, daß der gewählte Papst erst zum Bischof konsekriert werde, wenn er in Gegenwart des kaiserlichen Gesandten den Treueid geschworen. Noch weiter ging Otto I. Ja unter Heinrich III. kam es zu einer förmlichen Einsetzung des Papstes durch den Kaiser. Dieser Zustand konnte bei minder kirchlich gesinnten Kaisern für die Kirche höchst gefährlich werden. Daher reservierte Nikolaus II. auf der Ostersynode 1059 die Papstwahl den Kardinälen.[3] Freilich war hiermit tatsächlich der Laieneinfluß bei der Papstwahl noch nicht vollständig beseitigt, wie die Geschichte bezeugt.

Seit dem 16. Jahrhundert macht sich jener staatliche Einfluß bei der Papstwahl geltend, den man mit dem Namen Exklusive zu bezeichnen pflegt.[4] Zwar weist Pius X. in der Konstitution Commissum nobis vom 20. Jan. 1904 energisch jede laikale Einmischung in die Papstwahl zurück und verbietet unter Strafe der Exkommunikation den Kardinälen und Konklavisten, ein Veto oder eine Exklusive auch nur in der Form eines Wunsches vorzubringen.[5] Ob aber für alle Zukunft die Einmengung der Staatsgewalt beseitigt ist, wird die Geschichte lehren. Es handelt sich hier um Imponderabilien.

Wie bei der Besetzung der höheren Kirchenämter, so machte sich auch bei Verleihung von niederen Benefizien der Laieneinfluß geltend. Die Grundherren, welche auf ihren Gütern für ihre Untergebenen Kirchen bauten und mit dem Notwendigsten ausstatteten, betrachteten diese Kirchen als Eigenkirchen, an welchen sie nach Gutdünken Seelsorgspriester anstellten. Die Beendigung des großen Investiturstreites führte auch zur Schlichtung des Investiturstreites im kleinen. Den Grundherren werden als Patronen das Präsentationsrecht und einige Ehrenrechte gewährt. Daß das Präsentationsrecht der Patrone eine bedeutende Beschränkung des bischöflichen Verleihungs-

[1] Sägmüller a. a. O. — Für die Verhältnisse im Deutschen Reiche vgl. nunmehr die zusammenfassende Arbeit Stutz', Der neueste Stand des deutschen Bischofswahlrechtes, Stuttgart 1909.

[2] Vgl. Sägmüller a. a. O. 354 ff.

[3] Die reiche Literatur über dieses Wahldekret s. bei Hergenröther-Kirsch a. a. O. II, 342 f.

[4] Die Literatur ist verzeichnet bei Sägmüller a. a. O. 364.

[5] Archiv für kath. Kirchenrecht 89, 1909, 492 ff.

rechtes darstellt, lehrt Geschichte und Erfahrung. Aber nicht bloß einzelne Grundherren, sondern auch ländliche und städtische Gemeinden erlangten bei Besetzung kirchlicher Benefizien eine Ingerenz. Wurden die Gemeindeangelegenheiten im Rate der stimmberechtigten Bürger erörtert, so ergab es sich von selbst, die Pfarrbesetzungsangelegenheit in gleicher Weise zu behandeln. So kann man mancherorts tatsächlich von einer Pfarrerwahl sprechen. Doch hat diese Wahl nur die Bedeutung einer Präsentation und bedarf daher der Bestätigung des eigentlichen Verleihers, des Bischofes. Derartige Pfarrerswahlen haben sich in Ungarn und auch in einigen deutschen und oberitalischen Städten bis in die Gegenwart erhalten.[1] Bedeutet das Wahlrecht in der geschilderten Form nur einen gewissen Ausnahmezustand, so wird die Ausübung desselben bei veränderter Organisation der Gemeinden heutzutage noch bedeutend erschwert. Wer soll das Wahlrecht ausüben? Die Familienoberhäupter, alle großjährigen Männer, etwa auch die Frauen?[2] Zudem stellt sich bei dem geschwundenen kirchlichen Bewußtsein nur zu leicht eine unwürdige Agitation ein. Wird die Gemeinde, falls der Bischof die Bestätigung des Gewählten verweigert, hinlänglich kirchlichen Sinn besitzen, die Zurückweisung hinzunehmen? Das sind Gefahren, welche den kirchlichen Gesetzgeber abhalten werden, allgemein diesen Besetzungsmodus einzuführen. Ein guter Gesetzgeber erläßt nicht Gesetze, die verfassungsmäßig gerade noch möglich sind, sondern nur solche, welche sich voraussichtlich bewähren werden.

Vollständig im Widerspruch mit den kirchlichen Satzungen stehen jene staatlichen Gesetze, welche die Bestellung (und etwa auch Absetzung) des Seelsorgers den Kirchengemeinden zuweisen, wie dies in einzelnen Schweizerkantonen der Fall ist. Hier kann die kirchliche Ordnung notdürftig nur dadurch aufrecht erhalten werden, daß die Wahl aus einer kirchlich genehmigten Kandidatenliste erfolgt oder den kirchlich als unfähig erklärten Kandidaten unter kirchlicher Strafe die Annahme der Wahl untersagt wird.[3]

b) Auch in der Verwaltung des Gotteshausvermögens machte sich schon im Mittelalter eine weitgehende Einflußnahme des Laienelementes geltend. Betrachtete der Grundherr die Kirche als sein Eigentum (Eigenkirche), so verwaltete er natürlich auch das hierzu gehörige Vermögen. Aber auch in späterer Zeit, als die Eigenkirchentheorie überwunden war, verwalteten Personen, welche vom Grundherrn oder von der Gemeinde bestellt worden waren, das Kirchenvermögen und legten alljährlich ihren Auftraggebern in Gegenwart des Pfarrers Rechnung.[4] In gemäßigter Form erhielt sich partikularrechtlich die Mitwirkung der Laien bei Verwaltung des Gotteshausvermögens bis in die Gegenwart. So stehen dem Pfarrer Vertreter der Gemeinde: Kirchenpröpste, Kirchenkämmerer, oder welchen Namen sie immer führen, bei Verwaltung des Gotteshausvermögens zur Seite. Es haften dieselben zugleich mit dem Pfarrer für die gewissenhafte Verwaltung und sind

[1] Hinschius, Kirchenrecht II, 637 f.; Vering, Kirchenrecht[3], 179 f., 189 f.; Künstle, Die deutsche Pfarrei 1905, 66 ff.; Timon, Archiv für kath. Kirchenrecht 61, 1889, 369 ff.; 62, 3 ff.

[2] Evangelische Frauenbündnisse verlangen bereits das kirchliche Wahlrecht. Vgl. Hunzinger, Die religiöse Krisis der Gegenwart, Leipzig 1910, 73 f.

[3] Die Verurteilung dieser Besetzungsform durch Pius IX. 21. Nov. 1873 Archiv für kath. Kirchenrecht 31, 1874, 186 ff. und Dekret der C. C., 24. Mai 1874, a. a. O. 32, 1874, 246 ff.

[4] Künstle, Die deutsche Pfarrei im Mittelalter, 75 ff.

verpflichtet, etwaige Gebrechen dem Bischöfe zur Anzeige zu bringen. Desgleichen hat auch der Patron ein Aufsichtsrecht über die kirchliche Vermögensverwaltung.[1] — Staatliche Gesetze gehen meist weit über die kirchlichen Zugeständnisse hinaus. Soweit als möglich toleriert die Kirche diese Gesetze.[2]

c) Teilnahme der Laien an Synoden. Steht auch die Leitung der Kirche dem Papste und den Bischöfen zu, so sind doch die Laien nicht vollends von der Synode ausgeschlossen. Es soll gar nicht darauf hingewiesen werden, daß bis in die neuere Zeit die weltlichen Fürsten ihre oratores auf den allgemeinen Konzilien hatten; denn denselben kam kein Stimmrecht zu, sie hatten lediglich die Wünsche ihrer Auftraggeber vorzubringen. Wohl aber können Laien selbst nach geltendem Rechte mit beratender Stimme zu den allgemeinen Synoden zugelassen werden.[3] Noch häufiger war die Beteiligung von Laien an Partikularsynoden. Es sei zunächst auf die sog. concilia mixta in Spanien und im Frankenreiche hingewiesen, wenn auch vielleicht das Bestreben vorhanden war, staatliche und kirchliche Belange auseinanderzuhalten.[4]

Besonders waren es spanische Synoden, an denen nach dem Zeugnisse der Geschichte auch Laien teilnahmen.[5] Auch für das geltende Recht ist die Zuziehung von Laien zu Provinzial- und Diözesansynoden zulässig. Nur soll den Laien hierbei lediglich eine beratende Stimme eingeräumt werden. Ferner sollen die Metropoliten, bezw. die Bischöfe nur aus wichtigen Gründen derartige Einladungen erlassen, damit nicht im Laufe der Zeit die Teilnahme der Laien als ein Recht beansprucht werde.[6]

d) Im kirchlichen Gerichtswesen gilt allerdings der Grundsatz, daß nur Kleriker als Richter fungieren dürfen. Doch wurden noch in neuerer Zeit Laienjuristen als Offizialatsräte und Assessoren angestellt.

---

[1] In Böhmen verwalten die Patrone tatsächlich das Kirchenvermögen. Vgl. Haring, Kirchenrecht, 679. In Nordamerika entwickelte sich in der kirchlichen Vermögensverwaltung ein förmliches Laienregiment, welches die ernstesten Streitigkeiten heraufbeschwor. Vgl. Kirchenlexikon IX², 473 f. Baumgarten, Verfassung und Organisation der Kirche, München 1906, 86 f.

[2] Hinsichtlich der diesbezüglichen österr. Gesetze sagt die Salzburger Provinzialsynode 1906 „quas Ecclesia non approbat, practice vero tolerat". Acta et constitutiones Conc. Prov. Salisb., 1910, 283. Eine übersichtliche Zusammenstellung der einzelnen staatlichen Bestimmungen bei Friedberg, Kirchenrecht⁶, 612 ff. Mehr oder minder liegt all diesen Gesetzen der Begriff der Kirchengemeinde d. i. die mit juristischer Persönlichkeit ausgestattete Gesamtheit der Pfarrangehörigen zugrunde. Da das kanonische Recht die hierarchischen Vorstände zur Verwaltung des Kirchenvermögens beruft, und überhaupt eine Pfarrgemeinde mit Korporationsrechten nicht kennt, so ist hierdurch Anlaß zu Konflikten gegeben. Das preußische Gesetz vom 20. Juni 1875 über „die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden" wurde schließlich kirchlicherseits toleriert (Archiv für kath. Kirchenrecht 87, 1907, 419). Die französischen Kultvereine wurden von Pius X., Gravissimo officii 10. Aug. 1906 (Acta S. Sedis XXXLX, 385 ff.) abgelehnt. Über den bayrischen Gesetzentwurf bezüglich einer Kirchengemeindeordnung entstand selbst unter kirchlichen Vertretern eine heftige Kontroverse (Archiv 87, 1907, 666).

[3] v. Scherer, Kirchenrecht I, 664.

[4] v. Scherer a. a. O. I, 677.

[5] Syn. Tarragona 516, cap. 13: aliquos de filiis ecclesiae saecularibus secum adducere debeant; Syn. 4. Toledo, 633, cap. 4: ingrediantur laici, qui electione concilii interesse meruerint (Bruns, Canones II, 18; I, 222).

[6] Benedikt XIV, Synod. Dioecesana, l. 3, c. 9, n. 4 ff.

e) Bei Ausübung des kirchlichen Lehramtes ist eine Verwendung des Laienstandes möglich. Zwar wird nicht leicht Laien die Ausübung des Predigtamtes gestattet werden, wohl aber die Ausübung des Lehramtes im niederen religiösen, besonders im katechetischen Unterricht.[1] Für Mittel- und Hochschulen (Theologische Fakultäten) wird Laien nach heutiger Praxis wohl kaum die missio canonica für Erteilung religiösen Unterrichtes gegeben werden.

II. Soviel zur geschichtlichen und rein rechtlichen Frage über die Stellung des Laienelementes in der katholischen Kirche.

In neuerer Zeit wurde von verschiedenen Seiten auf eine intensivere Heranziehung des Laienelementes hingewiesen. Es hängt dies teilweise mit dem demokratischen Zug der Zeit überhaupt und den demokratischen Institutionen anderer Konfessionen zusammen.

Der Parlamentarismus und die durch denselben ermöglichte Mitwirkung an der Gesetzgebung des Staates, die Autonomie der politischen Gemeinden läßt auch in manchen Kirchenmitgliedern den Wunsch nach Anteilnahme an der kirchlichen Regierung rege werden. Dazu kommen die demokratischen Einrichtungen anderer Konfessionen.

Die Protestanten sind nach manchen Schwankungen tatsächlich zu einer Gemeindeverfassung gelangt. Alle protestantischen Kirchengemeinden haben ein durch Wahl eingesetztes Presbyterium, manche auch noch einen weiteren Ausschuß, Kirchenausschuß. Manche Angelegenheiten sind der Gemeindeversammlung d. i. der Gesamtheit der aktiv berechtigten Gemeindemitglieder zugewiesen.[2]

Die griechisch-orientalische Kirche stimmt in der Auffassung der Stellung des Laienelementes in der Kirche im allgemeinen mit der römisch-katholischen Kirche überein. Nur macht sich in neuerer Zeit ein starkes Vordringen der Laien daselbst bemerkbar, welches Einrichtungen geschaffen hat, die mit der protestantischen Gemeindeverfassung Ähnlichkeit haben. So besteht in der Karlowitzer Metropole ein Nationalkirchenkongreß, dem außer dem Metropoliten und den Exarchialbischöfen 75 gewählte Abgeordnete (25 geistlichen und 50 weltlichen Standes) angehören. Die Hermannstädter Metropole hat einen Nationalkongreß (Metropolit, Bischöfe und 90 Abgeordnete, darunter 30 geistliche und 60 weltliche). Der bulgarische Exarchalrat besteht aus dem Exarchen und sechs weltlichen Mitgliedern.[3]

Bei dieser Sachlage ist es erklärlich, daß gerade in Ungarn immer und immer wiederum die Bestrebungen auftauchen, eine sog. katholische Autonomie zu schaffen. Dieselbe soll eine Vertretung, bestehend aus Bischöfen und geistlichen und weltlichen Abgeordneten, darstellen, welche die Aufgabe hätte, die kirchlichen Interessen gegenüber den Staatsbehörden und den anderen Kon-

---

[1] In Ländern, in denen der Religionsunterricht nicht in der Volksschule erteilt wird, greifen meist Laienorganisationen unterstützend ein. In Österreich muß der Leiter einer Volksschule befähigt sein, beim Religionsunterricht für die Kinder seiner Konfession mitzuwirken. Ges. 2. Mai 1883. (Haring, Kirchenrecht, 312.)

[2] Vgl. Friedberg, Kirchenrecht[6], 244 f. Der Wirkungskreis ist ungemein verschieden. Man vgl. nur die zusammenfassende Darstellung über Besetzung der Pfarrstellen, ebd., 397 f.

[3] Vgl. Milasch, Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche, Mostar 1905, 348 ff.

fessionen zu vertreten und dem apostolischen Könige bei Ausübung des Ernennungsrechtes Vorschläge zu machen.[1]

Aber auch in anderen Ländern wurde in neuerer Zeit wiederholt das Verlangen nach intensiverer Heranziehung des Laienelementes gestellt.

Wenn wir Umschau halten, so finden wir, daß tatsächlich in den kirchlichen Bewegungen der neueren Zeit Laien eine hervorragende Rolle gespielt haben. Es sei nur an einen großen O'Conell, Görres, Windthorst und Lueger erinnert. Großes leisten auch die Pioniere der christlichen Presse. Wohin das Wort des Predigers nicht dringt, dringt das Schwert der christlichen Presse. Die Schaffung des Parlamentarismus stellt neue Aufgaben an das Laienapostolat. Betrachtet der Staat es als seine Aufgabe, die äußeren Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche zu regeln, wobei er noch selbständig den Umfang der äußeren Rechtsverhältnisse bestimmt, so sind kirchenpolitische Gesetzesvorlagen unvermeidlich. Hier bedarf es wieder verständiger Laien, welche die Gerechtsame der Kirche vertreten. Denn kaum wird der Klerus selbst auf eine ausreichend starke Vertretung im Parlamente rechnen können.

Die neuere Zeit hat ferner eine große Entwicklung des Vereinswesens gezeitigt. Wer auf die Massen wirken will, muß sich dieser Organisationen bedienen. Hier bedarf die Kirche wiederum williger und fähiger Laien.

Soll also eine intensivere Heranziehung des Laienelementes in der kirchlichen Verwaltung stattfinden?

Unter Hinweis auf die Geschichte verlangte man in neuerer Zeit wiederholt eine Einflußnahme der Parochianen bei Besetzung der Seelsorgstellen. Wie oben bereits ausgeführt, wäre ein solches Zugeständnis an sich theoretisch möglich, dürfte sich aber in Hinsicht auf die vielen Unzukömmlichkeiten kaum empfehlen. Dann wäre zu bedenken, daß auch die modernen Staatsverfassungen dem Wahlrechte bei Bestellung von Beamten eine relativ geringe Einflußnahme gestatten.[2] Bei Verwaltung des Kirchenvermögens hat ohnedies die partikulare Kirchengesetzgebung dem Laienelement eine entsprechende Anteilnahme bereits gewährt. Die Frage, ob auf Synoden Laien als Berater herangezogen werden sollen, entbehrt bei der Seltenheit der Synoden der praktischen Bedeutung. Die Übung, in schwierigen Rechtsfragen das Gutachten gewiegter Laienjuristen einzuholen, besteht auch heutzutage noch. Es bliebe also nur noch die Frage, ob nicht auf anderen kirchlichen Gebieten die Mitarbeit der Laienwelt anzustreben wäre.

Neuestens macht Swoboda[3] auf die Mitarbeit der Laien in der Seelsorge aufmerksam. Katholische Vereine, sowohl von Männern als auch von Frauen, sollen sich in den freiwilligen Dienst der Seelsorge stellen. Es genügt hier einige Namen zu nennen: Bahnhofsmission, St. Regiskonferenz, Vinzentiusverein. Aber auch einzelne Persönlichkeiten solle der Seelsorger für die Mitarbeit zu gewinnen suchen: Lehrer, Ärzte, Krankenpfleger und Krankenpflegerinnen. Besonders tritt Swoboda[4] auch dafür ein, daß Laienlehrer

[1] Eine eingehende Geschichte der ungar. Autonomiebestrebungen liefert Günther, Archiv für kath. Kirchenrecht 80, 1900, 733–762 mit Fortsetzungen in den nächsten zwei Jahrgängen.

[2] Die Richterstellen, die einflußreichsten Verwaltungsstellen, werden nicht durch Wahl besetzt!

[3] Großstadtseelsorge 1911², bes. S. 312 ff. Vgl. ferner Wetzel, Das Laienapostolat, Wetzel, Das Vereinsleben.

[4] a. a. O. 316 f.

namentlich in den Großstädten beim Religionsunterricht an den Elementarschulen verwendet werden. Freilich müßte Gewähr dafür geboten sein, daß das Lehramt im kirchlichen Sinne ausgeübt wird.

Soll aber mit diesem Laienapostolat etwas erreicht werden, so ist, sofern es sich um kirchliche Angelegenheiten handelt, ein lebendiger Anschluß an die kirchliche Organisation geboten. Es ist dies eigentlich selbstverständlich; denn jedes Reich, das in sich uneins ist, wird zugrundegehen.

Wird dies festgehalten, so schwinden auch die Gefahren des Laizismus, von denen man heutzutage öfters spricht. Ja, Pius X. hat in seinem Rundschreiben Pascendi den Laizismus abgewiesen, aber nur jenen, nach welchem, wie es dort heißt, katholische Laien ohne solide philosophische und theologische Vorbildung sich höchst unbescheiden zu Kirchenreformern aufwerfen, jene Lehre, welche die Laien innerhalb der Kirche zu einem Faktor des dogmatischen Fortschrittes macht.[1] Diesem Laizismus soll selbstverständlich nicht das Wort geredet werden.

Was wäre also das Ergebnis unserer Untersuchung?

Wir haben gesehen, daß geschichtlich die Laien in verschiedener Weise an der Verwaltung der Kirche Anteil genommen haben. Mehrfach ist diese Beteiligung auch gesetzlich statuiert. Gegenwärtig bedarf es weniger der gesetzlichen Regelung dieser Frage als vielmehr der Heranbildung eines Freiwilligendienstes. Aus freiem Antrieb und aus Liebe zur guten Sache geleistet, werden diese Dienste um so edler und uneigennütziger sein. Sie werden auch dazu beitragen, das Band zwischen Klerus und Volk fester zu schlingen.

Der katholische Geistliche und die Genossenschaftssparkassen nach dem Dekret de vetita clericis temporali administratione.

Von Dr. Viktor Thielemann, Professor der Theologie, Fulda.

Das Dekret befaßt sich unter Hinweis auf die Bestimmungen des Konzils von Trient Sessio XXII cap. I de saecularibus negotiis fugiendis mit der Beteiligung des Klerus an allen jenen Veranstaltungen, insbesondere an Geldinstituten und Kreditanstalten, welche der wirtschaftlichen Förderung und sozialen Hebung hilfsbedürftiger Volksklassen zu dienen bestimmt sind. Eine Beteiligung von Geistlichen an Kreditanstalten, welche, wenn sie auch sozial-wirtschaftlichen Bedürfnissen entgegenkommen, doch hauptsächlich rein privatwirtschaftlichen und geschäftlichen Interessen ihren Ursprung verdanken, war schon immer verboten. Eine Beteiligung des Klerus an solchen Anstalten wäre auch weder mit der Würde noch mit den Aufgaben desselben in Einklang zu bringen.

Anders ist die Beschäftigung des Klerus in solchen Veranstaltungen zu werten, die weniger das geschäftliche Interesse als vielmehr eine gegenseitige Unterstützung im Auge haben. Aber auch hier lauern Gefahren. Vorliegendes Dekret erkennt deshalb ausdrücklich den hohen Wert solcher Geldinstitute an,

[1] Vgl. Michelitsch, Der neue Syllabus, Graz 1908, 202, 226.

und empfiehlt dem Klerus eindringlichst, durch Rat und Tat dieselben zu fördern. Dagegen verbietet es die Übernahme jener Ämter, welche „die Sorgen, Verpflichtungen und eigentümlichen Gefahren der Verwaltung in sich bergen". Als solche werden dann ausdrücklich bezeichnet die „officia praesidis, moderatoris, a secretis, arcarii, horumque similium". Ämter dieser Art darf deshalb der Geistliche in Zukunft nicht mehr oder doch nur ausnahmsweise mit ausdrücklicher Genehmigung des Apostolischen Stuhles übernehmen. Jene Geistliche, welche zurzeit jene Ämter verwalten, sind gehalten, sie innerhalb 4 Monaten nach Erlaß des Dekretes niederzulegen (bis zum 18. März 1911).

Diese Bestimmungen sind von einschneidender Bedeutung für die soziale Betätigung des Klerus. Umsomehr ist es notwendig, die praktische Tragweite derselben zu untersuchen und festzustellen. Zunächst, welche Veranstaltungen werden durch das Dekret getroffen? Nach dem Wortlaute des Dekrets nur die Kreditanstalten und Sparkassen, die der wirtschaftlichen Hebung des Volkes dienen. Es werden deshalb nicht berührt die Unterstützungsvereine der Geistlichen, welche diese mit Zustimmung der zuständigen Diözesanbehörden zur Unterstützung in Krankheit, Unfall, Alter und Invalidität für sich selbst gegründet haben. Aber auch nicht jede Kasseneinrichtung im Interesse des Volkes wird durch das Dekret getroffen. Der Hinweis auf die Bestimmungen des Konzils von Trient: de saecularibus negotiis fugiendis beweist klar, daß Geldinstitute gemeint sind, welche geschäftlichen Unternehmungen dienen sollen. Es wird demnach nicht verboten die Beteiligung der Geistlichen an einfachen reinen Unterstützungskassen z. B. Sterbekassen, die besonders in Arbeitervereinen eingeführt sind. Noch weniger sind Gegenstand des Dekrets die in unseren katholischen Vereinen eingeführten Sparkassen, wenn diese nur darin bestehen, daß zu bestimmten Zeiten die Spargelder der Mitglieder gesammelt und dann auf den Namen des Vereins bei einer eigentlichen Bank oder Sparkasse zinstragend angelegt werden. Handelt es sich hier doch nur um Sammelstellen von Spargeldern.

Dagegen fallen unter die Bestimmungen des Dekrets alle eigentlichen und selbständigen Geldinstitute, Kreditanstalten, welche rein banktechnisch als Erwerbsanstalten betrieben und auf eigene Gefahr und Verantwortung geführt werden, alle Kassen, welche Spargelder annehmen und dieselben wieder zu wirtschaftlichen und geschäftlichen Zwecken an andere ausleihen, oder sie sonst nach den Möglichkeiten der modernen Verkehrswirtschaft nutzbringend anlegen. Zu diesen gehören die Genossenschaftsbanken verschiedenster Art, die Spar- und Vorschußkassen, die Raiffeisenschen Darlehnskassen, die Landbanken. Es werden durch das Dekret auch getroffen die selbständigen Versicherungsanstalten: Hilfskrankenkassen, Viehversicherungskassen usw., welche einen eigentlichen Rechtsanspruch dem Versicherten gewähren.

Da nun das Dekret die Förderung dieser Anstalten von seiten des Klerus auch in Zukunft noch empfiehlt, ist die andere Frage zu stellen, welche Tätigkeit bleibt noch gestattet, welche ist verboten. Nach den Worten des Dekrets mahnt der heil. Vater und befiehlt geradezu ut clerus in his institutis condendis, tuendis, augendisque operam et consilium impendat. Gestattet ist demnach jede außeramtliche und unverantwortliche Tätigkeit, sowie jene amtliche Tätigkeit, welche nicht die Vermögensverwaltung der einzelnen Kassen, sondern die Förderung der ganzen Veran-

staltung zum Ziele hat. Vor wie nach dürfen deshalb die Geistlichen die Stellen von Unterverbandsdirektoren in den Raiffeisenvereinen übernehmen, weil die Unterverbände nur organisatorische Bedeutung haben und hauptsächlich der Propaganda dienen. Auch dürfen sie als Beiräte in den Ausschüssen der Landesverbände fungieren.

Dagegen verbietet das Dekret munia illa, quae administrationis curas, obligationes, in se recepta pericula secum ferant, qualia sunt officia praesidis, moderatoris, a secretis, arcarii, horumque similium. Verboten sind demnach alle verantwortlichen Verwaltungsgeschäfte, wie sie von Direktoren, Geschäftsführern, Sekretären (Buchhaltern, Prokuristen), Rechnern und anderen zu führen sind. Da aber die Verwaltung der Kasse von der Aufsicht über dieselbe zu unterscheiden ist, nur die erstere aber im Dekret erwähnt wird, ist die Beteiligung als Mitglied des Aufsichtsrates, selbst als Vorsitzender desselben, auch in Zukunft noch als erlaubt zu bezeichnen.

Wenn man das Dekret im strikteſten Sinne auslegt, wozu man nach den Grundsätzen kanonistischer Interpretation berechtigt ist, kann man sogar zweifelhaft darüber sein, ob das Verbot der officia praesidis in Genossenschaftskassen die Mitgliedschaft im Vorstande derselben überhaupt untersagt, oder ob nur die Übernahme des Vorsitzes im Vorstande untersagt wird. Allerdings vertritt der Gesamtvorstand als solcher, nicht der Vorsitzende allein, die Kasse in allen Rechtsgeschäften verantwortlich. Da nun die kanonischen Bestimmungen den Geistlichen allgemein die Übernahme jedes Amtes untersagen, welches ihn in weltliche Händel verstricken könnte, oder mit vermögensrechtlicher Verantwortung, Rechenschaftsablegung, zeitlichen Sorgen belasten könnte, so scheint auch durch vorliegendes Dekret die Mitgliedschaft im Vorstande überhaupt, nicht bloß die Übernahme des Vorsitzes verboten zu sein.

Anderseits kann man dagegen den Wortlaut des Dekrets geltend machen, der nicht von den officia praesidii, sondern nur von den officia praesidis redet. Die eigentlich leitende Stellung soll demnach getroffen werden. Auf ihr ruht die eigentliche Last und Arbeit der Verwaltung, die Tätigkeit der übrigen Mitglieder des Vorstandes wird sich auf die gemeinschaftlichen Beratungen beschränken. Ist der Vorsitzende einer Genossenschaftskasse seiner Aufgabe gewachsen, werden die Vorstandsmitglieder die curae administrationis nicht besonders drückend empfinden. Die Verantwortlichkeit und Haftbarkeit kann allerdings von keinem Vorstandsmitgliede genommen werden. Diese Haftbarkeit für gewissenhafte Verwaltung der Genossenschaft gegenüber geht aber doch nicht weiter, als die Haftbarkeit jedes einzelnen Mitgliedes einer Genossenschaft mit unbeschränkter Haftung. Wenn nun das Dekret den Geistlichen trotz der Haftpflicht nicht verbietet, Mitglieder einer solchen Genossenschaft zu werden, so kann die Haftpflicht m. E. auch nicht hinderlich sein, Mitglied im Vorstande einer solchen Genossenschaftsklasse zu sein. Es erscheint mir deshalb durchaus probabel, daß nur die Übernahme jener Ämter in Genossenschaftskassen verboten ist, welche die eigentlichen geschäftlichen Arbeiten zu erledigen haben, die Ämter eines Vorsitzenden im Vorstande einer solchen Genossenschaft, eines Bankdirektors oder Geschäftsführers, eines Buchhalters, Prokuristen und Rechners, nicht dagegen die beratende Tätigkeit im Vorstande, noch weniger die uneingeschränkte Tätigkeit im Aufsichtsrat.

Solange eine authentische Interpretation nichts anderes bestimmt, wird man meines Erachtens dieser Anschauung auch in praxi zu folgen berechtigt sein.

In den meisten Fällen werden die nunmehr ausdrücklich verbotenen Ämter auch bisher schon nicht von Geistlichen ausgeübt sein. Man wird deshalb nicht sagen können, daß das Kassen- und Unterstützungswesen durch dieses Dekret sonderlich getroffen wird. Eine Ausnahmestellung nehmen vielleicht nur die ländlichen Darlehnskassen ein. Sie verdanken gerade der rastlosen und opferwilligen Tätigkeit des Klerus ihre Gründung und ihren Aufschwung. Es fehlt in Landgemeinden oft gerade an solchen Persönlichkeiten, welche die leitende Stellung einnehmen können. Da mußte der Geistliche oft notgedrungen diese Stellung übernehmen. Wo diese Verhältnisse tatsächlich bestehen, kann der Rücktritt der Geistlichen auch den Bestand der Kasse bedrohen. Dies umsomehr als gerade die Geistlichen den Kassen jenes Vertrauen erworben haben, dessen sie zu ihrer Erstarkung unbedingt bedürfen.

Auch ist zu fürchten, daß in Zukunft der Einfluß der Geistlichen auf das genossenschaftliche Kassenwesen zurückgeht. Gewiß steht nichts im Wege, daß sie auch in Zukunft ihren ganzen moralischen Einfluß für das Genossenschaftswesen geltend machen und als Beiräte ihm mit ihrer höheren Einsicht und ihren Erfahrungen dienen. Es wird aber auch empfindliche Charaktere geben, die nicht mittun, weil ihnen kein rechtlicher und entscheidender Einfluß mehr zusteht. Sie mögen in den Genossenschaften keine untergeordnete Stellung einnehmen. Anderseits kann das Dekret — allerdings unberechtigterweise — auch Anlaß bieten, jene Tendenzen zu stärken, welche auf eine immer weiter gehende Ausschaltung auch des moralischen Einflusses der Geistlichen in wirtschaftlichen Angelegenheiten hinzielen. Manche Genossenschaftskassen werden um den Beirat der Geistlichen nicht mehr bitten, und diese werden uneingeladen kaum zu den Beratungen erscheinen können. Das wäre aber m. E. auch im rein seelsorgerlichen Interesse zu bedauern.

Man wird sich aber auch nicht verhehlen können, daß es Gründe genug gibt für den Erlaß des Dekrets. „Wenn solche Anstalten, so sagt dasselbe, auch die volle Billigung des Klerus verdienen und von ihm gefördert werden müssen, so darf es doch nicht so geschehen, daß die Geistlichen von den Pflichten ihres erhabenen Berufs abgezogen, in irdische Angelegenheiten verstrickt und in die Sorgen, Mühen und Gefahren verwickelt werden, die mit derartigen Unternehmungen immer verbunden sind." Die Aufgaben der eigentlichen Seelsorge wachsen von Tag zu Tag; sie werden so groß, daß eine weitere Inanspruchnahme des Klerus auf anderen Gebieten ihre volle Erfüllung nicht mehr zuließe. Da muß alles vor der ersten Aufgabe, dem eigentlich Notwendigen, zurücktreten, zum wenigsten auf das noch zulässige Maß beschränkt werden. Aber auch der Kampf gegen die Kirche hat sich derart zugespitzt, daß alles nach Möglichkeit ferngehalten werden muß, was der Würde des Geistlichen Abbruch tun, seiner Wirksamkeit schaden könnte. Wer wollte aber leugnen, daß dem Klerus durch Übernahme und verantwortliche Führung von Kassengeschäften derartige Gefahren drohen? In den Pfarrgemeinden Parteigeist, ja ausgesprochene Gehässigkeiten seitens derer, welchen die Kasse nicht alle Wünsche erfüllte, in der weiten Öffentlichkeit Schmähungen, Verleumdungen von seiten der Kirchenfeinde, wenn eine Kasse Verluste erlitten haben sollte oder gar zusammenbräche. Wie das alles zerstörend auf den seelsorgerlichen Berufseifer wirken würde, bedarf keiner

Erklärung. Der Heilige Vater hat das höhere Wohl der Seelen bei Erlaß seines Dekrets vor Augen gehabt; er verschließt sich aber auch nicht den Schwierigkeiten, die damit für einzelne segensreiche Veranstaltungen entstehen können. Es wird deshalb ausdrücklich für solche Fälle Dispens in Aussicht gestellt. Das Genossenschaftswesen, soweit es auf sozial-charitativer Grundlage beruht, hat deshalb vom vorliegenden Dekrete nichts zu fürchten.

Die pädagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomus.

Von Aloys Hülster, Pfarrer, Eutin.

Einleitung.

Unter dem literarischen Nachlaß der kirchlichen Schriftsteller der ersten christlichen Jahrhunderte finden sich nur vereinzelte zusammenhangende Darstellungen über Gegenstände aus dem Gebiet des Unterrichts und der Erziehung.[1] Allenthalben aber sind Aussprüche pädagogischen Gehalts in der patristischen Literatur verstreut. Eine wahre Fundgrube derartiger Auslassungen sind die Schriften des hl. Johannes Chrysostomus, insbesondere seine Homilien.[2] Gleichwohl wäre es schwierig, wenn nicht unmöglich, aus solchen gelegentlichen und meistens kurzen Aussprüchen ein genau umschriebenes Erziehungssystem des Autors zu eruieren. Nachdem aber vor einiger Zeit des Chrysostomus lange Zeit verschollenes Büchlein „Über Hoffart und Kindererziehung“[3] wieder zum Leben erstanden ist, läßt sich — aus dem Zusammenhang dieser Schrift mit den zahlreichen inhaltlich verwandten Aussprüchen in seinen sonstigen Werken — ein ziemlich klares Bild der pädagogischen Ansichten des in Rede stehenden Kirchenvaters gewinnen. Dieser Aufgabe soll die folgende Abhandlung dienen.

Ob wir Chrysostomus als pädagogischen Praktiker ansprechen dürfen in dem Sinne, daß er persönlich den Jugendunterricht besorgte, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Seine hervorragende methodische Gewandtheit, wie sie an vielen Stellen, namentlich in seinen beiden Kinderkatechesen[4] zutage

[1] Erwähnt seien: Basilius, Rede an die Jünglinge, wie sie mit Nutzen heidnische Schriftsteller lesen können, — Über die Aufnahme und Erziehung der Kinder im Kloster; Hieronymus, Brief an Läta und an Gaudentius; Augustinus, Über die Unterweisung der Unwissenden.

[2] Johannes, wegen seiner glänzenden Rednergabe „Chrysostomus“ genannt, wurde um 344 zu Antiochien als Sohn eines heidnischen Offiziers und einer christlichen Mutter geboren. Nach dem frühzeitigen Tode des Vaters wurde er von der Mutter Anthusa mit großer Sorgfalt erzogen und (wahrscheinlich 369) von dem antiochenischen Bischof Meletius getauft. Danach widmete er sich fast ein Jahrzehnt in der Einsamkeit der benachbarten Gebirge dem Studium und dem asketischen Leben, wurde 386 Priester und Prediger an der Kathedralkirche seiner Vaterstadt. Im Jahre 397 bestieg er den Patriarchenstuhl von Konstantinopel, fiel aber nicht lange nachher beim kaiserlichen Hofe in Ungnade und starb 407 in der Verbannung zu Comana im Pontus.

[3] Übersetzt und herausgegeben von Dr. Seb. Haidacher, Professor an der Universität Salzburg. — Die kritischen Untersuchungen des bekannten Forschers tun die Echtheit der Schrift zur Evidenz dar, wie das auch bereits von namhaften Patrologen anerkannt wurde. — Wo im folgenden auf die fragliche Schrift Bezug genommen wird, geschieht es unter Anlehnung an Haidacher.

[4] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 39—46.

tritt, ferner seine völlige Vertrautheit mit der technischen Seite des Schulbetriebs, die in seinen Schriften wiederholt zum Ausdruck kommt,[1] legen diese Annahme sehr nahe. Eine etwaige Unterrichtstätigkeit des Kirchenvaters dürfte sich aber wohl auf das religiöse Gebiet beschränkt haben. Wie dem aber auch sei, jedenfalls verbindet Chrysostomus mit einem lebhaften Interesse für pädagogische Fragen eine hervorragende erzieherische Befähigung. Er selbst hatte einen gediegenen Unterricht und eine sehr sorgfältige Erziehung[2] genossen. Seine Tätigkeit als Seelsorger brachte ihm reichlich Gelegenheit, sich gründliche psychologische Kenntnisse zu erwerben. Dazu kommt eine ungemein feine – ererbte oder durch Übung erworbene – auch das Kleinste erfassende Beobachtungsgabe, die ihm u. a. jene packenden Vergleiche aus der Natur und dem Menschenleben ermöglichte, denen er zum guten Teil seine rednerischen Erfolge zu verdanken hatte. Fügen wir schließlich hinzu, daß Chrysostomus nach allem, was wir von ihm wissen, und nach der ganzen Art, wie er sich in seinem Reden und Handeln gibt, von den edelsten Motiven geleitet und von einer wahrhaft idealen Berufsauffassung erfüllt erscheint, so ist damit das Interesse an seinen pädagogischen Anschauungen zur Genüge begründet.

Es soll nun versucht werden, die pädagogischen Ansichten und Grundsätze des genannten Kirchenvaters in folgender Gliederung zur Darstellung zu bringen:

I. Wichtigkeit und Wert einer guten Erziehung.
II. Erziehungsfaktoren.
III. Das Kind als Erziehungsobjekt.
IV. Erziehungsmittel.
V. Des Chrysostomus Erziehungsgrundsätze verglichen mit denen anderer kirchlicher Schriftsteller seiner Zeit.

I. Wichtigkeit und Wert einer guten Erziehung.

In der Zeitperiode, in welche die Wirksamkeit des Johannes Chrysostomus fällt, hatte das Heidentum zwar seine dominierende Stellung verloren, aber nichtsdestoweniger war sein Einfluß auf das gesamte Volksleben noch sehr stark. Heidnische Gebräuche, Jahrhunderte hindurch geübt, wurden vom Volke, zumal in seinen unteren Schichten, mit Zähigkeit festgehalten.[3] Wollte das Christentum dem wirksam entgegentreten, festen Boden gewinnen, das gesamte Leben durchdringen und so der Ausgangspunkt für eine neue Kultur werden, so mußte es vor allem die heranwachsende Generation, die Jugend, mit seinem Geiste zu erfüllen suchen. So begreift es sich leicht, daß ein Mann in Chrysostomus' Stellung wieder und wieder die Erziehung und zwar die Erziehung im christlichen Sinne betont und dies mit um so ver-

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 73; 2. Rede über die Namensänderung der Heiligen; 11. 16. 35. 88. Homilie zu Matthäus; 71. Homilie zu Johannes u. a. m.

[2] Palladius, Dial. de vita S. Ioann. Chrys.; Dacier, St. Jean Chrysostome et la femme chrétienne; Chrysostomus, 1. Buch über das Priestertum; An eine junge Witwe.

[3] Chrysostomus, Auf die Neujahrskalenden; 2. Rede an die Täuflinge; 8. Homilie zum Titusbrief; 12. Homilie zum ersten Korintherbrief. – Aimé Puech, Un réformateur de la société chrétienne au IVe siècle. St. Jean Chrysostome et les mœurs de son temps (Paris 1891).

ständlicherem Nachdruck, als sich vielfach auch in christlichen Häusern die heidnische Erziehungsmethode keineswegs völlig hatte verdrängen lassen, sondern noch allenthalben ihren Einfluß geltend machte.[1] Für die oftmalige und eifrige Ermunterung der Gläubigen zur christlichen Kindererziehung waren zudem in Antiochien[2] noch örtliche Verhältnisse mitbestimmend. Das Leben in dieser Großstadt,[3] dem damaligen Handels- und Bildungszentrum des Orients, wies manche Ähnlichkeit mit dem Leben Roms zur Kaiserzeit auf. Raffinierter Luxus, Sinnengenuß und üppige Lebenshaltung führten bei den Reichen vielfach zur flachsten Lebensveräußerlichung, während die Interessen des Mittelstandes und der arbeitenden Klasse sich in der Erwerbstätigkeit erschöpften. Die Frau, in den höheren Gesellschaftskreisen wenigstens, war der Häuslichkeit entfremdet.[4] Unter solchen Verhältnissen mußte notwendig das Familienleben, vor allem die Kindererziehung leiden; ein triftiger Grund mehr für den eifrigen Volkserzieher auf der Kanzel, seinen Hörern die Pflicht und Bedeutung der im christlichen Sinne geleiteten Kindererziehung eindringlich vor Augen zu stellen.[5]

Verfolgen wir nun Chrysostomus in seiner Methode, seine Zuhörer von der Wichtigkeit und dem Wert einer guten Erziehung zu überzeugen und sie zur Erziehungstätigkeit in dem von ihm dargelegten Sinne zu begeistern, so sehen wir ihn zunächst an die Elternpflicht, die von Gott anvertrauten Kinder auch für Gott zu erziehen, appellieren. Den Kindern winkt ein hohes Ziel, das ist das ewige Glück im Besitze Gottes. Auf dieses Ziel muß die gesamte Erziehung im innersten Grunde gerichtet sein.

„Es ist ja von Belang, daß die von Gott geschenkten Kinder auch wieder Gott geweiht werden."[6] „An den Kindern haben wir ein heiliges, anvertrautes Pfand. Kümmern wir uns also um sie und tun wir alles Mögliche, damit der Böse sie uns

---

[1] Puech l. c.

[2] Die Schriften des Chrysostomus, auf die hier und im folgenden verwiesen wird, gehören seiner antiochenischen Zeit an.

[3] Antiochien zählte zu Chrysostomus' Zeiten über 200 000 Einwohner. Siehe Homilie des Chr. über den hl. Ignatius.

[4] Chrysostomus, 6. Rede über die Vorsehung; 2. Rede über die Bildsäulen; 6. 7. 48. 53. 58. und 63. Homilie zu Matthäus; 12. Homilie zum 1. Korintherbriefe u. a. Das übermäßige Streben nach Glücksgütern und Genüssen, von Chrysostomus schlechthin „Hoffart" genannt, erklärt auch den Titel der pädagogischen Schrift „Über Hoffart und Kindererziehung".

[5] Wenn Chrysostomus vorzugsweise auf die religiöse und sittliche Erziehung drängt, so ist das aus seiner Stellung und den erwähnten Verhältnissen durchaus erklärlich. Die durch den Unterricht in den Profanwissenschaften erstrebte Verstandesbildung kam damals, den Zeitumständen entsprechend, wohl zu ihrem Recht (siehe Rauschen, Das griechisch-römische Schulwesen zur Zeit des ausgehenden Heidentums). Es lag daher für Chrysostomus kein Anlaß vor, auf letztere besonders hinzuweisen. Er darf aber keineswegs als ihr Gegner gelten. In seiner Schrift „über Hoffart und Kindererziehung" konstatiert er (Kap. 18): „Jedermann gibt sich Mühe, seine Kinder in der Kunst, in der Wissenschaft und in der Beredsamkeit ausbilden zu lassen". Dagegen hat er, falls das rechte Maß innegehalten wird, nichts einzuwenden. „Ich will zwar nicht gegen Bildung und Wissen eifern; allein sie dürfen nicht als das eine Notwendige gelten." (21. Homilie zum Epheserbrief). „Glaube niemand, daß ich dem Bildungsmangel der Jugend das Wort reden will. Im Gegenteil! Haben wir eine sichere Garantie, daß in der Schule das eine Notwendige nicht vergessen wird, so stimme ich mit Freuden für jede gediegene Wissensbildung." (3. Buch wider die Feinde des Mönchslebens).

[6] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.

nicht stiehlt."[1] „Alles trete zurück hinter der Sorge für die Kinder, hinter ihrer Erziehung in der Zucht und Zurechtweisung des Herrn."[2]

Der Weg, welcher zu Gott führt, ist das tugendhafte Leben. Dieses muß mithin das nächste Ziel der Erziehung sein.

„Gott hat dir Kinder gegeben, damit sie von dir zur Tugend angeleitet werden"[3]

so präzisiert Chrysostomus mit programmatischer Kürze den ganzen Inhalt der elterlichen Erziehungsaufgabe. Mit allem Nachdruck tritt er für die Verinnerlichung der Erziehung ein gegenüber jener äußerlichen Politur, die vielfach — besonders auch zu des Kirchenvaters Zeiten — fälschlicherweise als Beweis guter Erziehung galt.

„Dem Kinde tun reine Sitten not, nicht gelungene Reden; ein edler Charakter, nicht Redegewandtheit; rechtschaffenes Handeln, nicht schöne Worte. Diese verhelfen ihm zum Himmelreich, sie verschaffen ihm die ewigen Güter. Schärfe nicht seine Zunge, sondern reinige seine Seele."[4]

Für solche Eltern, welche die rechte Erziehung vernachlässigen, hat Chrysostomus sehr scharfe Worte.

„Wer das Seelenheil seines Kindes vernachlässigt, ist schlimmer als ein Kindesmörder."[5]

Der Mutter, die ihrer erzieherischen Pflicht nicht nachkommt, spricht er den Ehrentitel einer „wahren Mutter" ab; sie ist ihm eine „Mörderin ihres Kindes".[6]

Ihre Kinder gut zu erziehen liegt sodann auch im eigenen Interesse der Eltern. In Ausführung dieses Punktes weiß Chrysostomus sehr geschickt den berechtigten Egoismus als seinen Bundesgenossen anzurufen. Gut erzogene Kinder, so legt er dar, bringen den Eltern Freude und Lohn.

„Es ist ein wahres Wort, daß die Väter Nutzen ziehen können aus der Tugend ihrer Kinder und ebenso die Mutter, wenn sie dieselben gut erziehen. . . . Denn wenn die Eltern ein gutes Fundament und einen guten Grundstein legen, dann wird ein großer Lohn ihnen zuteil werden."[7] „Hört es, ihr Väter und Mütter, die gute Erziehung eurer Kinder bleibt nicht unbelohnt. . . . Es ist ein heiliges Werk, wenn ihr eure Kinder Gott anheimgebt, von dem ihr sie erhalten habt. Legen die Eltern in das Kindesherz eine gute Aussaat, dann wird der Lohn nicht ausbleiben."[8]

Die Früchte einer guten Kindererziehung ernten die Eltern schon in diesem Leben.

„Ein guter Sohn wird dir reichen Segen bringen, er wird dich in Ehren halten, er wird dir hilfsbereit zur Seite stehen und dir eine Stütze sein in deinen alten Tagen."[9]

Ein noch größerer Lohn ist in der Ewigkeit zu erwarten.

„Die Künstler werden mit Ehren überhäuft, wenn sie ein Standbild des Kaisers verfertigen oder sein Bild malen. Werden dann wir dafür, daß wir das Ebenbild

[1] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.
[2] 21. Homilie zum Epheserbrief.
[3] 22. Homilie zum Epheserbrief
[4] 21. Homilie zum Epheserbrief.
[5] 3. Buch wider die Feinde des Mönchslebens.
[6] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[7] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.
[8] ebendort.
[9] Homilie über die Auswahl der Witwen.

des himmlischen Königs schön darstellen – der Mensch ist ja Gottes Ebenbild –, nicht unendliche Seligkeit genießen, wenn wir es sprechend ähnlich wiedergeben? Denn diese Ähnlichkeit besteht in der Tugend der Seele, wenn wir die Kinder so erziehen, daß sie nicht in Zorn geraten, daß sie des erlittenen Unrechts nicht gedenken – lauter göttliche Eigenschaften –, wenn wir sie erziehen zur Wohltätigkeit, zur Menschenfreundlichkeit, zur Nichtachtung des Vergänglichen."[1]

Indem sie also ihre Kinder wohl erziehen,

„arbeiten die Eltern für sich selbst".[2]

Anderseits rächt sich aber auch eine schlechte Kindererziehung in erster Linie an den Eltern.

„Lassen sie die Seele des Kindes verwahrlosen, so wird auch die Strafe bald folgen."[3] „Wahrlich, die Folgen davon haben in erster Linie wir selbst zu tragen, wenn wir die Kinder frech, ungezogen, unfolgsam und niedriggesinnt aufwachsen lassen."[4]

Sind die Kinder schlecht erzogen, so werden sie wegen ihrer Zügellosigkeit mit der irdischen Gerechtigkeit in Konflikt geraten, vom Gesetze bestraft werden und Schande über ihre Eltern bringen.

„Sag an, Vater, wirst du nicht rot vor Scham, wenn dein Sohn vom Richter gestraft und zur Vernunft gebracht wird, wenn er der Zurechtweisung durch das weltliche Gesetz bedarf, nachdem er allzeit mit dir unter einem Dache gelebt hat? Verhüllst du nicht dein Angesicht mit beiden Händen? Wagst du überhaupt noch den Vaternamen zu tragen, nachdem du deinen Sohn ins Unglück gebracht, deine heiligen Vaterpflichten versäumt und dein Kind in aller Bosheit hast verkommen lassen?"[5]

Auf den Vater eines Verbrechers

„zeigen alle Leute mit den Fingern. Er darf kaum mehr auf die Straße gehen und wagt den Leuten nicht mehr unter die Augen zu treten nach all dem Unglück und der Schmach, die sein Sohn über ihn gebracht hat."[6]

Indessen sind die irdischen Nachteile nicht die schlimmsten Folgen der schlechten Kinderzucht; viel mehr sind die Strafen in der Ewigkeit zu fürchten. Mögen Eltern sonst noch so fromm und rechtschaffen leben, vernachlässigen sie die Erziehung ihrer Kinder, so laden sie sich vor Gott eine Verantwortung auf, die sich nicht tragen läßt. Als warnendes Beispiel gilt der Hohepriester Heli.[7] Eine Entschuldigung vor Gott werden schlechte Eltern vergebens suchen. Gott wird zu ihnen sagen: „Ich habe das Kind von seiner ersten Lebensstunde an in dein Haus geführt. Dich bestellte ich zu seinem Vormund, Richter und Herrn. Ich habe dir die Pflicht auferlegt, seine Seele zu erziehen und auszubilden, solange sie noch zart und bildsam ist. Wie kannst du es verantworten, wenn du dein Kind nicht behütest, wenn es auf Abwege kommt?"[8] – Die üblen Folgen schlechter Erziehung machen sich aber nicht nur im Familienkreise geltend, die menschliche Gesellschaft in ihrer Gesamtheit leidet darunter.

---

[1] 21. Homilie über den Epheserbrief.
[2] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 20.
[3] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.
[4] 21. Homilie zum Epheserbrief.
[5] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[6] ebendort. [7] ebendort. [8] ebendort.

„Darin liegt der tiefste Grund für den Niedergang der Menschheit, daß wir die Kinderzucht vernachlässigen." [1]

Sowohl die Frucht der guten wie der schlechten Erziehung pflanzt sich fort auf viele Generationen.[2]

Endlich soll die Liebe, die Sorge für das Wohl der Kinder die Eltern anspornen, ihrer erzieherischen Aufgabe gerecht zu werden.

„Ich höre nicht auf, euch zu ermahnen, zu bitten und zu beschwören: Vor allem andern gebt euren Kindern eine gute Erziehung! Hast du dein Kind wahrhaft lieb, so beweise es durch die Tat und erziehe es gut." [3]

Eine gute Erziehung ist das beste Erbe, höher zu schätzen als Reichtum und Bildung. Alle andern Güter sind wertlos, ja verderblich ohne einen durch die Erziehung gefestigten Charakter.

„Ihr sorgt nur für Hab und Gut des Kindes, für das Kind selbst aber nicht. Welche Torheit! Erziehe die Seele deines Sohnes, dann wird ihm auch Hab und Gut verbleiben. Ist sein Charakter verdorben, so nutzt ihm aller Reichtum nichts; ist sein Charakter gut und edel, so schadet ihm auch die Armut nicht. Willst du deinem Sohn ein reiches Erbe hinterlassen, so lehre ihn gute Sitte. Dann wird er sein Erbe zu bewahren wissen, und wenn er auch nichts besitzt, so wird er sich doch in keiner schlechtern Lage befinden als die Reichen. Ist er aber schlecht geartet, so magst du ihm wohl Reichtümer hinterlassen, aber du hast ihm dann keinen Wächter hinterlassen, sondern ihn unglücklicher gemacht als den ärmsten Bettler. Für die Kinder, die nicht richtig erzogen worden sind, ist Armut besser als Reichtum; denn jene hält sie selbst wider Willen in Zucht, dieser aber läßt sie nicht enthaltsam leben trotz guter Vorsätze, sondern treibt sie hinaus, stürzt sie ins Unglück und bereitet ihnen zahllose Gefahren." [4]
„Mag der Sohn noch so viel Geld und Gut erben, wenn ihm der weise Sparsinn fehlt, so wird das Geld in seinen Händen zerrinnen und das Vermögen mitsamt seinem Eigentümer zugrunde gehen. Einem leichtsinnigen Erben bringt der Reichtum mehr Unglück als Glück. Ist aber die Seele des Sohnes in edler Tugendphilosophie erzogen, so kann er ohne Bangen in die Zukunft schauen, wenn ihm auch kein großes Erbteil zufällt. Er wird alles haben, dessen er zum Leben bedarf. Deshalb soll man den Kindern nicht so sehr ein reiches Erbe an Gold und Silber und zeitlichem Gut zu hinterlassen trachten, sondern den Reichtum der Frömmigkeit und heiliger Tugendphilosophie. Bedürfnislosigkeit, Abneigung vor Weltfreuden und Jugendtorheiten, das ist ein reiches Erbe." [5]

Die gute Erziehung verbürgt das zeitliche und ewige Wohl der Kinder und macht sie vor Gott und den Menschen angesehen.

„Sei überzeugt, wenn sie zu Gott im rechten Verhältnis stehen,[6] so werden sie auch in dieser Lebenszeit angesehen und glücklich sein. Ein rechtschaffener, bescheidener Mann wird überall geachtet und geehrt sein, und wäre er noch so arm. Aber ein böser, verdorbener Mensch macht sich allenthalben unbeliebt und verhaßt, wäre er auch noch so reich. Ein guter Sohn steht bei den Leuten in Ehren. . . . Sorge also

[1] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[2] ebendort und „Über Hoffart und Kindererziehung" Kap. 88.
[3] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 19.
[4] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.
[5] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[6] Gute Erziehung und Erziehung zur Frömmigkeit und Gottesfurcht sind Chrysostomus durchaus identische Begriffe.

für eine gute Erziehung deines Kindes, dann steht dein Sohn bei Gott in Ansehen und bei den Menschen in Ehren. Er wird deine Lebenstage mit Freude erfüllen und beim Gerichte Gottes nicht zuschanden werden."[1]

II. Erziehungsfaktoren.

Bevor des Chrysostomus Ansichten über die Tätigkeit der Erziehungsleiter im einzelnen dargestellt werden, sei in Kürze ein Gegenstand berührt, der mit dem zu behandelnden Thema in engster Beziehung steht: das Familienleben, wie es Chrysostomus als Ideal vorschwebt. Es kann an sich keineswegs auffallen, daß Chrysostomus, der als Seelsorger und Prediger alle Lebensgebiete und Berufe in den Bereich seiner Belehrung und Führung zu ziehen hatte, auch das Ehe- und Familienleben behandelt. Aber das volle Verständnis, das liebevolle Eingehen auf scheinbare Geringfügigkeiten, die Wärme, womit er sich diesem Gegenstand widmet, sind — nicht zuletzt vom pädagogischen Standpunkte aus — höchst beachtenswert. Zu den diesbezüglichen Ausführungen des Kirchenvaters hat die übrige patristische Literatur nichts Gleichwertiges als Gegenstück zu bieten. Ausgehend von der Erwägung, daß die Wahl des Ehegatten für die Gestaltung des Familienlebens, insbesondere die Kindererziehung, von entscheidender Bedeutung ist, schließt Chrysostomus nicht nur seine Erziehungsschrift, das mehrfach erwähnte Büchlein über Hoffart und Kindererziehung, mit einem mahnenden Ausblick auf den Eintritt der herangewachsenen Söhne und Töchter in den Ehestand, er kommt vielmehr auf diesen Gegenstand oft zu sprechen und widmet ihm längere Ausführungen.[2] Der junge Mann soll bei der Wahl seiner Lebensgefährtin nicht so sehr auf eine reiche Mitgift und körperliche Schönheit als vielmehr auf Seelenadel sehen.[3]

„Suchen wir nicht Geld noch äußern Adel, sondern Adel der Seele."[4] „Ein verständiges, edelgesinntes und der Gottesfurcht beflissenes Mädchen ist mehr wert als die ganze Welt."[5]

Dasselbe sollen die Eltern beachten, wenn sie für ihre Tochter einen Bräutigam suchen.

„Vor allem suche du, Mutter, dem Mädchen einen Mann, der in der Tat als Mann einer Familie vorzustehen vermag. Du sollst ja dem Leibe ein Haupt aufsetzen,[6] sollst ihm nicht eine Sklavin, sondern eine Tochter anvertrauen. Sieh dabei nicht auf Geld, nicht auf vornehme Herkunft, nicht auf die Größe seiner Heimat, — das alles ist Nebensache — sondern auf Frömmigkeit des Herzens, sanften Charakter, wahre Verständigkeit und Gottesfurcht, wenn du deine Tochter glücklich verheiratet wissen willst."[7]

[1] Homilie über die Auswahl der Witwen.

[2] Größere Partien der Homilien zum Epheser- und Kolosserbrief sind dem Ehe- und Familienleben gewidmet.

[3] Das ist die einfache Konsequenz, die Chrysostomus aus seinen früher erwähnten Darlegungen über den Wert einer guten Erziehung zieht.

[4] 20. Homilie zum Epheserbrief.

[5] 73. Homilie zu Matthäus.

[6] Hier ist offenbar auf Eph. 5, 23 Bezug genommen.

[7] 12. Homilie zum Kolosserbrief. — Im Verfolg dieser Darlegung gibt Chrysostomus der Mutter den Rat, sie solle vor allem darauf sehen, daß der Bräutigam von gleichem Stande sei. „Sollte das aber nicht möglich sein, so suche lieber einen ärmern als einen reichern, wenn anders du deine Tochter nicht an einen Herrn verschachern willst."

Chrysostomus hat eine hohe Meinung von dem veredelnden Einfluß, den die Frau auf den Mann ausüben soll und kann. Deshalb tun nach seiner Ansicht die Eltern gut daran, wenn sie auf eine frühzeitige Verheiratung ihrer erwachsenen Söhne bedacht sind.

„Das ist ein gutes Mittel, sittliche Gefahren abzuwenden."[1] „Hat der junge Mann eine verständige Frau an seiner Seite, so wird er für das Hauswesen sorgen und auf sein Ansehen und seinen guten Ruf achthaben."[2]

Der Grundton des ehelichen Zusammenlebens muß aufrichtige Liebe sein.

„Das ist die erste Forderung für das häusliche Glück, daß die Frau mit dem Manne harmoniert. Ist dies der Fall, dann gibt es keine Widerwärtigkeit. . . . Das ist also das wichtigste, das bedeutet mehr als Geld, Adel, Macht und alles andere. . . . Ist die Liebe vorhanden, dann kann sich kein Mißstand einschleichen; sie ist die Quelle jedes weitern Glückes."[3]

Deshalb soll auch der Mann, dem nach der gottgewollten Ordnung die Oberherrschaft in der Familie zusteht, sich wohl hüten, tyrannisch zu sein und Schimpfworte zu gebrauchen. Vielmehr soll er seine Gattin mit einem zärtlichen, ehrenvollen Beiwort anreden und ihr zahlreiche Beweise seiner Sorge, Liebe und Freundschaft geben;[4] denn

„nichts fesselt mit zwingenderer Gewalt als diese Fesseln. . . . Einen Sklaven kann man vielleicht durch Furcht bändigen; deine Lebensgefährtin aber, die Mutter deiner Kinder, die dir alle mögliche Freude macht, darfst du nicht durch Furcht und Drohungen fesseln, sondern durch Liebe und herzliches Benehmen."[5]

Die Frau ihrerseits soll dem Manne, ihrem Haupte, den schuldigen Gehorsam bezeigen. Sie sei nicht argwöhnisch, streitsüchtig, herrisch, sondern friedfertig, ehrerbietig und sanft.[6] Ihre Aufgabe dem Manne gegenüber faßt Chrysostomus in die Worte zusammen:

„Sie (die Frauen) sind die meiste Zeit zu Hause, können dort fromm leben, dem Manne freundlich entgegenkommen, seine Unruhe beschwichtigen und mäßigen, seine unnützen und wilden Gedanken verscheuchen, können ihn dann wieder entlassen, nachdem er das auf dem Markte eingesogene Böse abgelegt hat und das zu Hause gelernte Gute mit sich hinausträgt. Nichts ist so mächtig, einen Mann zu mäßigen und seine Seele, wie man will, zu bilden als eine fromme und verständige Frau. Weder Freunde noch Lehrer noch Vorgesetzte vermögen soviel über ihn wie die Ermahnungen und der Rat seiner Frau; denn ihre Ermahnungen bereiten ihm eine gewisse Freude, weil er die Ratgeberin so sehr liebt. Ich könnte viele rohe und trotzige Männer nennen, die auf diese Weise umgestaltet worden sind; denn die Frau teilt mit ihrem Manne Tisch und Bett, Kinderzeugen, Gespräche, Geheimnisse, Ein- und Ausgänge und anderes mehr, ist in allem so mit ihm verbunden und vereinigt, wie der Leib mit dem Haupte verbunden sein muß. Wenn sie nun klug und umsichtig ist, so wird sie durch ihre Sorgfalt für den Gatten mehr vermögen, mehr ausrichten als irgend jemand. Darum ermahne ich die Frauen, dieses Geschäft zu besorgen und ihren Männern zum guten zu raten; denn wie zur Tugend so können sie dieselben auch mächtig zum Laster antreiben."[7]

---

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 82.

[2] 59. Homilie zu Matthäus. — Vgl. hierzu die im folgenden aus der 61. Homilie zu Johannes angezogene Stelle.

[3] 4. Homilie zum Brief an Titus. [4] 20. Homilie zum Epheserbrief.

[5] ebendort. [6] ebendort. [7] 61. Homilie zu Johannes.

Ein wichtiges Förderungsmittel der Liebe unter den Ehegatten sind die Kinder, der Gegenstand des beiderseitigen Interesses.

„Das Kind läßt sich mit einer Brücke vergleichen, indem es die beiden Eltern innig miteinander verbindet."[1]

Daß nun die Familie, welche diesen idealen Anschauungen des Chrysostomus entspricht, der beste Boden für eine gedeihliche Kindererziehung ist, bedarf keines Beweises. Dieser Folgerung gibt der Kirchenvater selbst Ausdruck:

„Wenn die Wurzel gut ist, dann werden auch die Zweige sich schön entfalten."[2]

Das eben ist Chrysostomus als Hauptverdienst anzurechnen, daß er dem Kinde die ihm in der Familie zukommende, im Heidentum vielfach verkannte Stellung wiedergibt und demgemäß den Schwerpunkt des Erziehungsgeschäftes ins Elternhaus, in den Schoß der Familie legt. Vater und Mutter sollen vor allem die Erzieher ihrer Kinder sein. Bei der heidnischen oder doch unter heidnischem Einfluß gehandhabten Erziehungsmethode, die, wie oben[3] bereits erwähnt, zu Chrysostomus' Zeiten noch vielfach Geltung hatte, war der erzieherische Einfluß der Eltern beinahe ausgeschaltet. Sklaven, Pflegediener und Pflegemägde bemühten sich um das Kind.[4] Und daß man bei der Auswahl solcher ein höchst verantwortungsreiches Amt versehenden Personen nicht einmal sorgfältig genug verfuhr, läßt sich aus Chrysostomus' tadelnden Worten schließen:

„Daß unser Gütchen in Ordnung ist, daß wir es einem zuverlässigen Manne anvertrauen, dafür ist uns keine Mühe zu groß. Wir suchen den besten Eseltreiber, den besten Maultierwärter, den besten Aufseher und Verwalter. Was aber das wichtigere für uns ist, nämlich daß wir unsern Sohn einem Manne anvertrauen, der ihn in guter Zucht zu halten vermag, darauf sehen wir nicht."[5]

Chrysostomus verlangt Erzieher, die ihrem hohen Amt gewachsen sind, und stellt an dieselben bedeutende Anforderungen.

„Gibt es etwas wichtigeres als die Erziehung der Seele, als die Ausbildung eines jungen Geistes? Wer diese Kunst handhaben will, muß selber sorgfältiger ausgebildet sein als jeder Maler und Bildhauer."[6]

Die berufensten Erzieher sind Vater und Mutter; das liegt in ihrer Stellung zum Kinde begründet.

Der Vater ist der König in der Familie.[7] Er soll „alle an Verwaltungs- und Regierungstalent übertreffen."[8] Als weiser Regent gibt er Gesetze zum Wohle der Stadt.[9] Er ist „Herr und Richter, bei Übertretungen

[1] 12. Homilie zum Kolosserbrief.
[2] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.
[3] S. 205.
[4] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus; — Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 37 u. a.
[5] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus. — „Für dein Maultier dingst du einen tüchtigen Wärter, der zuverlässig, kein Dieb, kein Trunkenbold ist, nicht unerfahren in seinem Handwerk. Mußt du aber für die Seele deines Kindes einen Erzieher bestellen, so nimmst du den Nächstbesten auf, der sich bei dir meldet. Und doch ist die Kindererziehung die größte aller Künste." (59. Homilie zu Matthäus).
[6] 59. Homilie zu Matthäus.
[7] 22. Homilie zum Epheserbrief.
[8] ebendort.
[9] Unter dem Bilde einer Stadt stellt Chrysostomus die Kindesseele dar. Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 23.

streng und unerbittlich, bei Beobachtung der Gesetze mild und freundlich."[1] Der Vater ist der Lehrmeister der Familie.

„Vater, Weib und Kind schickt Gott alle Tage zu dir in die Schule!"[2] „Gott hat uns einen Lehrmeister gegeben, . . . der durch Wort, Ermahnung und Rat unsern Geist ausbildet. Das ist der Vater jedes einzelnen Menschen. Gott wollte uns einen Lehrer der Tugend an die Seite stellen; daher hat er ins Vaterherz die Liebe zum Kinde gelegt. Denn nicht Kindererzeugung allein, sondern gute Kindererziehung macht die Vaterschaft aus."[3]

Seiner Stellung zufolge ist der Vater seinen Kindern ein Gegenstand ehrerbietiger Scheu. Das hieraus erfließende Ansehen soll er zum guten ausnutzen.[4] Wie Maler und Bildhauer an ihren Kunstwerken arbeiten, so möge der Vater sich der Ausbildung seiner Kinder widmen.

„Der Maler stellt die Holztafel auf und führt den Pinsel kunstgerecht Tag für Tag. Und der Bildhauer arbeitet ebenso sorgsam, Überflüssiges nimmt er weg und Fehlendes ergänzt er."[5] Denke, o Vater, du habest in deinem Hause goldene Standbilder — deine Kinder! Bilde sie Tag für Tag aus und behüte sie sorgsam; verschöne ihre Seele in jeder Art und unterweise sie."[6]

Mit dem Vater soll sich die Mutter in das Erziehungsgeschäft teilen. Wie Chrysostomus von dem pädagogischen Geschick der Frauen überhaupt sehr hoch denkt, so schreibt er insbesondere der Mutter ein hervorragendes Erziehungstalent zu.[7] Ihr großer Einfluß auf das Kind liegt in der gegenseitigen natürlichen Zuneigung begründet. Dem Kinde geht nichts über die Mutter.

„Es geht immer wieder der Mutter nach, die ihm mehr gilt als alle anderen Leute. Die Mutter, in ärmliche Lumpen gehüllt, scheint dem Kinde lieblicher als eine Königin mit goldenem Diadem, und sein Auge schaut lieber auf die Mutter im zerrissenen Gewande als auf die Königin im Prunkgeschmeide; denn nicht Armut und Reichtum, sondern die Liebe allein ist ihm Maßstab für Zuneigung und Gleichgiltigkeit."[8]

---

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 67.
[2] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[3] 1. Rede über Anna.
[4] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 20.
[5] ebendort Kap. 22. — Dieses Vergleiches bedient sich Chr. öfter.
[6] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[7] Dem Leser der Chrysostomusschriften kann es nicht entgehen, mit welchem Nachdruck der Kirchenvater dafür eintritt, daß der Frau und Mutter die ihr in der Familie und im sozialen Leben gebührende Stellung eingeräumt werde. Eingehendere Ausführungen in den Homilien zu 2. Tim., Titus, Ephes., 1. Kor. u. a. m. befassen sich mit diesem Gegenstand. Man geht gewiß in der Annahme nicht fehl, daß hier wie in der Einschätzung der Frau überhaupt Chrysostomus sich vorzugsweise orientierte an dem Bilde seiner eigenen trefflichen Mutter, das ihm zeitlebens als Ideal in Erinnerung blieb.

Wie Dacier (St. Jean Chrysostome et la femme chrétienne) mit Recht betont, hat Chrysostomus mit hervorragenden Frauen in persönlichem und schriftlichem Verkehr gestanden. Frauen haben seinen Lebensgang wesentlich beeinflußt. „Deux femmes ont eu sur la vie de Chrysostome la plus grande influence: l'une, sa mère, une influence heureuse, bénie; . . . l'autre. Eudoxie, aussi perverse qu' Anthusa était vertueuse. — A côté de ces deux femmes, quelques autres pieuses et vénérables furent unies au saint évêque par les liens de la plus tendre charité." (IIIe partie, chapitre Ier). Vgl. auch Böhringer, Johannes Chrysostomus und Olympias.

[8] 62. Homilie zu Matthäus.

In der Mutter sieht das Kind seinen natürlichen Schutz.

„Sehen sie (die Kinder) ein Schrecknis, so flüchten sie zur Mutterbrust, klammern sich an ihr Gewand und halten sich daran fest; und wollte sie jemand wegziehen, sie lassen nicht los.“ [1]

Die Mutter leidet mit ihrem Kinde.

„Das Leid ihres Kindes bereitet ihr größern Schmerz als das eigene Leid.“ [2]

Darum sucht das Kind bei seiner Mutter Trost.

„Die Lehrer in der Schule drohen und strafen mit der Rute, und mit tränenübergossenem Angesicht geht das Kind heim zur Mutter. Die aber nimmt das Kind auf ihren Schoß, schließt es in ihre Arme und wischt seine Tränen unter Küssen ab. Sie richtet die betrübte Seele wieder auf und redet dem Kinde zu, daß ihm Furcht und Ehrfurcht vor dem Lehrer recht heilsam sind.“ [3]

Zwar empfiehlt Chrysostomus der Mutter, sich besonders die Erziehung der Mädchen angelegen sein zu lassen; [4] aber er will damit keineswegs ihren Einfluß auf die Heranbildung der Knaben ausschließen. Im Gegenteil warnt er die Mutter vor einer solchen einseitigen Auffassung ihrer erzieherischen Pflicht und zeigt ihr den Grund, der sie vor allem zur Erziehungsarbeit bestimmen soll.

„Die Frauen mögen nicht meinen, es stehe ihnen die Erziehung der Knaben nicht zu, sondern nur die Erziehung der Mädchen. . . . Für Knaben und Mädchen muß man Sorge tragen, und das geht besonders die Frauen an, da sie die meiste Zeit zu Hause bleiben. Denn der Mann wird der Familie oftmals entzogen durch Reisen, Handelsgeschäfte und Staatsangelegenheiten. Dieser Arbeiten ist die Frau überhoben, sie findet leichter Zeit und reichliche Muße für die Erziehung ihrer Kinder.“ [5]

Wenn oben [6] gesagt wurde, daß Chrysostomus den Schwerpunkt des Erziehungsgeschäftes in die Familie verlege, so widerspricht dem keineswegs das hohe Lob, das der Kirchenvater den Mönchen als Erziehern zollt. [7] Des Chrysostomus Begeisterung für das Mönchsleben und für die Mönchsschulen hat seine guten Gründe; sie erklärt sich aus der Stellung des Kirchenvaters, aus den Zeitverhältnissen und den tatsächlichen pädagogischen Leistungen der Klöster. Gegenüber der Lebensveräußerlichung, wie sie sich vor allem im übertriebenen Luxus und Sinnengenuß offenbarte und gegen die Chrysostomus fort und fort eiferte, erschien das Mönchtum, zumal in seiner frischen Ursprünglichkeit, [8] als die volle Verwirklichung des christlichen Lebensideals. Daß seine entsagungsvolle Askese zu einer Zeit sittlichen Tiefstandes große erzieherische Bedeutung hatte, ist nicht zu bestreiten. Nach dieser Richtung geht denn auch in erster Linie des Chrysostomus Lob. Keineswegs will er,

[1] 1. Buch an Stagirius.
[2] 1. Rede über die Makkabäer.
[3] 6. Rede über die Bildsäulen.
[4] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus. — Chr. weist darauf hin, daß die Mädchen ihren Charakter nach der Mutter zu bilden pflegen.
[5] 1. Rede über Anna. — Bei der Auswahl etwaiger Hilfskräfte zur Erziehung ihrer Kinder sollen die Eltern mit viel Umsicht zu Werke gehen. „Nur erprobte Leute mögen mithelfen bei der Ausgestaltung des Ebenbildes Gottes.“ (Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 38).
[6] S. 211.
[7] 3 Bücher wider die Feinde des Mönchslebens; 14. Homilie z. 1. Tim; 68 und 72. Homilie zu Matth. u. a. m.
[8] Es wurde im Anfang des 4. Jahrh. begründet.

wie sich das auch schon aus der obigen Darstellung[1] zur Genüge ergibt, die Familienerziehung durch die Klosterziehung verdrängt wissen oder auch nur jene dieser gegenüber in Schatten stellen. Es ist wohl zu beachten, daß nach Chrysostomus' Wunsch der wohltätige Einfluß des Mönchslebens der reifern Jugend und den Erwachsenen zugute kommen soll.[2] Noch ein weiteres Moment ist zu erwähnen. Die öffentlichen Schulen zu Chrysostomus' Zeiten, vielfach noch von heidnischen Lehrern geleitet, waren zum großen Teil von Unsittlichkeit durchseucht.[3] Für die religiöse Erziehung kamen sie also nicht in Betracht. Die Klosterschulen hingegen vereinigten beides, wissenschaftlichen Unterricht und religiös-sittliche Erziehung, und so boten sie der heranwachsenden Jugend Gelegenheit zu einer gediegenen Verstandes- und Herzensbildung.

Der übrigen in Betracht kommenden Erziehungsfaktoren, der Schule, der Kirche und des Staates, gedenkt Chrysostomus nur im Vorübergehen. Der Schulbesuch gilt ihm als selbstverständlich.[4] Seine diesbezüglichen Ausführungen sind fast ausschließlich im bloß referierenden Ton gehalten, wenn auch oft in methodologischer Hinsicht nicht uninteressant. Es fehlt aber der Ausdruck der persönlichen Ansicht. Die Kirche nennt Chrysostomus eine Erzieherin der Seelen,[5] eine tröstende Mutter,[6] einen Hafenplatz im Weltmeere, in dem wir Ruhe und Frieden finden, wo der Zorn, die Begierde, der Neid und der Hochmut machtlos sind.[7] An der Hand der Eltern sollen die Kinder zur Kirche gehen und die Predigt hören. Zu Hause sollen sie aufsagen, was sie aus der Predigt gemerkt haben.[8] Zum Kirchenbesuch mögen die Eltern ihre Kinder im eigenen Interesse anhalten; denn in der Kirche vernehmen die Kinder das Gebot: Du sollst Vater und Mutter ehren.[9] Dem Staat rät Chrysostomus, er solle nicht erst den mannbaren Jünglingen mit Strafen drohen, sondern schon die Kinder erziehen und ausbilden; dann bedürfe es für die Männer der Drohungen nicht mehr. „Nun aber handelt der Staat wie ein Arzt, der der leidenden Menschheit keinerlei Heilmittel zur Gesundung zu reichen weiß und ihr erst dann, wenn sie verdorben und verloren ist, tausenderlei strenge Satzungen auferlegt; denn das Staatsgesetz greift erst dann erziehend ein, wenn das Verbrechen schon begangen ist."[10]

III. Das Kind als Erziehungsobjekt.

In dem die Wichtigkeit und den Wert der Erziehung behandelnden ersten Abschnitt ist bereits auf die hohe Bedeutung des Kindes als Objekt der Erziehung hingewiesen. Chrysostomus nennt die Kinder „Geschenke Gottes", „von Gott anvertraute Pfänder". Hinter der Sorge für die Kinder soll alles

[1] S. 209 ff.

[2] Chrysostomus spricht von Jünglingen (3. Buch wider die Feinde des Mönchslebens), von Ehemännern (68. Homilie zu Matth.)

[3] 3. Buch wider die Feinde des Mönchslebens.

[4] 5. und 11. Homilie zu Matth.; 25. Homilie zu Joh.; Homilie über die Auswahl der Witwen.

[5] 15. Homilie zum 2. Korintherbrief.

[6] 6. Rede über die Bildsäulen.

[7] Homilie über die Taufe Christi.

[8] Homilie über die Auswahl der Witwen.

[9] 21. Homilie zum Epheserbrief.

[10] 3. Buch wider die Feinde des Mönchslebens. — Seine durchaus loyale Gesinnung bekundet übrigens Chrysostomus u. a. in der 23. Homilie zum Römerbrief.

zurücktreten. Wer die Erziehung des Kindes vernachlässigt, ist schlimmer als ein Kindesmörder.[1]

Hier wäre also vor allem auf die Erziehungsbedürftigkeit und die Erziehungsfähigkeit des Kindes, so wie Chrysostomus sie darlegt, hinzuweisen. Das Kind ist erziehungsbedürftig. Diese pädagogische Fundamentallehre wird von Chrysostomus mit allem Nachdruck betont. Unter Anlehnung an den von ihm gewählten Vergleich (der Seele mit einer Stadt) drückt er sich über diesen Punkt folgendermaßen aus.

„In einer Stadt tun Gesetze not, damit die Bösen ausgeschieden werden und die braven Leute sich ansiedeln, damit die Schlechten nicht die Oberhand gewinnen über die Guten. Hält das Gesetz die Diebe nicht in Furcht, so ist kein Eigentum sicher. Kehren die Soldaten ihre Wut gegen die eigenen Mitbürger, so ist alles verloren. Wenn jedermann die Grenzen des eigenen Rechts überschreitet und fremdes Recht verletzt, so geht durch diese Übergriffe die Ordnung aus den Fugen. Ebenso ist es in dem Seelenleben des Kindes."[2] „In einer Stadt gibt es verschiedene Leute; da sind Diebe, da sind rechtschaffene Männer, da sind arbeitsame Leute; da gibt es Menschen, die tun, was ihnen gerade einfällt. Ebenso gibt es in der Seele allerhand Gedanken und Neigungen."[3] „Treffen wir eine strenge Auswahl, damit sich nicht schlechte und verdorbene Gesellen unter die guten Bürger einschleichen. . . . Garstige, weltliche, ausgelassene Arbeiter wollen wir aus der Stadt verbannen."[4]

Hier weist Chrysostomus vornehmlich auf die prohibitive Seite der Erziehung hin; sie soll die im Keime vorhandenen schlechten Neigungen und Anlagen unterdrücken. Das ist nach seiner Ansicht eine ebenso schwere wie notwendige Aufgabe.

„Die Jugend hat etwas Unbändiges; sie bedarf gar vieler, die sie beaufsichtigen, belehren, erziehen, ihr nachgehen, sie großziehen. Mit soviel Mühe läßt sie sich kaum im Zaum halten. Wie ein unbändiges Pferd, wie ein ungezähmtes Tier so ist die Jugend."[5]

Ohne rechte Erziehung gleicht die Seele einem ausgedörrten Ackerlande, das allenthalben Disteln hervorbringt.[6] Wo die rechte Erziehung fehlt, da gewinnen niedrige Begierden die Oberhand und machen die Seele zu einer Räuberhöhle.

„Böse Gedanken sind gefährlicher als Räuber, sie rauben den Kindern ihre Adelswürde und erniedrigen sie zu Sklaven unvernünftiger Leidenschaften; sie bringen der Seele tödliche Stiche bei und verletzen den Geist mit tausend Wunden. Habt also Tag für Tag acht auf diese Dinge, gebraucht euer Mahnwort als Geißel und treibt die Leidenschaften aus der Seele des Kindes aus."[7]

Als vorherrschende Leidenschaften des kindlichen Alters nennt Chrysostomus Eitelkeit, Begierlichkeit, Unverstand, Zorn und Scheelsucht.[8] Die Leidenschaft, sagt er zur Erklärung, stamme aus dem Unverstande und dieser wie auch Mangel an Überlegung sei groß im Kindesalter.[9] Das menschliche Leben unter dem Bilde einer Seefahrt darstellend, sagt Chrysostomus:

---

[1] S. 206 und 208.
[2] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 24.
[3] ebendort Kap. 23. [4] ebendort Kap. 28.
[5] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.
[6] 49. Homilie zu Matthäus. [7] 3. Rede über Anna.
[8] 4. Homilie zum Kolosserbrief.
[9] ebendort.

„Die Jugendzeit gleicht einer stürmischen Ausfahrt; denn der Knabe ist noch voll Unverstand und Unbeständigkeit, ohne gefestigten Charakter. Deshalb stellen wir ihm den Erzieher nnd Lehrer an die Seite gleichsam als Steuermänner, deren Kunst die Mängel seiner jugendlichen Unerfahrenheit auszugleichen vermag."[1]

Das Kind ist aber auch erziehungs- und bildungsfähig.

„Der Knabe ist noch lenksam."[2] „Das Kind ist noch voll Scheu und Ehrerbietung."[3] „Es beginnt erst seinen Lebenslauf und steht an dem Scheidewege zwischen gut und böse."[4] „Wie man erzählt, haben die Perlen, wenn sie aus der Meerestiefe ans Tageslicht heraufgeholt werden, das Aussehen von Wassertropfen.[5] Erfahrene Perlenfischer nehmen den gerinnenden Tropfen in die hohle Hand und schütteln ihn drehend auf der Handfläche hin und her, bis er sich völlig abrundet und zur runden Perle erstarrt. Hart geworden verändert dann die Perle ihr Aussehen nicht mehr. Das Weiche ist eben noch bildungsfähig, es hat noch keine starre Form angenommen und läßt sich leicht in eine andere Gestalt verwandeln. Was aber einmal verhärtet ist, bleibt in hartnäckiger Starre und läßt sich nicht mehr umgestalten."[6]

Hier ist bereits darauf verwiesen, daß die Erziehungs- und Bildungsfähigkeit ihre Grenzen hat, daß die Erziehung frühzeitig beginnen muß. Chrysostomus berührt des öftern diesen wichtigen Punkt.

„Werden die guten Lehren ins Herz eingeprägt, solange es noch zart und weich ist, so vermag sie niemand mehr herauszureißen; sie festigen sich wie der Siegelabdruck, der weichem Wachs eingeprägt wird und erstarrt."[7]

Zu einem Vater, der die Erziehung seines Sohnes vernachlässigt hat, läßt Chrysostomus Gott beim Gerichte sprechen: ich habe dir die Pflicht auferlegt, seine Seele zu erziehen und auszubilden, solange sie noch bildsam ist." Auf die Entgegnung des Vaters, sein Sohn sei unlenksam und widerspenstig gewesen, erfolgt die Antwort: „Dem hättest du von Anfang an vorbeugen sollen, als er noch jung und lenksam war. Du hättest ihm Zügel anlegen, ihn an die Pflicht gewöhnen, ihn züchtigen sollen, um in seiner Seele alle krankhaften Anlagen zu unterdrücken. Damals wäre die Arbeit noch leicht gewesen, damals hättest du die Disteln ausrotten können, als das Erdreich noch weich und locker war. Hättest du das Unkraut der Leidenschaften nicht verwahrlosen und fortwuchern lassen, so wäre es jetzt nicht festgewurzelt."[8]

Indem nun Chrysostomus sich eingehend mit dem Kinde als dem Objekt der Erziehung befaßt, bedient er sich einer psychologischen Analyse, die an Feinheit und Gefälligkeit der Darstellung nichts zu wünschen übrig läßt. In seiner Schrift „Über Hoffart und Kindererziehung" gebraucht er, gleichsam das Gesamtobjekt in Einzelobjekte zerlegend, ein recht anschauliches Bild. Die Seele des Kindes ist eine neuerbaute Stadt, die der Erzieher durch gute Gesetze regieren soll.[9] Die äußeren Sinne, die Augen, das Gehör, der Mund,

[1] 81. Homilie zu Matthäus.
[2] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 29.
[3] ebendort Kap. 20.
[4] 3. Homilie zu Johannes.
[5] Die nämliche merkwürdige Ansicht wird auch in der 17. Homilie zum 1. Brief an Timotheus geäußert.
[6] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 21.
[7] ebendort Kap. 20.
[8] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[9] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 23.

der Geruch und der Tastsinn sind die Stadttore. Durch dieselben gehen die Bürger der Stadt ein und aus, d. h. durch diese Tore zieht Verderben oder Segen in das Seelenleben ein.[1] Die Bürger, welche die Stadt bewohnen, sind die Seelenfähigkeiten. Chrysostomus nennt als solche den Mut, die Begierde und die Vernunft, womit er die niederen und höheren Seelenpotenzen zusammenfassen will.[2]

Zu der Kenntnis der menschlichen Natur im allgemeinen, wie sie Chrysostomus in seiner mehrfach erwähnten Erziehungsschrift vermitteln will, muß aber die Beobachtung der individuellen Eigenart der Pflegebefohlenen hinzukommen. Daher erteilt er dem Erzieher den Rat, Tag für Tag auf die Naturanlagen der Kinder zu achten, um in rechter Weise, bald hemmend bald fördernd eingreifen zn können.[3]

Vom Kinde verlangt Chrysostomus, gewissermaßen als Gegenleistung für die ihm erwiesene Wohltat der Erziehung, ein pietätvolles Verhalten gegen seine Erzieher, insbesondere gegen die Eltern. Er erinnert dabei in ernstem Tone an das vierte Gebot und geht mit solchen, die in dieser Hinsicht ihre Pflicht verletzen, scharf ins Gericht. Mit liebevoller Ehrfurcht sollen die Kinder ihren Eltern begegnen.[4] Die Ehre, welche die Kinder ihren Eltern erweisen, ist nur eine dankbare Vergeltung. Man soll sie üben nicht nur kraft des Naturtriebes der Kindesliebe, sondern noch mehr aus Gottesfurcht.[5] „Denn der Herr hat den Kindern strenge geboten, ihre Eltern zu ehren. Wer dieses Gebot Gottes erfüllt, den segnet der Herr mit seinen reichen Gnadengaben; wer es übertritt, den straft er mit Unglück und schrecklicher Pein. . . . Die einen erzieht er zur ehrfurchtsvollen Liebe gegen die Eltern durch Verheißung des Lohnes, die anderen schreckt er von der Kränkung der Eltern ab durch Androhung der Strafe.“[6]

„Mögen die Kinder es hören, daß sie verdienen Sklaven zu sein, wenn sie sich gegen ihre Eltern undankbar benehmen. Solche berauben sich selbst des Adels; denn wer seinen Vater beschimpft, ist nicht mehr dessen Kind.“[7]

Hinweisend auf das mosaische Gesetz, welches schwere Verfehlungen gegen das vierte Gebot mit dem Tode bestrafte, nennt Chrysostomus den Vaterverächter den „gemeinsamen Feind aller“. „Er ist ein Feind Gottes, ein Feind der Gesetze, ein Feind des friedlichen Beisammenwohnens der Menschen.“[8]

Anmerkung. Richtet Chrysostomus sein Hauptaugenmerk auf die geistige Erziehung, so gedenkt er doch auch hie und da der leiblichen Seite des Menschen und ihrer erzieherischen Behandlung. Freilich geschieht dies in erster Linie vom asketischen Standpunkt aus. In der Erklärung des Galaterbriefes führt er aus, der Körper sei zwar weniger gut als der Geist, aber er sei doch gut. In dem Verhältnis zwischen Seele und Leib finde er keinen Gegensatz, sondern Harmonie und festen Zusammenhang. Demgemäß soll man auch für den Leib Sorge tragen, aber nur insoweit, daß man ihn

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 27.
[2] ebendort Kap. 64 und 65.
[3] ebendort Kap. 22. — Für des Chr. eigene Beobachtungsgabe zeugen seine Darlegungen, in der 1. und 4. Homilie zum 1. Korintherbrief, 23. Homilie zu Matth., 17. Homilie zum Römerbrief, 81. Homilie zu Johannes.
[4] 4. Rede z. Geneſis. [5] ebendort. [6] ebendort.
[7] 22. Homilie zum Epheserbrief.
[8] 4. Rede zur Geneſis.

gesund erhält.[1] Man braucht den Leib nicht zu martern, man darf ihn aber auch nicht so üppig werden lassen, daß der Seele die Herrschaft verloren geht.[2] Bei der Erziehung der Kinder ist hierauf Bedacht zu nehmen. Chrysostomus tritt für eine vernünftige Abhärtung ein. Der Knabe schlafe nicht in einem weichlichen Bett und trage kein weichliches Gewand.[3] Weichliche Lebensart lerne er verachten.[4] Duftende Salben soll er nicht benutzen; denn sie machen den Leib erschlaffen und wecken böse Gelüste.[5] Damit er nicht der Bequemlichkeit verfalle, „bediene der Knabe sich meistens selber und lasse sich nur Dienste leisten, die er nicht selbst besorgen kann. . . . Will der Knabe ein Fußbad nehmen, so rufe er nicht den Diener herbei, sondern behelfe sich selber. . . . Er hole sich selber sein Kleid aus dem Schrank."[6] Wenigstens zwei Tage in der Woche, Mittwochs und Freitags, möge der Knabe fasten.[7]

IV. Erziehungsmittel.

Da Chrysostomus in seinem Büchlein „Über Hoffart und Kindererziehung" die Zucht der einzelnen Sinne sowie der Seelenfähigkeiten ausführlich bespricht, so sind hier seine Ansichten über die zu verwendenden Erziehungsmittel und die Methode ihrer Anwendung am ausgiebigsten niedergelegt. Bei der Behandlung jedes einzelnen Sinnes soll ein doppelter Einfluß vom Erzieher ausgeübt werden, ein hemmender bezw. vorbeugender und ein fördernder. An erster Stelle wird die Zucht der Zunge behandelt. Beleidigende Worte, Schmähreden, törichte Späße soll der Erzieher beim Kinde nicht dulden.[8] Der Knabe muß bescheiden und lieb mit den Leuten sein. Beleidigt er einen Diener, so ist er dafür zu bestrafen. Wird ihm gezeigt, daß er nicht einmal seinen eigenen Diener beleidigen darf, so wird er sich umsomehr vor Beschimpfungen von Freigeborenen und Standesgenossen hüten. Öffnet er seinen Mund zu liebloſen Reden über seine Mitmenschen, so heiße der Erzieher ihn schweigen und der eigenen Fehler gedenken.[9] Der Knabe muß gewöhnt werden, nur ehrerbietige und fromme Worte auszusprechen. Er öffne seinen Mund zu Danksagung und heiligen Hymnen,[10] zu Worten, die des Herrn würdig sind.[11]

Die zweite Pforte ist das Gehör. „Wer nichts Böses und Abscheuliches hört, der wird auch nichts Böses reden."[12] Daher darf der Knabe nichts Unpassendes hören, weder vom Hausgesinde noch vom Pädagogen oder von der Pflegemagd.[13] Führt ein Diener in Gegenwart des Kindes unschamhafte Reden, so ist das mit unnachsichtlicher Strenge zu ahnden.[14] Auch sollen dem Knaben törichte Mythen und Altweibermärchen fremd bleiben. „Dafür vernehme er andere Geschichten, schlichte und einfache Erzählungen, etwa aus dem Munde seines Hausdieners oder von dem Diener, der ihn auf dem

---

[1] 24. Homilie zum Römerbrief.
[2] 13. Homilie zum Hebräerbrief.
[3] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 63.
[4] ebendort Kap. 62. [5] ebendort Kap. 54.
[6] ebendort Kap. 70. [7] ebendort Kap. 79.
[8] ebendort Kap. 28. [9] ebendort Kap. 31.
[10] ebendort Kap. 28. [11] ebendort Kap. 34.
[12] ebendort Kap. 36. [13] ebendort Kap. 37.
[14] ebendort Kap. 53. — Auf die Notwendigkeit, den Verkehr der Kinder im Interesse ihrer Herzensreinheit wohl zu überwachen, weist der Kirchenvater mehrfach hin, z. B. in der 9. Homilie zum Kolosserbrief und in der 1. Rede über Anna.

Wege begleitet."[1] Vor allem soll der Vater das Kind mit passenden Erzählungen aus der Hl. Schrift bekannt machen,[2] so daß es mit der Zeit die wichtigsten Begebenheiten des Alten und Neuen Bundes kennen lernt.[3]

Den Geruchsinn nennt Chrysostomus eine Pforte, durch die viel Verderben einziehen könne, wenn sie nicht gut abgesperrt sei, nämlich Wohlgeruch von Gewürz und Räucherwerk. „Nichts nimmt der Seele so sehr die Spannkraft und macht sie so schlaff und weich wie das Wohlgefallen an süßlichen Gerüchen." Keine Luft soll der Mensch atmen, nicht Wohlgerüche.[4]

Besondere Sorgfalt erfordert die Zucht der Augen; denn diese Pforte ist schwer zu bewachen.[5] Niemals soll der Knabe ein Theater besuchen.[6] Damit die eigene Schönheit ihm keine Gefahren bereite, soll man ihn nicht zierlich herausputzen.[7] Der Pädagog hat darauf zu achten, daß sein Pflegling auf der Straße und auf öffentlichen Plätzen nichts sieht, was ihm verderblich werden könnte.[8] Im Verkehr mit Personen des anderen Geschlechts ist große Wachsamkeit über die Sinne geboten.[9] Um das Auge des Kindes von sündhaften Dingen abzulenken und ihm einen erlaubten Genuß zu bereiten, zeige man ihm die Schönheiten der Natur, das Firmament und seine Sterne, die Erde und ihre Blumen, die grünen Wiesengründe und die Ziermalereien der Bücher. „Es gibt vieles Schöne zu sehen, das keinen Schaden bringt."[10]

Die Zucht des Tastsinnes ist in der Weise zu besorgen, daß der Leib nicht verzärtelt, sondern in geeigneter Weise abgehärtet wird.[11]

Nachdem sich Chrysostomus so über die erzieherische Behandlung der äußeren Sinne verbreitet, spricht er von den Mitteln zur Erziehung des inneren Lebens. Mut, Begierde und Vernunft sind die Bürger innerhalb der Stadt.[12] Unter Mut versteht Chrysostomus den irasziblen Teil des sinnlichen Strebevermögens. Der Mut ist ein herrschsüchtiger Tyrann.[13] Man soll ihn aber nicht ausrotten,[14] sondern durch Beseitigung seiner Auswüchse zum Gleichmut erziehen.[15] So ist der Knabe vor allem zur Übung der Geduld an-

---

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 38.
[2] ebendort Kap. 39.
[3] ebendort Kap. 52.
[4] ebendort Kap. 54. — Ebendort begegnet Chrysostomus dem etwaigen Vorwurf, er gäbe zuviel auf Kleinigkeiten, mit den Worten: „Das sind keine Kleinigkeiten, sondern es handelt sich um die Abhärtung, um die Gesundung und die Zucht des Menschengeschlechtes."
[5] ebendort Kap. 55.
[6] ebendort Kap. 56. — Bei der Laszivität, die damals das Theater beherrschte, ist diese Forderung verständlich. In der 6. Homilie über die Buße meint Chrysostomus, es sei kein Unrecht, das Theater einen Sitz der Pest, einen Tummelplatz der Ausschweifung und jeglicher Schlechtigkeit, einen babylonischen Feuerofen zu nennen.
[7] ebendort Kap. 57.
[8] ebendort Kap. 56.
[9] ebendort Kap. 60 und 62.
[10] ebendort Kap. 59.
[11] ebendort Kap. 63. — S. auch die Anmerkungen S. 218.
[12] ebendort Kap. 65.
[13] ebendort Kap. 66. — In der 5. Homilie zum Hebräerbrief nennt Chrysostomus den Mut ein wildes Tier, das rasch dahinrennt. Tausend Wälle und Zäune brauche man, um es zu bewältigen und in der Gewalt zu behalten.
[14] ebendort Kap. 66.
[15] „Das Gemüt des Knaben sei weder zu weich noch zu rauh, damit er ein Mann werde, aber gelassen bleibe. Der Mut wird ihm oftmals im Leben ein guter Gehilfe sein." Kap. 69.

zuhalten.[1] Gelegenheit zur Selbstbeherrschung bietet der Umgang mit den Hausleuten.[2] Kleine Zurücksetzungen und Überhörung seiner Wünsche lerne der Knabe ruhig hinnehmen.[3] Wird er zornig, so erinnere man ihn an seine eigene Empfindsamkeit. Vergißt er sich einem Diener gegenüber, indem er ihm beleidigende Worte sagt oder ihn schlägt, so ist er zu bestrafen.[4] Den Verlust kleiner Lieblingsgegenstände, etwa einer schönen Schreibtafel mit ehernen Kettlein daran, trage das Kind mit Gelassenheit. Den verlorenen Gegenstand ersetze man nicht eher, bis der Verdruß über den schmerzlichen Verlust verwunden ist. Auf diese Weise behandelt, wird der Knabe lernen auch im Mannesalter Verlust und Schaden mit Gleichmut zu ertragen.[5]

Die Zucht der Begierde, des konkupisziblen Teiles des sinnlichen Strebevermögens, erörternd, beschränkt sich Chrysostomus auf die sexuelle Erziehung. „Zwiefach ist da die Zucht und zwiefach die Unzucht; ich meine nämlich: der Jüngling darf weder von anderen verführt werden noch selber ein Mädchen verführen." Er gibt die Ansicht der Ärzte wieder, daß die Begierde nach dem 15. Lebensjahre mit Heftigkeit auftrete, und knüpft daran die Frage: „Wie werden wir nun dieser Bestie Zügel anlegen und sie in Fesseln schlagen?"[6] Wiederholt warnt er vor dem Besuch des Theaters[7] und schärft Behutsamkeit gegenüber dem anderen Geschlecht ein.[8] Gebet[9] und Fasten[10] werden als geeignete Schutzmittel empfohlen. Man ersinne für den Knaben unschuldige Freuden und passende Erholungen, mache ihm kleine Geschenke, damit sein Gemüt die Entbehrung sündhaften Vergnügens verwinde.[11] Sehr heilsam ist ihm auch der öftere Verkehr mit den Mönchen und dem Vorsteher der Kirche. Von letzterem möge der Knabe Lobsprüche wegen seines sittlichen Betragens vernehmen.[12] Möglichst frühzeitig soll der Vater dem Jüngling eine Braut zuführen, um so die Reinheit seiner Seele in Sicherheit zu bringen. Der Ehe wird es zum Segen gereichen, wenn Bräutigam und Braut unentweihten Herzens einander die Hände reichen. „Hat der Mann sein Weib von Herzen lieb, so wird ihm jedes andere Weib gleichgültig sein."[13] Der Gedanke an seine Braut wird dem Jüngling ein Ansporn zu einem wohlgesitteten Wandel sein.[14]

Die Ausbildung der Vernunft behandelt Chrysostomus sehr kurz. Hier gilt ihm als Ziel die wahre Weisheit. „Zur Weisheit genügen Gottesfurcht und ein Urteil über die menschlichen Dinge, das der Wahrheit entspricht.

---

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 66.

[2] Dem Rat des Kirchenvaters, viele möchten dem Knaben Anlaß zum Zorne geben, damit er sich in der Gelassenheit übe (Kap. 68), kann man aus pädagogischen Gründen nicht ohne weiters beipflichten.

[3] ebendort Kap. 67.

[4] ebendort Kap. 69. — Damit der Knabe ein geziemendes Verhalten gegen die Dienerschaft beobachte, möge der Vater ihn über den Wert und die Natur der Standesverhältnisse unterrichten, die Sklaverei zeigen als eine Folge der Sünde, der Verachtung des vierten Gebotes. Der Freigeborene muß nicht durch seine Stellung, sondern durch seinen Charakter über dem Sklaven stehen. — Der Vater erkläre seinem Sohne die Würde und die Rechte der Menschennatur und leite ihn an mit den Dienern wie mit Brüdern umzugehen. Kap. 71 und 72.

[5] ebendort Kap. 73. [6] ebendort Kap. 76.
[7] ebendort Kap. 78. [8] ebendort Kap. 79.
[9] ebendort Kap. 80. [10] ebendort Kap. 79.
[11] ebendort Kap. 78. [12] ebendort Kap. 83.
[13] ebendort Kap. 81. [14] ebendort Kap. 82.

Wer den kindischen Torheiten dieser Welt entsagt, hat die Höhe der Weisheit erklommen. Der Jüngling lerne den Reichtum für nichts achten, für nichts den Menschenruhm, für nichts Macht und Ansehen, für nichts den Tod, für nichts das gegenwärtige Leben; dann wird er weise sein." [1] Ausbildung der Vernunft bezw. Erziehung zur Weisheit ist also Chrysostomus identisch mit der Erziehung zur Gottesfurcht und wahren Frömmigkeit.[2] Da er sich hierüber aber allenthalben, wo er von der Kinderzucht spricht, eingehend äußert, so erklärt es sich, daß er den Gegenstand in seiner Erziehungsschrift nur kurz behandelt.

Während Chrysostomus in seinem Büchlein über Hoffart und Kindererziehung die von ihm empfohlenen Erziehungsmittel größtenteils unmittelbar auf einen bestimmten Gegenstand (z. B. Zucht der einzelnen Sinne) praktisch appliziert, bietet er solche ein andermal, und zwar sowohl in der genannten wie in seinen zahlreichen sonstigen Schriften, mehr in allgemeiner, theoretischer Fassung dar. In der hier folgenden gedrängten Übersicht sollen die einzelnen Erziehungsmittel, wie sie sich in den Chrysostomusschriften empfohlen finden, herausgestellt und durch eine Reihe von Aussprüchen illustriert werden.

Gewöhnung. „Es ist etwas Vortreffliches um eine gute Gewohnheit." [3] „Groß ist die Macht der Gewohnheit im guten sowohl wie im bösen. Wir brauchen uns fernerhin gar keine Mühe zu geben, die Gewohnheit zieht uns." [4] „Wenn wir ihr (der Jugend) gleich von vornherein und von den ersten Jahren an die richtigen Schranken ziehen, dann brauchen wir uns später nicht mehr soviel Mühe zu geben. Die Gewohnheit wird ihnen für die Folge zum Gesetz." [5] „Wer ein Kind schon bei seinem ersten Schritt ins Leben vom bösen abhält und auf den rechten Weg hinlenkt, der festigt das Gute in seiner Seele wie zu einer unverrückbaren Naturanlage. Ein solches Kind wird sich nicht aus innerem Antrieb zum bösen wenden, weil es durch die erstarkte Gewohnheit zum guten hingezogen wird." [6] „Die Angewöhnung erstarkt zur zweiten Natur." [7]

Überwachung. „Man behüte die Kinder wie Blumen, die am meisten Sorgfalt brauchen, solange sie noch jung und zart sind." [8] „Wir Erwachsenen haben ja den Verstand zum Lehrmeister, Gefährliches zu meiden und Ungefährliches zu unternehmen; wir sind ausgerüstet mit Kraft und Kunstfertigkeit, den drohenden Übeln vorzubeugen und die andringende Gefahr abzuwehren. Aber die kleinen Kinder sind dieser Schutzwehr entblößt und hilflos den Gefahren preisgegeben." [9] „Überwache sorgsam deine Kinder, ihr Kommen und Gehen, ihren Verkehr und Umgang mit den Leuten. Eltern, die das ver-

---

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 87.

[2] Auch die Philosophie, Verstand und Vernunft als dem Gegenstand nach verschiedene Stufen des Erkenntnisvermögens behandelnd, bezeichnet die Vernunft vor allem als das Vermögen, Gott zu erkennen, und die Beziehungen zwischen Mensch und Gott — die Religion.

[3] 6. Homilie zum 2. Brief an Timotheus.

[4] ebendort.

[5] 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus.

[6] 3. Homilie zu Johannes.

[7] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 33. — Vgl. auch das S. 216 über den frühzeitigen Beginn der Erziehung Gesagte.

[8] ebendort Kap. 37.

[9] Erklärung des Psalmes 114.

säumen, mögen wissen, daß sie vor Gott keine Entschuldigung finden werden."[1] „Sorgsamer als Feuer und Licht sollen wir die Herzensreinheit der Kinder hüten. Wie oft sagen wir der Magd, wenn sie den Leuchter anzündet, sie solle nicht mit offenem Licht in den Stall und in die Scheune gehen, wo Heu und Stroh liegen, damit nicht unversehens ein Funken vom Licht abspringe und Haus und Hof in Flammen aufgehen. Mit gleicher Vorsicht überwacht auch die Kinder. Laßt sie nicht an Orte gehen, wo ihre Augen ausgelassene Mägde sehen könnten, leichtfertige Mädchen und schamlose Dirnen. Und sollte eine zuchtlose Magd bei euch oder beim Nachbar bedienstet sein, so gebt den unwiderruflichen Befehl, daß sie niemals eurem Sohne vor Augen komme, niemals mit ihm verkehre und rede. Sonst könnte ein Feuerfunken in das Herz eures Kindes fallen, seine Seele in Brand setzen und ein Unheil anrichten, das nie mehr gut zu machen wäre."[2] „Das Bewußtsein, beobachtet zu werden, ist für den Jüngling ein heilsamer Zügel, der seine Seele vor Abwegen bewahrt."[3] „Es ist ganz und gar unmöglich, daß ein Mensch schlecht werde, der von Jugend auf eine sorgfältige Erziehung genießt und eifrig überwacht wird."[4]

Belehrung durch Wort und Beispiel.[5] „Gerade das jugendliche Alter bedarf heiliger Ermahnungen. In das zarte Kindesgemüt finden die guten Worte noch leichter Eingang, und die heiligen Lehren prägen sich seinem Geiste ein wie der Siegelabdruck dem Wachs."[6] „Wer durch Wort und Beispiel lehrt, dem gebührt der Vorzug vor allen."[7] „Groß ist das Ansehen und der Einfluß eines Lehrers, wenn er unter Hinweis auf seinen eigenen Wandel seine Schüler zurechtweisen kann."[8] „Das ist die beste Lehr-

[1] Homilie über die Auswahl der Witwen.
[2] 1. Rede über Anna.
[3] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 82.
[4] 2. Homilie zum Brief an Titus.
[5] Die Belehrung im engeren Sinne, den Unterricht, setzt Chrysostomus, soweit die weltlichen Wissenschaften in Betracht kommen, stillschweigend voraus. Für den religiösen Unterricht gibt er gelegentlich sehr beachtenswerte methodische Winke. So soll der Vater bei der Erzählung (der Geschichte von Kain und Abel) sich einer der Anschaulichkeit dienenden Breite befleißigen. „Du mußt nämlich die Erzählung etwas versüßen, damit der Knabe seine Freude daran habe und sein Geist nicht ermüde." (Über Hoff. u. Kindererz. Kap. 39). Die heilige Geschichte, meint Chrysostomus ferner, bringt zwar an sich in der Seele des Kindes heilsame Früchte hervor. Es empfiehlt sich jedoch, eine für die Lebensverhältnisse des Kindes berechnete Nutzanwendung anzufügen. (Über Hoff. u. Kindererz. Kap. 40). Sehr beherzigenswert ist auch des Kirchenvaters Ausspruch: „Wenn wir mit einem kleinen Kinde reden, so stammeln wir mit dem Kinde; mögen wir tausendmal gelehrt und weise sein, wir bequemen uns der einfältigen Kindesart an im Reden und im Tun." (Erklärung des 6. Psalmes).
[6] 3. Homilie zu Johannes.
[7] 32. Homilie zum 1. Korintherbrief. — In der 13. Homilie zum 1. Brief an Timotheus heißt es: „Es gibt Dinge, für welche Belehrung, und andere, für die ein Gebot notwendig ist. Gibst du also ein Gebot in Sachen, wo Belehrung am Platze ist, so machst du dich lächerlich; und hinwiederum, spendest du Belehrung, wo Gebot notwendig ist, so bist du in demselben Falle."
[8] 5. Homilie zum 2. Brief an die Thessalonicher. — Hier wie auch im folgenden gebraucht Chrysostomus das Wort „Lehrer" im weiteren Sinne (Erzieher). — In der 13. Hom. z. 1. Tim. äußert sich der Kirchenvater folgendermaßen: Ein Lehrer muß Achtung genießen. Aber, fragt man, wo bleibt dann seine Bescheidenheit und Sanftmut, wenn er keine Verachtung zu dulden hat? In dem, was seine Person betrifft, hat er Verachtung zu ertragen; so kann er durch Langmut der Lehre Nachdruck geben.

methode, wenn der Lehrer bei allen Ermahnungen sich selbst als Muster aufstellen kann." „So wird der Lehrer imstande sein, den Schüler zur Annahme des Gesagten zu bestimmen. Wenn er jedoch bloß spricht und philosophiert, in Wirklichkeit aber das Gegenteil davon tut, so ist er noch kein Lehrer; denn bloß mit Worten philosophieren, das ist auch dem Schüler ein leichtes. Es gehört vielmehr notwendig die Unterweisung und Anleitung durch das eigene Beispiel dazu; denn die ist es, die dem Lehrer ein ehrwürdiges Ansehen verleiht und den Schüler zur willigen Aufnahme der Lehren bereit macht. Wieso? Wenn nämlich der Schüler sieht, daß der Lehrer Weisheit und Tugend nur in Worten predigt, so wird er sagen: Der verlangt Unmögliches, und daß es unmöglich ist, beweist der Lehrer zuerst, weil er es selber nicht befolgt. . . . Wenn er dagegen am Beispiel des Lehrers das vollendete Ideal der Tugend wahrnimmt, so kann er derartige Ausreden nicht vorbringen."[1] „Wenn das Licht, welches in uns ist, hell brennt, so bilden wir dadurch Tausende von Schülern und Lehrern, denen wir als Muster voranleuchten."[2] „Gleichwie eine wohlriechende Salbe ihren Duft nicht in sich verschließt, sondern ihn ausströmt und die Luft weitumher mit ihrem Wohlgeruch erfüllt, so daß alle, welche sich in der Nähe befinden, ihn wahrnehmen, so halten edle und bewunderungswürdige Männer ihre Tugenden nicht verborgen, sondern dadurch, daß die Kunde davon sich in weiteren Kreisen verbreitet, wirken sie fördernd und bessernd auf gar viele Menschen ein."[3] „Nichts wirkt so mächtig wie die Nacheiferung."[4]

Zucht im engeren Sinne (Lob und Tadel, Lohn und Strafe). „Immer in sanftem Tone mit den Schülern sprechen, auch wenn sie eines scharfen Wortes bedürfen, das kennzeichnet nicht sowohl den Lehrer als vielmehr den böswilligen Verführer. Deswegen hat auch der Herr, der doch sonst gar liebreich mit seinen Jüngern verkehrte, sich bisweilen härter ausgesprochen; und wenn er einmal lobt, so tadelt er dafür ein andermal."[5] „Wie das fortwährende Kosen verzärtelt, so erbittert ein stets strenger Ton."[6] „Übertritt der Knabe dein Gebot, so strafe ihn, bald durch ernsten Blick, bald durch eindringliche Ermahnung, bald durch strengen Verweis; oder stachle sein Ehrgefühl an und stelle ihm eine Belohnung in Aussicht. Strafe nicht immer mit Schlägen und gewöhne den Knaben nicht an diese Erziehungsart. Ein Kind, das fortwährend gezüchtigt wird, lernt die Schläge verachten. Kommt es aber so weit, dann ist alles umsonst. Der Knabe soll die Schläge fürchten, aber nicht fühlen. Der Riemen soll geschwungen werden, aber nicht zum Schlage niedersausen; und die Drohung werde nicht in der Tat ausgeführt. Doch darf der Knabe nicht wissen, daß du nur mit Worten drohst. Die Drohung ist nur dann heilsam, wenn er meint, sie werde ausgeführt. Merkt der kleine Sünder deine List, so lacht er darüber. Er erwarte die

Aber in seiner amtlichen Wirksamkeit durchaus nicht! Das wäre nicht Bescheidenheit, sondern Gleichgiltigkeit. Wenn er Beleidigungen, Schmähungen, Nachstellungen gegen seine Person bestraft, dann tadelst du ihn mit Recht. Handelt es sich aber um das Heil anderer, dann muß er mit Energie und Autorität auftreten. In solchem Falle ist nicht mehr die Bescheidenheit, sondern das Hervorkehren der Autorität am Platze."

[1] 12. Homilie zum Philipperbrief.
[2] 5. Homilie zum 2. Brief an die Thessalonicher.
[3] 2. Homilie zum 1. Brief an die Thessalonicher.
[4] 19. Homilie zum 2. Brief an die Korinther.
[5] Erklärung zum Galaterbrief. [6] ebendort.

Züchtigung, verspüre sie aber nicht. Die Furcht darf nicht erlöschen, sondern wirke in der Seele des Knaben wie das glimmende Feuer auf dem Ackerlande, das alle Dornen bei der Wurzel ausbrennt. Die Furcht arbeite wie eine scharfe, tiefgreifende Haue, die auf den Grund gräbt. Bewirkt deine Strenge Besserung, so laß etwas nach; unsere Natur bedarf auch der Milde."[1]

V. Des Chrysostomus Erziehungsgrundsätze verglichen mit denen anderer kirchlicher Schriftsteller seiner Zeit.

Die im vorhergehenden dargestellten pädagogischen Grundsätze fordern zu ihrer rechten Bewertung einen Vergleich mit denjenigen anderer Männer, die als Zeit- und Standesgenossen des Chrysostomus über Unterrichts- und Erziehungsfragen sich eingehender geäußert haben. In Betracht kommen Basilius der Große,[2] Hieronymus[3] und Augustinus.[4]

Ein Vergleich ihrer Erziehungsschriften mit des Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung ergibt zunächst, daß letzteres wesentlich universaler dem Inhalt nach gehalten ist. Des hl. Basilius Rede an die Jünglinge und des hl. Augustinus Buch über die Unterweisung der Unwissenden können als vorwiegend methodische Schriften bezeichnet werden. Eine weitergehende Tendenz haben sie zunächst nicht, wenngleich nicht zu leugnen ist, daß sich in ihnen eine Reihe herrlicher Erziehungsregeln, bei Augustinus insbesondere mit feiner psychologischer Begründung, verstreut finden. Zudem hat Augustinus bei seiner Anleitung zur Erteilung des Religionsunterrichtes vornehmlich Erwachsene als Schüler im Auge, und Basilius wendet sich an studierende Jünglinge, die bereits mit den klassischen Schriften vertraut erscheinen. Was die übrigen in Vergleich zu ziehenden Schriften, des hl. Hieronymus Briefe an Läta und Gaudentius sowie des hl. Basilius Anweisung über die Aufnahme und Erziehung der Kinder im Kloster, angeht, so sind sie durch den Zweck ihrer Abfassung auf bestimmte Grenzen angewiesen. Ihr Gegenstand ist die erzieherische Behandlung von Kindern, die den klösterlichen Beruf ergreifen sollen. Schließlich ist noch zu bemerken, daß Hieronymus bloß die Mädchenerziehung behandelt.

[1] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 30. — Der Erzieher soll sich Gott zum Vorbild nehmen, der „die gesamte Menschheit durch Androhung der Höllenstrafe und durch Verheißung des Himmelslohnes erzieht; nach diesem Vorbilde Gottes sollen wir die Kinder behandeln." (Über Hoffart u. Kindererziehung Kap. 67). — Chrysostomus ist für eine mäßige Benutzung der Strafmittel. „Ich will nicht einer allzu rauhen Behandlung der Kinder das Wort reden." (Homilie über die Auswahl der Witwen). Besonderen Wert legt er der Weckung des Ehrgefühls bei. „Das Ehrgefühl hat einen größeren Einfluß als Drohungen und Versprechungen und andere Zuchtmittel." (Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 77).

[2] Rede an die Jünglinge, wie sie mit Nutzen heidnische Schriftsteller lesen können. — Über die Aufnahme und Erziehung der Kinder im Kloster. (Für die „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit" bearbeitet von A. Hülster, Paderborn 1906).

[3] Brief an Läta und an Gaudentius. (Für die gleiche Sammlung bearbeitet von K. Ernesti, Paderborn 1902).

[4] Buch über die Unterweisung der Unwissenden. (Bearbeitet von K. Ernesti, Paderborn 1902). — Wir beschränken uns darauf, die in dieser Schrift niedergelegten pädagogischen Anschauungen zum Vergleich heranziehen. Was des Augustinus „Bekenntnisse" an pädagogischem Gehalt im engeren Sinne aufweisen, — von dem erzieherischen Wert der Schrift ist hier nicht die Rede — stellt sich fast ausschließlich als Referat über den Unterrichtsbetrieb der alten Zeit dar. Die persönliche, kritische Note fehlt.

(27. 3. 11.)

Demgegenüber ist von Chrysostomus zu sagen, daß seine Erziehungsregeln das pädagogische Gebiet beträchtlich weiter umspannen, insofern er nicht einen bestimmten Stand, ein bestimmtes Alter oder Geschlecht im Auge hat, sondern allgemeine Grundsätze, und zwar für die Familienerziehung, bieten will. Das gilt sowohl von seiner Schrift über Hoffart und Kindererziehung als auch von seinen zahlreichen gelegentlichen Äußerungen über pädagogische Fragen. Die Kritik wird aber nicht übersehen dürfen, daß Chrysostomus sein Hauptaugenmerk dem Kinde aus vornehmem Hause zuwendet.

Gehen wir nun dazu über, die pädagogischen Grundsätze des Johannes Chrysostomus mit denen der vorhin genannten Kirchenväter im einzelnen zu vergleichen.[1]

Mit Basilius, mit dem er übrigens auch in der bilderreichen Sprache Ähnlichkeit hat, vertritt Chrysostomus den Grundsatz, daß die Erziehung möglichst früh beginnen soll.[2] Beide stimmen überein in der Wertschätzung der Klostererziehung. Während aber Basilius die Kinder auch schon im frühesten Alter dem Kloster zuführen läßt und zwar mit der Absicht, sie dauernd der Genossenschaft einzuverleiben,[3] will Chrysostomus, daß die erste Jugendzeit im Elternhause verbracht werde. Später möge der Knabe, dahin geht sein Wunsch, die Klostererziehung eine Zeitlang genießen, um dann, mit tüchtiger Bildung ausgerüstet, seinen Platz im bürgerlichen Leben einzunehmen.[4]

Basilius sowohl wie Chrysostomus treten dafür ein, daß den Kindern auch in den weltlichen Wissenschaften und Künsten eine hinreichende Ausbildung zuteil werde.

Beide erstreben eine auf psychologischer Grundlage beruhende individuelle Behandlung der Kinder. Im Gegensatz zu Basilius aber, der fast ausschließlich

---

[1] Daß den hier genannten Männern als Vertretern der christlichen Erziehungsmethode ausnahmslos die religiöse Durchbildung als oberster Leitsatz gilt, bedarf keiner weiteren Darlegung.

[2] Es sei nur nebenbei bemerkt, daß beide bei der Begründung dieser Forderung u. a. sich desselben Vergleiches bedienen. (Die guten Lehren und Ermahnungen prägen sich der Kindesseele ein wie der Siegelabdruck dem weichen Wachs.) Basilius, Über die Aufnahme und Erziehung der Kinder im Kloster Kap. 4; Chrysostomus, Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 20.

[3] Ein späterer Wiederaustritt ist von ihm offensichtlich als Ausnahme ins Auge gefaßt. (Über die Aufnahme und Erziehung der Kinder im Kloster Kap. 4.)

[4] Bezeichnend ist sein Wort: „Ich sage nicht: Halte deinen Sohn von der Ehe ab, sende ihn in die Einöde, laß ihn Mönch werden. Das sage ich nicht. Ich möchte zwar, daß alle so lebten wie die Mönche. Allein das erscheint zu hart, und ich dränge nicht dazu. Erziehe einen Kämpfer für Christus! Lehre deinen Sohn auch in der Welt gottesfürchtig leben von Jugend auf." (Über Hoffart u. Kindererziehung Kap. 19.)

Zu einem Vater, der seinen Sohn zu den Mönchen schicken möchte, von seinem Kinde sich aber nur schwer trennen kann, sagt Chrysostomus: „Auch ich wünsche wie du, daß dein Sohn ins Vaterhaus zurückkehre, . . . nur verlange seine Heimkehr nicht vor der Zeit. — — Je länger er sich in der Bildungsstätte einschult, desto kräftiger wird sich sein Geist entwickeln. Setze überhaupt keine bestimmte Zeit für seine Heimkehr fest. Erst wenn der gute Same, der in sein Herz gesät wird, zur Frucht ausgereift ist, dann mag er aus der Einsamkeit in das Vaterhaus heimkehren, früher aber nicht. . . . Ist seine Ausbildung abgeschlossen, dann wird er allen zu Nutz und Frommen sein, dem Vater, der Mutter, dem ganzen Hause, ja der Vaterstadt und dem Volke. Kehrt er aber halbgebildet aus der Schule heim, so wird er nur den Leuten zum Gespötte sein und sich und anderen zum Schaden. (3. Buch wider die Feinde des Mönchslebens.)

Korrektivmittel für anhaftende oder begangene Fehler angibt, betont Chrysostomus die positive, fördernde Seite der Erziehung, ohne die prohibitive zu vernachlässigen.

Endlich schenken beide auch der leiblichen Erziehung einige Beachtung, Basilius indessen mehr als Chrysostomus. Ihre Ansichten über diesen Punkt sind ziemlich die gleichen.[1]

Eine Gegenüberstellung der pädagogischen Ansichten bei Chrysostomus und Hieronymus läßt zunächst die Tatsache in den Vordergrund treten, daß ersterer die Erziehung im engeren Sinne, letzterer den Unterricht ausführlicher bedenkt. Während Chrysostomus den eigentlichen Unterricht nur gelegentlich berührt, zumeist unter bloßer Mitteilung dessen, was zu seiner Zeit in Übung war, gibt Hieronymus eine genauere Instruktion für den Unterricht des Kindes bis zum 12. Lebensjahre. Neue Bahnen schlägt er allerdings dabei nicht ein, sondern hält sich im großen und ganzen an die Normen, wie sie damals seit M. F. Quintilianus, dem Verfasser der Institutio oratoria, festgelegt waren. Sehr nachdrücklich verlangt Hieronymus, daß dem Kinde die Lernfreudigkeit bewahrt werden müsse.[2] Auch Chrysostomus weist bei Gelegenheit hierauf hin.[3] Bezüglich des religiösen Unterrichts legen beide großes Gewicht auf das Studium der Hl. Schrift.[4]

Als die ersten und Haupterzieher gelten Chrysostomus wie Hieronymus die Eltern. Beide Kirchenväter erinnern die Väter und Mütter an die Erhabenheit ihres Amtes, aber auch an die große Verantwortlichkeit und an die oberste Pflicht, den Kindern ein gutes Beispiel zu geben. Für die Erziehung der Mädchen kommt nach der Ansicht beider in erster Linie die Mutter in Betracht.[5]

Die prophylaktische Seite der Erziehung und damit die Pflicht der Eltern, die Kinder wohl zu überwachen, wird von Chrysostomus und Hieronymus in gleicher Weise scharf hervorgehoben.[6] Dasselbe gilt von der Auswahl derjenigen Personen, welche die Eltern beim Erziehungsgeschäft unterstützen.[7]

Über das Kind als Objekt der Erziehung finden wir bei Hieronymus nichts Näheres ausgeführt.[8] Chrysostomus hingegen bietet über diesen Gegenstand sehr wertvolle Gedanken, und die feine, ins kleinste gehende Beobachtung, die er bei solcher Gelegenheit bekundet, gibt ihm in der Patristik eine einzigartige Stellung.

---

[1] Basilius, Rede an die Jünglinge Kap. 7. — Über Chrysostomus siehe Anmerkung oben S. 217 f.

[2] An Gaudentius Kap. 1 u. 2.

[3] U. a. Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 39.

[4] Chrysostomus, 21. Homilie zum Epheserbrief. — Hieronymus, An Läta Kap. 10. Hieronymus stellt hierbei gewaltige Anforderungen an das Gedächtnis des Kindes.

[5] Hieronymus, An Läta Kap. 7; An Gaudentius Kap. 3. — Chrysostomus, 9. Homilie zum 1. Brief an Timotheus; 10. Homilie über den Kolosserbrief u. a.

[6] An Läta Kap. 4; an Gaudentius Kap. 3. — Über Chrysostomus siehe oben S. 221.

[7] An Läta Kap. 2 u. 7; An Gaudentius Kap. 3. — Über Chrysostomus siehe oben S. 21.

[8] Der Grund ist wohl darin zu suchen, daß Hieronymus über die Erziehung eines bestimmten Kindes schreibt und dasselbe, wie er selbst hervorhebt (An Gaudentius Kap. 1), weder nach seiner Gemütsart noch Willensrichtung kennt.

Da Augustinus, wie bereits oben[1] bemerkt, mit seiner Schrift über die Unterweisung der Unwissenden vornehmlich methodische Zwecke verfolgt, so ist damit die Vergleichsmöglichkeit seiner und des Chrysostomus Erziehungsgrundsätze auf ein geringes Maß beschränkt.[2] So viel läßt sich mit Gewißheit sagen: Beide Kirchenväter vertreten hinsichtlich des Religionsunterrichtes das historisch-induktive Verfahren unter Zugrundelegung der heiligen Geschichte. An einigen Stellen zeigen sich bei Augustinus Anklänge an Chrysostomus.[3] So finden wir z. B. den von letzterem in seiner Schrift über Hoffart und Kindererziehung durchgeführten Vergleich der Seele mit einer Stadt, bezw. der Sinne mit den Stadttoren, auch bei Augustinus, hier allerdings unter Anwendung auf das Gedächtnis.[4] Chrysostomus wünscht, daß an die Erzählung der heiligen Geschichte eine passende Nutzanwendung angeknüpft werde,[5] daß der Erzähler durch Fragen sich von der richtigen Erfassung des Vorgetragenen vergewissere,[6] daß er sich in der Darstellungsweise ganz dem zu unterweisenden Zögling anpasse,[7] alles Forderungen, die bei Augustinus wiederkehren.[8]

Wenn K. Ernesti in der Einleitung zu seiner Schrift über Hieronymus und Augustinus[9] von ersterem behauptet, er habe „zum erstenmal versucht, die Pädagogik im weiteren Sinne christlich zu gestalten,“ [10] und Augustinus den „Begründer der katholischen Pädagogik“ [11] nennt, so dürfte über diese Äußerungen nunmehr, da des Chrysostomus Schrift über Hoffart und Kindererziehung wieder zu Ehren gekommen, eine Nachprüfung angezeigt erscheinen.

[1] S. 224.

[2] Was die sprachliche Darstellungsweise der beiden Kirchenväter betrifft, so schlagen sie sehr verschiedene Wege ein. Augustinus liebt ein lückenloses, das Ziel scharf im Auge behaltendes Voranschreiten. Ihm zu folgen fordert meist mühevolle Geistesarbeit. Gegenüber seiner nüchternen Sprache benutzt Chrysostomus mit Vorliebe Bilder und Vergleiche, scheut sich auch nicht, oftmals den geraden Weg des Gedankens zu verlassen, um bald hier bald dort abseits eine Blume zu pflücken.

[3] Daß Augustinus die Schriften des Chrysostomus kannte, ergibt sich u. a. aus seiner Schrift gegen Julian, in der er mehrere Werke des Chrysostomus namhaft macht und aus ihnen zitiert.

[4] Bekenntnisse X, 8.

[5] Über Hoffart und Kindererziehung Kap. 40, 42, 51.

[6] ebendort Kap. 40.

[7] ebendort Kap. 39; Erklärung des 6. Psalmes.

[8] Über die Unterweisung der Unwissenden Kap. 7, 10, 13. Ob spätere Pädagogen aus den Schriften des Chrysostomus geschöpft haben, läßt sich nur schwer feststellen. Immerhin ist es von Interesse zu sehen, daß manche Aussprüche der Folgezeit stark an Chrysostomus erinnern. So findet das Wort des Erasmus von Rotterdam „Die Eltern treffen eine Wahl, bevor sie einem Menschen ihr Pferd anvertrauen, den Sohn überlassen sie dem ersten besten“ bei Chrysostomus der Ausspruch des Comenius „Ein guter Lehrer ist wie ein tätiger Bildhauer bemüht, seine Götterbilder möglichst schön zu meißeln, zu malen, zu formen und zu glätten“ in einem ähnlichen Ausspruch des Chrysostomus (oben Seite 211 und S. 212) das entsprechende Gegenstück.

[9] „Sammlung der bedeutendsten pädagogischen Schriften aus alter und neuer Zeit“ Band III, 2. Aufl. 1902 (Paderborn).

[10] S. 11. [11] S. 69.

Kleine Beiträge

Stoisches zur Areopagrede des Paulus.

Von Oberlehrer Joseph Rüther, Brilon (Westfalen).

Bekanntlich geriet der Völkerapostel während seines Aufenthaltes in Athen mit Epikureern und Stoikern in einen Disput (*συνέβαλλον αὐτῷ*. act. XVII 18). Die einen, in denen wir wohl die jedem Gottesbegriffe ablehnend gegenüberstehenden Epikureer erkennen dürfen, sagen: „Was kann dieser *σπερμολόγος* denn zu sagen haben?" Die anderen dagegen lassen sich durch die Neuheit der zu erwartenden Gedanken, weil er ein *ξένων δαιμονίων καταγγελεύς* zu sein scheine, sofort zum Anhören seiner Ideen bereitfinden. Sie sind also keine Gegner jeden Gottesgedankens und daher wohl Stoiker. Auf den Areopag geführt hält Paulus seine bekannte Rede.

In geistreicher Weise macht er zu Anfang seinen Zuhörern ein Kompliment, das zugleich einen Tadel mitklingen läßt wegen des Aberglaubens der Stadt („*ὡς δεισιδαιμονεστέρους*" nennt er sie), und empfiehlt sich dann seinen stoischen Zuhörern durch eine weitgehende Annäherung an ihre theologischen Auffassungen und durch imponierende Kenntnis ihrer Autoren. Diese Kenntnis des Apostels ist nicht verwunderlich, da er ja vorzüglich hellenistisch gebildet war und, wie R. Reitzenstein („Die hellenistischen Mysterienreligionen". Lpzg. 1910) aus der Sprache des Apostels nachweist, auch die religiöse hellenistische Literatur gelesen haben muß.

Eine Annäherung an stoische Auffassung könnte man schon in der Tatsache finden, daß der Apostel ausgeht von einem „unbekannten Gotte", denn wenn überhaupt der philosophische Gottesbegriff gegenüber dem der Vielgötter ein Moment des Geheimnisvollen, Unbekannten in sich schließt, so kommen bei den stoischen Schriftstellern noch Bezeichnungen der Gottheit vor, die sich inhaltlich mit dem des Unerkannten decken. So nennt Kleanthes in seinem bekannten Hymnus den Allgott „*πολυώνυμος*", d. h. den, dessen Wesen sich durch keinen Namen aussprechen läßt, und der darum mit vielen Namen bezeichnet wird. Die hervorragendsten Vertreter der Stoa haben für das göttliche Wesen die verschiedenartigsten Bezeichnungen, deren Mannigfaltigkeit seinen geheimnisvollen Charakter und seine Unerreichbarkeit für menschliche Fassungsgabe andeutet und allerdings aus der pantheistischen Färbung ihres Gottesbegriffes stammt. Laktantius z. B. berichtet von Zeno, dem Begründer der Schule, daß er „den Ordner und Künstler der Natur als Weltvernunft bezeichnet", daß er ihn auch „Schicksal", „die Notwendigkeit in den Dingen", „Gott" und „Geist des Zeus" nenne.[1] Villoison[2] stellt über vierzig stoische Bezeichnungen für das gött-

[1] Lactantius: De vera sapientia c. 9. — E. v. Arnim: Fragm. Stoic. veterum. I. 160: „ . . . rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis *λόγον* praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat."

[2] Villoison: Theologia physica Stoicorum S. 499 der von Osann mit seinem „Cornutus" zusammen edierten Ausgabe.

liche Wesen zusammen und findet, daß „in der Stoa beständig ein und dasselbe göttliche Wesen verstanden wird, das aber verschiedene Namen trägt, die aus seinen verschiedenen Werken oder Tätigkeiten oder Eigenschaften oder auch von den verschiedenen Teilen der Materie, in denen es lebendig ist, genommen sind."[1] Schließlich sei noch der Bericht Ciceros erwähnt, der den Stoiker Ariston als einen Philosophen bezeichnet, „der der Meinung ist, daß die ‚Form' Gottes nicht erkennbar sei, und behauptet, daß in der Gottheit kein sinnliches Wahrnehmen sein könne, und der überhaupt zweifelt, ob Gott (wie die Stoa annahm) ein ‚Lebewesen' sei oder nicht."[2]

Einen seiner Aussprüche kennzeichnet der Apostel selbst als stoisches Zitat, nämlich das Wort des Aratos: „*Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*," das sich in etwas veränderter Form: „*Ἐκ σοῦ γὰρ γένος ἐσμέν*" im Zeushymnus des Kleanthes wiederfindet. Indem der Apostel dieses Wort nicht auf einen Stoiker, den Arat, zurückführt, sondern es mit den Worten einführt: „Wie auch einige (*τινές*) von euren Philosophen gesagt haben", will er vielleicht andeuten, daß er nicht nur Arat, sondern auch den Hymnus des Kleanthes kenne.

Aber damit begnügt sich Paulus nicht, vielmehr sind die Stellen, Gott sei der „*διδοὺς πᾶσι ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα*" (V. 25) und der „*οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχων*" (V. 27) sowie das Wort: „*Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν*" (V. 28) ganz ausgesprochen stoischer Färbung, da diese Schule die Immanenz Gottes sehr, ja allzusehr betonte. In dem ersten dieser drei Aussprüche kann sogar in dem Worte *πνοή* ein Anklang an die stoische Pneumalehre gefunden werden. Die zweite und dritte Stelle decken sich inhaltlich mit der von Themistius überlieferten stoischen Lehre, daß die Gottheit durch alle Dinge hindurchgehe,[3] mit dem genannten Hymnus des Kleanthes[4] und vielen anderen Stellen und Berichten von Doxographen.

Wollte man auch in diesen Stellen eine mehr zufällige Übereinstimmung finden, so dürfte man dies kaum in V. 24 f., wo der Apostel, ohne durch den Zusammenhang dazu direkt gedrängt zu sein, betont, daß Gott „*οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς κατοικεῖ, οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος.*" Damit spricht er einen dem Stoiker ganz besonders sympathischen Gedanken aus, in welchem besonders die Anwendung des Prädikates des Nichtsbedürfens auf Gott echt stoisch ist. Die Ablehnung der Tempel scheint sogar direkt an ein dictum des Gründers der Stoa, Zenos, anzuschließen. „Tempel zu bauen," sagt dieser Philosoph, „ist nicht nötig, denn für geweiht und wertvoll und heilig braucht man nicht zu halten, was Bauleute wirken und Handwerker."[5]

Die Rede Pauli auf dem Areopag ist ein treffliches Zeugnis nicht nur der hohen Bildung, sondern auch der Klugheit des Apostels. Trotzdem erreicht sie ihren Zweck nicht, oder vielmehr sie kommt gar nicht zustande. Denn was wir davon in

---

[1] A. a. O. S. 404: „ . . . unum idemque constanter contineri in porticu numen, sed illud quidem diversis gaudens nominibus, quae a variis operibus aut muneribus aut virtutibus aut a variis materiae, per quam diffunditur, partibus invenit."

[2] Cicero: De nat. deorum. I 37: „ . . . qui neque formam dei intellegi posse censeat neque in deis sensum esse dicat, dubitetque omnino, deus animans necne sit.

[3] Arnim a. a. O. I. 158: „ . . . *διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεόν.*"

[4] Z. B. „*οὐδέ τι γίγνεται ἔργον ἐπὶ χθονὶ σοῦ δίχα, δαῖμον.*" – Auch nach Diog. Laërt. (Arnim. II. 1021) ist Gott „*τὸ διῆκον διὰ πάντων*".

[5] Origenes: Contra Celsum. I. 5 = Arnim I. 265: „ . . . *ἱερά τε οἰκοδομεῖν οὐδὲν δεήσει· ἱερὸν γὰρ οὐδὲν χρὴ νομίζειν οὐδὲ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οἰκοδόμων τε ἔργον καὶ βαναύσων.*"

der Apostelgeschichte lesen, ist nichts weiter als eine kluge captatio benevolentiae als Einleitung zur eigentlichen Rede von der Auferstehung und dem Auferstandenen. Hätten seine Zuhörer ihm nicht die Aufmerksamkeit versagt, so würden wir, nach dieser Einleitung zu schließen, an dieser Stelle der Apostelgeschichte ein rhetorisches Meisterwerk bewundern können. — Aber einen gewissen äußeren Erfolg hatte die Rede doch insofern, als die zuhörenden Stoiker die Höflichkeit des Apostels mit gleicher Höflichkeit erwidern und nicht wie ihre epikureischen Genossen in Spottgelächter ausbrechen, sondern ihre Ablehnung in die Form kleiden: „*Ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν.*“

Katholische und protestantische Missionsalmosen.

Von Friedr. Schwager S. V. D., z. Z. Rom.

Es herrschte bislang ziemlich allgemein die Ansicht, daß die protestantischen Missionseinnahmen den katholischen um ein Bedeutendes überlegen seien, und diese Ansicht schien gerade in letzter Zeit angesichts des äußerst schnellen Vorangehens der protestantischen Missionen von Jahr zu Jahr an Rückhalt zu gewinnen. Nun liegt es einerseits im Interesse des Ansehens der katholischen Kirche, daß die tatsächlichen Leistungen ihrer Mitglieder gegenüber den Aufwendungen der Protestanten nicht geringer eingeschätzt werden, als sie es sind. Ebensosehr aber liegt es auch im Interesse der katholischen Missionen, daß ein bedenkliches Zurückbleiben der katholischen Missionseinnahmen hinter denen der Protestanten der ganzen katholischen Welt bekannt werde. Durch eine möglichst wahrheitsgetreue Darstellung der wirklichen Lage ist der Kirche wie der Mission offenbar am besten gedient.

Mit besonderem Eifer hat sich P. Huonder S. I. in den katholischen Missionen schon 1901 (165) und neuerdings (1910, 105, 129, 185 ff.) bemüht, nachzuweisen, daß die katholischen Missionseinnahmen merklich größer sind, als man gewöhnlich annahm, und einer zu geringen Bewertung der katholischen Leistungen durch eine kritische Beleuchtung der protestantischen Einnahmequellen entgegenzuwirken. Indes, so verdienstvoll und beachtenswert die Anregungen P. Huonders im ganzen sind, es ist ihm m. E. nicht gelungen, die bisherige Ansicht hinsichtlich der Mehrleistungen der Protestanten durch triftige Gründe zu erschüttern. Wegen der großen praktischen Wichtigkeit der Frage sei es mir gestattet, dies in Anlehnung an die Darlegungen Huonders zu begründen. Ich zitiere seinen letztgenannten Aufsatz nach dem bei Herder erschienenen Separatabdruck.

Zweckentsprechend erörtert Huonder in seiner Studie die vier Fragen: 1. Wie hoch sind die beiderseitigen Beiträge? 2. Aus welchen Beweggründen werden sie gegeben? 3. Aus welchen Quellen fließen sie? 4. Wie werden sie verwendet, oder was geht von den Geldern wirklich an die Missionen?

Die wirkliche Höhe der katholischen Missionsgaben wird sich nie genau feststellen lassen, da ein ganz erheblicher Bruchteil derselben im Verborgenen gespendet wird. Vollberechtigt ist die Forderung des Verfassers, daß auch die Ausbildungskosten der Missionare und der gesamte Unterhalt der heimischen Missionsanstalten, ob sie nun aus dem Ordensvermögen oder aus Privatbeiträgen aufgebracht werden, unter die Aufwendungen für den Missionsbetrieb gerechnet werden. Darin jedoch kann ich H. nicht zustimmen, wenn er (S. 4), ohne daß die Gründe seiner Zustimmung ersichtlich wären, behauptet, daß Warneck ganz richtig sage: „Jedenfalls wird der Hauptteil der Unterhaltungskosten der römischen Mission [außer aus Staatsmitteln (?)] aus den

Ordensvermögen bestritten, obgleich einzelne Männer, wie Lavigerie, ungeheure Summen durch Sammlung zusammenbringen."[1]

Es gibt zwar Missionsgenossenschaften, die aus ihrem Vermögen erhebliche Summen für ihre Missionen beisteuern. Es ist das eine selbstverständliche Pflicht, da ihnen alle Unterstützungen lediglich im Hinblick auf ihre Missionsaufgaben zugewendet wurden. Dagegen ist es nach meiner Kenntnis der Dinge durchaus unrichtig, daß im allgemeinen der Hauptteil des Missionsbudgets aus den Ordensvermögen bestritten werde. Ich befinde mich hier in Übereinstimmung mit P. Krose S. I., der in seiner Katholischen Missionsstatistik S. 36 sagt: „Im wesentlichen wird sich das, was die Ordensgenossenschaften aus ihren eigenen Mitteln für die Missionen aufwenden, beschränken auf die Übernahme der Kosten für Ausbildung, Ausstattung und Aussendung der zu ihrem Verbande gehörenden Missionare; nur in Ausnahmefällen werden sie außerdem auch noch für die Errichtung von Missionsanstalten und den Unterhalt der Missionare aufkommen können." Ob die Orden nicht mehr, als tatsächlich geschieht, für ihre Missionen aufkommen können, bleibe hier unerörtert. Jedenfalls ist gewiß, daß sie, von Ausnahmen abgesehen, nicht über die von Krose bezeichneten Grenzen hinausgehen, in vielen Fällen aber auch diese Ausgaben nicht selbst aufbringen. Ja es gibt sogar heute noch eine ganze Reihe von Orden und Kongregationen, die ihre Missionen nicht nur nicht unterstützen, sondern sogar einen Teil der kärglichen Einkünfte der Missionen für Ausbildungskosten beanspruchen müssen, indem sie beispielsweise für jeden Missionar, den sie der Mission gestellt, eine einmalige Auszahlung von 4–5000 Mark oder eine Jahressumme von mehreren hundert Mark verlangen. Nichts beleuchtet wohl greller die schwierige finanzielle Lage, in der sich gewisse religiöse Kommunitäten und mehr noch deren Missionsgebiete befinden. Und selbst wenn man dies nicht wüßte, die langsame äußere Entwicklung so vieler katholischer Missionen ist der sicherste Maßstab dafür, daß sie aus Ordensvermögen wenig oder keine Unterstützung erhalten. Sonst würde es in diesen Missionen ganz anders stehen!

Hinsichtlich der Beweggründe der Missionsunterstützung weist H. zutreffend darauf hin (5 ff.), daß der Hauptteil sowohl des Welthandels wie auch der protestantischen Missionstätigkeit heute überwiegend in der Hand Amerikas und Englands liegt und daß diesen Missionen nachweislich erhebliche Unterstützungen aus kommerziellen Gründen zufließen, woraus die gewaltigen Aufwendungen der protestantischen Missionen zum guten Teil mit erklärt werden. Industrielle und Handelsunternehmungen bilden auch eine wichtige Einnahmequelle mancher protestantischen Missionsgesellschaften, während der eigentliche Handel den katholischen Missionaren vom Apostolischen Stuhle untersagt ist. Ferner bilden die Erträge des Grundbesitzes, der Kirchensteuern und Kollekten, der Regierungszuschüsse usw. einen ansehnlichen Posten im protestantischen Missionsbudget. Eine Zusammenstellung der Gesamteinnahmen der katholischen Missionen müßte selbstverständlich diese Posten gleichfalls in Rechnung setzen, was übrigens Prälat Baumgarten in seiner bekannten Aufstellung bereits getan hat.[2] H. gibt die Beiträge der indobritischen Regierung für die katholischen Schulen, die allerdings zum Teil nicht Missionsschulen sind, auf ca. 900 000 Mark an. Zur Ergänzung sei beigefügt, daß Frankreich die Orientmissionen mit 500 000, Belgien die Kongomissionen mit 850 000 Franken, Holland das Vikariat Batavia mit mindestens 100 000 Gulden unterstützt.

---

[1] Allg. Miss.-Zeitschr. 1901, 94.
[2] Baumgarten, Das Wirken der katholischen Kirche auf dem Erdenrund, 406.

So groß indes die anderweitigen Einnahmequellen der Protestanten sein mögen, hier kommt vor allem die Höhe der eigentlichen Missionsalmosen in Betracht, und diese ist nach den neuesten Aufstellungen überraschend groß. Um sicherzugehen, wandte ich mich um Aufschluß an den geachteten protestantischen Missionsstatistiker Pfarrer Dr. Grundemann in Mörz und erhielt von ihm folgende sehr dankenswerte Antwort: „Die Tabelle, die ich hier mitteile, ist aus dem von der Welt-Missionskonferenz, die in diesem Jahre in Edinburg tagte, herausgegebenen Statistical Atlas of Christian Missions S. 58 genommen. Die Angaben sind mit größtmöglicher Sorgfalt von den authentischen Stellen gesammelt und stellen den Stand des Jahres 1909 dar. Alle Regierungszuschüsse, Schulgelder, sowie alle Einnahmen von Grundbesitz, Handelsgeschäften usw. sind ausgeschlossen. Hier haben wir also, wie Sie es wünschen, die reinen Missionsgaben, soweit sie sich feststellen lassen. Außerdem gibt es noch manche Gaben, die in aller Stille gegeben werden, ohne irgendwo in Rechnung zu kommen." Nach der von Dr. Grundemann angegebenen Tabelle beläuft sich die Gesamtsumme der statistisch nachweisbaren protestantischen Missionsgaben auf jährlich 88 440 320 Mark.[1] Davon entfallen auf die Vereinigten Staaten 36 053 504, auf England (ohne Wales, Schottland und Irland) 33 368 400, auf Deutschland 8 319 956, auf die Missionsländer 4 300 748 Mark. Letztere Summe enthält wenigstens größtenteils nicht die Kirchensteuern, sondern nur direkte Gaben für Missionszwecke. Auch die kühnsten Schätzungen der katholischen Missionsgaben reichen nicht entfernt an die Summe von 80 Millionen heran. Die höchste Schätzung der katholischen Missionsalmosen beziffert sich zurzeit auf jährlich 20 Millionen Mark. Setzen wir, um jedem Einwand vorzubeugen und namentlich die Ausbildungskosten des Missionspersonals in Rechnung zu bringen, die doppelte Summe, also 40 Millionen Mark, ein, dann bleiben die Missionseinnahmen der Katholiken immer noch um mehr als die Hälfte hinter denen der Protestanten zurück.

Nun zur Verwendung der Missionsgaben. Die Kosten der Ausbildung des katholischen Missionspersonals, namentlich der Priester, sind, wie H. richtig bemerkt, viel größer als auf protestantischer Seite. „Wenn aber die katholische Mission nicht zu ihrem Schaden ungleich größere Summen an die Ausbildung ihres Missionspersonals setzt, so erspart sie dieses Mehr größtenteils wieder durch ihre viel geringeren Verwaltungskosten" (19), da sie den Angestellten der Missionshäuser nicht, wie die protestantische, Gehalt zu zahlen braucht. Noch ungleich größer sind die Ersparnisse derselben Art in den Missionen selbst. Die Gehälter der protestantischen Missionare (1 800–12 000 Mark), Pensionen, Witwen- und Waisenversorgung, verschlingen ungeheure Summen, während die Kosten für den Lebensunterhalt der ehelosen katholischen Missionare sich jährlich nur auf 400–600 Mark belaufen. Es wird also viel protestantisches Missionsgeld für Nebenausgaben verwendet, die der Mission nicht zugute kommen. Eben diese Nebenausgaben tragen viel bei zu den ständigen Klagen der protestantischen Missionsgesellschaften über das jährliche Defizit.

Ein Defizit findet sich allerdings nur zu oft auch in den katholischen Missionen. Dies kommt nach H. „nicht daher, weil das Geld verschwendet oder Zwecken zu-

[1] Warneck (Allgem. Miss.-Zeitschrift 1910, 500) macht an den Angaben des Statistical Atlas Ausstellungen und bemerkt, „daß die verrechneten Generalsummen größere Zahlen geben, als in Wirklichkeit die heimatliche finanzielle Missionsleistung aufweist. Allerdings wird sie nicht unbeträchtlich höher sein als die in meinem Abriß angegebene, die sich nur auf 79 500 000 Mark stellt". Nachdem ich den Statistical Atlas selbst eingesehen, scheint mir die Kritik Warnecks in diesem wie in anderen Punkten wohl begründet, und ich setze daher für die heimatliche Missionsleistung der Protestanten nur 80 Millionen ein.

gewandt wird, die mit der Mission als solcher nichts zu tun haben, sondern weil die katholische Mission zwar billiger arbeitet, aber auch viel mehr braucht als die protestantische. Warum? Zunächst weil das ständige europäische Personal viel zahlreicher ist, sodann weil die katholische Mission viel tiefer im Lande und Volke wurzelt und daher ganz unvergleichlich mehr feste Posten und Stationen mit all den dazugehörigen Bauten, Anstalten, Einrichtungen besitzt als die protestantische. Ferner ist der katholische Missionsbetrieb entsprechend dem reicher gestalteten katholischen Glaubens-, Kultus- und Kirchenleben viel umfassender als der protestantische . . . Katechumenate sind spezifisch katholische Einrichtungen u. dgl. mehr".

Diese Erklärungsversuche dürften nur zum geringeren Teil berechtigt sein. Das Mehr an Kultuskosten katholischerseits fällt gewiß nicht so sehr ins Gewicht, daß dadurch notwendig ein die Entwicklung der Mission aufhaltendes Defizit entstände. Vielmehr haben die katholischen Missionare in den Meßstipendien eine den Protestanten abgehende Einnahmequelle, durch die ein erheblicher Teil der Kultuskosten gedeckt wird. Und wenn das europäische Personal (nach Krose 117 ca. 29 183 Personen) – vornehmlich dank der zahlreichen Schwestern – vorläufig noch an Zahl die Protestanten (19 280 Personen) übersteigt, so erfordern doch zweifelsohne die 19 280 protestantischen Missionsleute viel größere Ausgaben als die 29 183 katholischen Missionare und Schwestern. Ferner ist das einheimische Personal nach dem Statistical Atlas mit 92 918 Köpfen auf seiten der Protestanten unverhältnismäßig zahlreicher. Nach Krose (125) übersteigt die Zahl der katholischen Katechisten 6000 erheblich; hierzu kämen noch eine vielleicht nicht geringe Zahl Lehrer und Lehrerinnen, soweit diese nicht unter Katechisten gezählt wurden; sodann einheimische Laienbrüder und Schwestern, insofern nicht auch diese schon wegen der undurchsichtigen Statistiken mit dem europäischen Personal verrechnet wurden, ferner die vielen Täufer und Täuferinnen in Ostasien, aber soweit man auch den Begriff der einheimischen katholischen Missionsgehilfen dehnen mag, an 92 000 reicht ihre Zahl auch nicht annähernd heran. Die Kosten für das Gesamtpersonal sind darum auf protestantischer Seite ohne jeden Zweifel bei weitem größer als bei der katholischen Mission. Ganz und gar unzutreffend ist aber, daß die katholische Mission unvergleichlich mehr feste Posten und Stationen besitzen soll, als die protestantische. Huonder beruft sich hierfür auf Krose, nach dessen Statistik 1907 den 30 414 katholischen Stationen nur 3 790 protestantische gegenüber standen. Dieser allerdings gewaltige Unterschied rührt lediglich daher, daß Krose bei den Katholiken die Haupt- und Nebenstationen, bei den Protestanten dagegen nur die Hauptstationen (nach Grundemann, Kleine Missions-Geographie und -Statistik 202) angibt. Nach dem Statistical Atlas beträgt die Zahl der protestantischen Haupt- und Nebenstationen zusammen 35 487. Schon hieraus geht hervor, daß die katholische Mission an Stationenzahl nicht nur keinen „unvergleichlichen Vorsprung" besitzt, sondern bereits um einige tausend Posten hinter der protestantischen Mission zurücksteht. In manchen Missionsländern, speziell in Britisch- und Niederländisch-Indien, in der Südsee, in Südafrika und weiten Teilen West- und Ostafrikas ist der Vorsprung der protestantischen Stationen so groß, daß er sich katholischerseits nur durch ganz außerordentliche Anstrengungen wieder einholen ließe.

Die katholischen Missionare sind also in ihrem Rechte und erfüllen lediglich eine ernste Gewissenspflicht, wenn sie immer von neuem auf die durch den geldkräftigeren Protestantismus drohenden Gefahren hinweisen. In den Kath. Missionen 1910, 111 schreibt P. Huonder: „Wie die katholischen Missionare immer und immer wieder auf die reichen Mittel der protestantischen Mission hinweisen, so finden sich entsprechende Äußerungen über die goldgefüllten Kassen der katholischen Mission sehr häufig in

protestantischen Berichten." Auf Grund ziemlich eingehender Kenntnis der protestantischen Missionsliteratur kann ich versichern, daß sich in derselben Klagen über „reichere Mittel" der katholischen Mission weit weniger finden, als die entsprechenden Notrufe der Missionare in den katholischen Missionsblättern, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil die wirkliche finanzielle Not meistens auf seiten der katholischen Mission herrscht. Gerade die Äußerung des anglikanischen Archidiakons über die „ungeheuren Geldmittel" der katholischen Kirche in Indien, der gegenüber doch eher eine Berichtigung am Platze gewesen wäre, bot einen wenig glücklichen Anlaß zu der Bemerkung Huonders. Zeigt sich doch in Indien mehr als in manchen anderen Ländern die finanzielle Hilflosigkeit der katholischen Mission gegenüber dem Protestantismus.

Zum Schluß faßt P. Huonder die Ergebnisse seiner Untersuchung in drei Leitsätzen zusammen, deren erster folgendermaßen lautet:

„Es ist durch nichts erwiesen, daß die Gesamtsumme der protestantischen Missionsgelder die der katholischen übertrifft."

Dieser Satz erscheint nach den obigen Darlegungen kaum mehr haltbar, und ich möchte ihm auf Grund der vorhergehenden Ausführungen folgende Sätze gegenüberstellen.

1. Die Tatsache, daß die reichsten christlichen Länder, England und die Vereinigten Staaten, überwiegend protestantisch und die dortigen Protestanten notorisch sehr missionseifrig sind, macht von vornherein wahrscheinlich, daß die gesamte protestantische Missionseinnahme größer ist als die katholische.

2. Das finanzielle Übergewicht der englischen und amerikanischen Protestanten könnte aufgehoben werden, wenn die Katholiken aller Länder sich nach besten Kräften am Missionswerke beteiligten. Nun ist bekannte Tatsache, daß die Leistungen der katholischen Engländer, Slawen, Ungarn, Spanier, Portugiesen, Süd- und Mittelamerikaner, Australier für die Missionen sehr gering sind, während die Katholiken Nordamerikas erst seit einigen Jahren begonnen haben, das Apostolat kräftiger zu unterstützen. Angesichts dieses gewaltigen Ausfalles von Missionsbeiträgen der Katholiken wird das Übergewicht der Protestanten noch wahrscheinlicher.

3. Nachweislich ist die protestantische Mission trotz ihrer unverhältnismäßig höheren Verwaltungskosten der katholischen an Personal, Stationen, Schulen, Hospitälern, Preßunternehmungen überlegen und großenteils *weit* überlegen. Daraus ergibt sich der zwingende Schluß, daß die protestantische Mission auch in ihren finanziellen Mitteln *außerordentlich besser gestellt* ist als die katholische.

4. Die nachweisbaren eigentlichen *Missionsgaben* der Protestanten belaufen sich auf mindestens 80 Millionen Mark. Auch die kühnsten Schätzungen der katholischen Missionsalmosen von Fachleuten bleiben um mehr als die Hälfte hinter dieser Summe zurück. Somit kann kein vernünftiger Zweifel sein, daß die protestantischen Missionsalmosen die Missionsgaben der Katholiken weit übertreffen.

5. Welch drohende Gefahr sich daraus für die Weltmission der katholischen Kirche ergibt, liegt auf der Hand. *Es ist darum hohe Zeit, die Katholiken aller Länder aufzurütteln und sie mit der kritischen Lage der katholischen Missionen bekannt zu machen.*

Erlasse und Entscheidungen

Aus den Acta Apostolicae Sedis Jg. 2 (1910) H. 19–24 und Jg. 3 (1911) H. 1 notieren wir die folgenden Bestimmungen über **kirchenrechtliche Materien.**

I. Acta Pii PP. X.

Das Motu proprio: „In Romanae Curiae ordinatione v. 8. Dezember 1910: **De novis quarundam bullarum formulis** in cancellaria utendis (S. 939 f.). – Durch die Konstitution: Sapienti consilio (ord. serv. II, cap. 9, art. 1) waren drei Kardinäle beauftragt worden, neue Formeln für die päpstlichen Bullen zu entwerfen. Diese liegen nunmehr gedruckt vor für die Bullen, mit denen Benefizien verliehen werden (sub plumbo de beneficiis consistorialibus aliisve actis adnexis). Der Papst bestimmt, daß die neuen Formeln vom 1. Januar 1911 angewandt werden sollen.

II. S. Congregatio Consistorialis.

Die Kongregation erließ zunächst Erklärungen und Entscheidungen zu dem Motu proprio: Sacrorum antistitum. Sie bezogen sich teils auf die praktische Eidesleistung, teils mußten sie an sich selbstverständliche Dinge regeln. Es soll darum nur einiges hervorgehoben werden.

1. 25. September 1910 (S. 740 ff.) werden 11 dubia entschieden.

a) Die Vorschrift, daß niemand den Doktorgrad in der Theologie erwerben kann, der nicht bereits auch in der Philosophie promoviert worden ist, oder wenigstens ein bestimmtes Zeugnis über die Vollendung eines Kursus in der scholastischen Philosophie vorlegen kann, ist genau innezuhalten (dub. 1).

b) Das für die Alumnen der Seminare und kirchlichen Kollegien erlassene Verbot des Lesens von Zeitungen und Zeitschriften gilt auch für die Studierenden in den Ordens- und Kongregationsklöstern (dub. 4).

c) Die Professoren an den Seminarien müssen ihre Vorlesungen oder die Thesen dafür dem Bischofe alljährlich einreichen und zu Beginn des Jahres den vorgeschriebenen Eid von neuem leisten.

2. Auf das **Leseverbot** bezieht sich das von dem Sekretär der Kongregation Caietanus Kardinal de Lai am 20. Oktober 1910 (S. 855 f.) an den Kardinal Vaszary, Erzbischof von Esztergom und Primas von Ungarn, gerichtete Schreiben. Es wird allerdings eingeleitet mit der milden Formel: mens est SSmi Domini Nostri; außerdem tritt eine gewisse Einschränkung bezüglich des Ausdrucks „diaria et commentaria etiam optima“ ein. Freigegeben werden Zeitschriften, welche die Anordnungen und Entscheidungen des Hl. Stuhles (z. B. die A. A. S.) und der Bischöfe (z. B. Amtliche Kirchenblätter) enthalten oder, ohne Kontroversfragen zu behandeln, gute Lektüre zur Kräftigung des Glaubens und der Frömmigkeit enthalten. Zeitungen und Zeitschriften jedoch, in denen politische, soziale und wissenschaftliche Streitfragen (mit)behandelt werden, sollen den Alumnen nicht in die Hand gegeben werden. Seminar-

leiter oder -Lehrer können aber wohl nützliche Abschnitte daraus vorlesen oder in ihrer Gegenwart vorlesen lassen.

3. 25. Oktober 1910 (S. 856 f.). Entscheidung von 7 dubia circ. Mot. prop.: „Sacr. Ant."

1. Pfarrvikare, Beichtväter und Prediger, denen alljährlich die facultas für die Ausübung ihres Amtes erneuert wird, brauchen dabei den Eid nicht jedesmal zu erneuern (dub. 5).

2. Die Pfarrer (Benefiziaten) müssen den Eid vor Empfang ihres Beneffiziums in Zukunft leisten vor demjenigen, der sie in den Besitz des Benefiziums einweist (dub. 6); dabei muß nicht das Tridentinum, wohl aber die neue Eidesformel unterschrieben werden (dub. 7).

So manche Erklärungen die Kongregation auch in der kurzen Zwischenzeit nach dem Erlaß des Motu proprio bis zum Ablauf der für die Eidesleistung vorgeschriebenen Frist gegeben hat, es blieben immer noch einzelne Zweifel bestehen sowohl über die Verpflichtung zur Eidesleistung wie über den Inhalt der Eidesformel. Daß dieser sich nicht gegen die wissenschaftliche theologische Forschung richtet, mußte dem Theologen bei genauerer Prüfung der Sätze klar sein. Zur Sache vgl. besonders: J. Mausbach, Der Antimodernisteneid und die theologische Wissenschaft. Köln. Volksztg. Nr. 39 u. 44 (14. u. 15. 1.) 1911. Weitere Kreise mochten indessen eine Behinderung der theologischen Wissenschaft und Forschung durch den Eid und darum namentlich für die theologischen Fakultäten an den Staatsuniversitäten Schwierigkeiten fürchten. Darum sah der Papst von einer Eidesleistung der Universitätsprofessoren bezw. der Lehrer an Staatsschulen ab. Näheres sagt darüber das Schreiben Sr. Heiligkeit vom 31. Dezember 1910 an Kardinal Erzbischof Fischer von Köln (A. A. S. III [1911] S. 18): „Bezüglich der von Uns vorgeschriebenen Eidesformel über die Zurückweisung der Irrtümer der Modernisten haben Wir zwar bei der mündlichen Verhandlung mit Dir eine milde Gesetzesauslegung angewandt und erklärt, daß durch das Motu proprio zur Eidesleistung diejenigen Priester nicht verpflichtet werden, welche an staatlichen Lehranstalten die hl. Fächer lehren (qui sacras disciplinas in Athenaeis civilibus profitentur). Falls jedoch welche von diesen öffentlichen Lehrern zugleich ein priesterliches Amt als Prediger oder Beichtvater ausüben oder ein kirchliches Benefizium innehaben oder irgendein Amt bei den kirchlichen Verwaltungen oder Gerichten bekleiden, dachten oder denken Wir wahrhaftig nicht daran, sie von der allgemeinen Verpflichtung der Eidesleistung auszunehmen. Wenn aber gerade jene, welche als ausschließlich öffentliche Lehrer von der Eidesleistung absehen dürfen, zur Schau tragen (prae se ferant), daß sie gerne von dieser Erlaubnis Gebrauch machen, werden sie vielleicht gegen die Korrektheit ihrer Lehre keinen Verdacht erregen, aber sicher den Urteilen der Menschen gegenüber eine erbärmliche Haltung einnehmen, indem sie feige die Autorität jener scheuen, welche nicht aus innerer Überzeugung, sondern aus Haß gegen das katholische Glaubensbekenntnis in die Welt hinausrufen, durch diesen Glaubenseid werde die Würde der menschlichen Vernunft verletzt und der Fortschritt der Forschung gehemmt. Daher wollen Wir in diesem Punkte außer in dem bereits genannten Falle weiter keine Erleichterung gewähren. Übrigens ist Unsere Überzeugung, daß gerade diejenigen, denen wir den Eid erlassen haben, zur Bezeugung ihres mannhaften Charakters die ersten sein werden, den Eid zu leisten, auch kein Bedenken tragen werden, nötigenfalls Schmach zu leiden; denn leicht könnten sie sich als des christlichen Lehramtes unwürdig vorkommen, wenn sie sich schämten, zu den Dienern unseres Herrn Jesu Christi zu gehören." Die theologische Fakultät der Universität Münster hat in einer Eingabe an den Bischof von Münster

am 1. Februar 1911 (Köln. Volksztg. Nr. 95, 1. 2. 1911) zu der päpstlichen Kundgebung erklärt, sie habe von der ihnen gewährten Vergünstigung Gebrauch gemacht, weil sie gemeint habe, „daß wichtige Gründe des öffentlichen Wohles, die mit der Lage der Kirche in Deutschland, insbesondere mit der staatsrechtlichen Stellung und den Aufgaben der theologischen Fakultäten zusammenhängen, den Hl. Vater zu einer solchen Ausnahme bestimmt haben". „Allen Mitgliedern unserer Fakultät hat es fern gelegen, einer solchen Befreiung sich zu rühmen oder den Schein zu erwecken, als erblickten sie in der Ablegung des Eides eine Preisgabe echter Geistesfreiheit und wahrhaftigen Forschersinnes oder eine Änderung der bisherigen Grundlagen des Glaubens und Forschens." Die theologische Fakultät Bonn hat sich am 4. Februar 1911 durch eine Erklärung an den Erzbischof von Köln angeschlossen (Köln. Volksztg. Nr. 106, 6. 2. 1911). Der Bischof von Münster betont in seiner Antwort an die Fakultät (Köln. Volksztg. Nr. 111, 7. 2. 1911) mit Rücksicht auf die von der Fakultät gegebene kurze Erläuterung der Eidesformel: „Gerade deshalb können Sie aber den gedachten Eid leisten, ohne die Pflichten und Rücksichten zu verletzen, die der Fakultät als Glied einer staatlichen Hochschule obliegen, zumal der Hl. Vater von den Lehrern an staatlichen Hochschulen den Eid nicht fordert, sondern die Eidesleistung ihrer freien Entschließung überläßt." — Als erfreuliches Resultat des Briefwechsels ist gewiß die ausdrückliche Feststellung anzusehen, daß die Eidesleistung „keine Preisgabe echter Geistesfreiheit usw." ist, darum auch die Professoren, welche sich ihr an den Universitäten oder bischöflichen Fakultäten unterzogen haben, nicht wissenschaftlich diskreditieren kann. Damit werden noch bestehende Mißverständnisse über den Eid und die Eidesleistung leichter hinweggeräumt. Wäre diese richtige Bewertung der Eidesformel von allem Anfange an nachdrücklich in den katholischen theologischen Gelehrtenkreisen betont worden, dann wäre die Eidesleistung auch eher als eine rein innere Angelegenheit der katholischen Kirche erkannt.

4. 17. Dezember 1910 (III [1911] S. 25): Erklärungen zu dem Motu proprio: „Sacrorum Antistitum".

a) Die Ordensleute müssen den Eid bei Empfang der höheren Weihe vor ihrem Ordinator, nicht dem Ordensvorgesetzten leisten.

b) Die Beichtväter und Prediger aus den Orden leisten den Eid vor dem, der ihnen die Approbation für ihr Amt gibt.

c) Die Eidesformulare werden nicht im Ordensarchive, sondern im Archive des Ordinarius, der den Eid entgegennahm, aufbewahrt.

5. 3. November 1910 (II [1910] S. 854): Dubia circa decretum: „Maxima cura". Aus den 12 Antworten hebe ich hervor: Den Generalvikar zu den in dem Dekrete vorgesehenen Examinatoren hinzuzuziehen, ist nicht ratsam. Für das Alter, welches den Turnus der Examinatoren näher bestimmt, ist die letzte, aus Anlaß des Dekretes vollzogene Wahl bezw. Ernennung entscheidend. Ein Irrtum bei Berechnung des Alters und illegitime Zulassung eines Examinators haben Nichtigkeit des Verfahrens nicht zur Folge. Der für die Amtsverschwiegenheit vorgeschriebene Eid braucht während der Amtstätigkeit des Examinators für alle Fälle nur einmal geleistet zu werden; der Bischof kann jedoch die Erneuerung in geeigneten Fällen anordnen.

6. 18. November 1910 (S. 910): Decretum **de vetita clericis temporali administratione:** „Docente Apostolo". Über die Bedeutung des Dekretes für die praktische Seelsorge s. o. S. 199 den Aufsatz von Dr. Viktor Thielemann „Der katholische Geistliche und die Genossenschaftssparkassen nach dem Dekret de vetita clericis temporali administratione", wo auch die in Frage kommenden Kassen näher bezeichnet sind. Verboten ist bei ihnen die Übernahme des Amtes eines Vorsitzenden, Geschäfts-

führers, Sekretärs, Schatzmeisters und ähnlicher. Geistliche, welche solche Ämter innehaben, sollen sie binnen vier Monaten niederlegen. Eine Übernahme solcher Stellen ist ihnen in Zukunft nur mit ausdrücklicher Genehmigung des päpstlichen Stuhles gestattet.

III. S. Congregatio Concilii.

6. August 1910 (S. 911–916). Der Bischof Adrianus Foderé von Saint-Jean de Maurienne (s. Johannis de Maurania) in Savoyen beklagte sich, daß einige Desservants (pastores amovibiles), die ihre erste Stelle aus mancherlei Gründen aufgegeben haben, sich weigern, eine andere Pfarrstelle zu übernehmen. Ihre Weigerung suchen sie mit verschiedenen Ausflüchten zu begründen: Ihr dem Bischofe geleisteter Gehorsam verpflichte sie nicht zu solch großen Opfern; die Zeiten seien zu schlecht für einen Pfarrer; sie möchten sich ihr Brot nicht betteln; das Volk sei zu undankbar; ihre Gesundheit sei angegriffen usw. Der Bischof fragt nun bei der Kongregation an, ob er derartige Priester, die er für die Verwaltung einer Pfarrstelle noch für geeignet halte, zur Übernahme einer solchen Stelle **durch kirchliche Strafen zwingen könne** evtl. müsse. Die Anfrage selbst ist für die Kennzeichnung der augenblicklichen kirchlichen Verhältnisse in Frankreich und die Beantwortung der Frage mit ihrer eingehenden Begründung für die Grenzbestimmung der obedientia canonica sehr instruktiv. Die Entscheidung lautet: Affirmative, dum agatur de sacerdotibus viris pollentibus et ab aliis officiis liberis et quoadusque episcopus necessitatibus vacantium paroeciarum alio modo providere nequeat et ad mentem. Letzterer Beisatz empfiehlt dem Bischof die Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse, wie die Kränklichkeit der Pfarrer, die Abneigung des Volkes usw.

IV. S. Congregatio de Sacramentis.

16. Dezember 1910 (III [1911] S. 26 ff.) Der Kapitularvikar des russischen Erzbistums Mohilew legte der Kongregation die Entscheidung vor über die **Todeserklärung** des **Jacobus Ondzul, Kombattanten in der Schlacht bei Mukden,** und bat um **Verhaltungsmaßregeln für ähnliche Fälle.** Nach dem Wortlaut der vorgelegten Urkunde des entsprechenden Truppenteils, daß der Genannte aus den Militärlisten gestrichen sei usw., wird auch von der Kongregation der Tod des O. ausgesprochen; die Frau kann wiederheiraten. Für die ähnlichen Fälle wird verwiesen auf die praesumptio mortis der Teilnehmer an der Schlacht bei Adua. D. S. C. C. 20. Juli 1898. Vgl. diese Ztschr. II (1910) S. 400.

V. S. Romana Rota.

1. In dem H. Nr. 20 Jg. II (1910) S. 783–850 wurden am 4. August 1910 publiziert die Regulae servandae in iudicio apud Sacrae Romanae Rotae tribunal approbatae et confirmatae a Pii PP. X. (2. Aug. 1910). In der Constitutio: „Sapienti consilio" waren nur die allgemeinen Normen für die Rota gegeben; diese selbst hat dann die Gerichtsordnung im einzelnen genau geregelt. Der Geschäftsgang ist auch für die Einrichtung des Prozeßganges an bischöflichen Gerichten beachtenswert.

2. Ehesachen. 1. 15. Juli 1910 (S. 874–886). Zur Zeit des amerikanisch-spanischen Krieges war die Catharina Laza vor der Blockierung Havannas nach dem Städtchen Tampa in Florida geflüchtet. Ihr damals auf einer Vergnügungsreise in Europa befindlicher Bräutigam Petrus Estevez y Abreu suchte sie später dort auf und heiratete sie am 15. 8. 1898 in Gegenwart zweier Zeugen ohne den parochus proprius. Das Weib wurde untreu, ließ sich ziviliter scheiden und wieder trauen. Der Mann greift die Gültigkeit der Ehe an wegen Klandestinität. Entscheidung: **Non**

constare de nullitate matrimonii. Begründung: Die Trauung coram parocho war wegen der Kriegslage damals unmöglich.

2. 21. Juli 1910 (S. 886–892). Die 19jährige Katharina Koscielska hatte einem Antonius Kaski, der von seiner Frau ziviliter geschieden war, die Ehe versprochen. Um die Tochter vor ehebrecherischem Umgange zu bewahren, drängte die Mutter zu der ehrenvollen Verbindung mit dem Thaddäus Siehen. – Bald nach der Hochzeit lief die Frau davon und klagte auf Nullität der Ehe wegen vis et metus. Entscheidung in 3. Instanz, gleichförmig mit der 2.: **Constare de nullitate matrimonii.** Begründung: Die Nötigung zur Ehe durch die Mutter ist erwiesen. Sie sagte selbst: „Verum est Catharinam dno. Siehen unice vi ex parte mea coactam nupsisse. Coegi eam decisivo iussu; minitabar pro casu resistentiae collocationem in monasterio, id quod de facto facerem; dicebam me esse repudiaturam, benedictionem maternam denegaturam etc."

3. 6. August 1910 (S. 776–779). Der auf Appellation des Defensor matrimonii der Rota erneut vorgelegte Prozeß Balzan-Adami wird von neuem entschieden konform der Rota-Entscheidung vom 23. Febr. 1910 (s. diese Ztschr. II [1910] S. 401.

4. 11. August 1910 (S. 961–972). Jean Cordier in Aubers wollte auf Vorschlag eines Freundes die Maria Nicolle in St. Omer heiraten. Beim ersten Besuche seiner Braut bemerkte er jedoch, daß ihrer Nase ein häßlicher Geruch entströmte (odorem quendam foetidum ex sponsae naribus emanantem percepit). Ein um Rat angegangener Arzt erklärte, das Mädchen könnte wohl an einer Stinknase leiden (morbus, qui ozena dicitur et terribilis est atque contagiosus). Der Bräutigam wurde zwar durch einige ärztliche Auskünfte beruhigt und erklärte sich zur Heirat bereit, sprach aber wiederholt aus, daß er das Mädchen nicht heiraten wolle, wenn sie jenes Übel habe. Das Übel stellte sich denn tatsächlich heraus. Das Ehegericht Cambrai annullierte die Ehe, ein Turnus der Rota entschied in 2. Instanz für Gültigkeit; jetzt wird in 3. Instanz entschieden: **Constare de nullitate matrimonii.** Begründung: Der Bräutigam hat die absentia morbi als conditio sine qua non beim Konsens gesetzt; das impedimentum conditionis konkurriert mit error qualitatis, quae redundat in personam.

5. 27. August 1910 (S. 917–934). Antonius Hospelt aus Köln und Ludovica Bernhardt aus Benterode bei Göttingen hatten, um etwaigen Belästigungen des Vaters auszuweichen, sich in London ziviliter trauen lassen. Die unglückliche Ehe wurde in Karlsruhe wegen beiderseitiger Verschuldung ziviliter geschieden. Als nun der H. wiederheiraten wollte, erklärte das Kölner Ehegericht die Ehe auch als kirchlich ungültig. Die Rota entscheidet in der Appellationsinstanz: **Non constare de nullitate matrimonii.** Begründung: Die Forma Tridentina galt nicht in Köln für das gemischte Paar und nicht in London. Daß die Ehe aber consensu maritali in London abgeschlossen, ergab sich aus den Akten mit moralischer Gewißheit; demgemäß war die Ehe naturrechtlich und kirchlich gültig. J. Linneborn.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Eine zuverlässige prächtige Orientierung über **Die Resultate der neueren Ausgrabungen und Forschungen in Palästina** (Münster i. W. 1910, Aschendorff. ℳ 1—. Bibl. Zeitfr. III, 8/9) schrieb P. Karge, Jerusalem. Möge das auch apologetisch nicht unwichtige Büchlein das Interesse für das Institut der Görresgesellschaft für orientalistische Studien in Jerusalem mehren!

H. Gunkels **Genesis, übersetzt und erklärt** (Göttingen 1910, Vandenhoeck und Ruprecht. ℳ 11) liegt schon 9 Jahre nach der 1. Aufl. in 3. Aufl. vor. Das Buch ist in der Tat „neugearbeitet"; insbesondere wurde viel folkloristisches Gut und akut polemisches Material (besonders gegen Eerdmans) eingearbeitet. Der Standpunkt ist nach wie vor der rationalistische der liberal-protestantischen Theologie, so daß auch diejenigen katholischen Theologen, die die Berechtigung auch der Quellenscheidung und der traditionsgeschichtlichen Methode anerkennen, nicht nur gegen Einzelheiten Widerspruch erheben werden. Vor allem werden sie die Herausreißung der Quellenfragmente aus dem Zusammenhange des jetzigen Buches der Genesis und ihre separate Erklärung nicht billigen. Denn ihnen ist das Ziel die Eruierung dessen, was der inspirierte Autor der Genesis (RIEP Gunkels) hat sagen wollen, die Bestimmung des Sinnes der Quellenstücke vor ihrer Aufnahme in das inspirierte Buch nur eine Vorarbeit diesem Ziele entgegen. Aber kein verständiger Exeget wird ohne diesen in seiner Art bedeutendsten Kommentar zur Genesis an diesem Buche noch arbeiten. Übrigens wird auch der konservativste Exeget nicht weniges freudig begrüßen, z. B. die Ausführungen über das hohe Alter der Patriarchenerzählungen oder über die Bekämpfung der Auswüchse der nurreligionsgeschichtlichen und der panbabylonistischen Richtung.

J. Hontheim, **Die Gottesnamen in der Genesis** (Zeitschr. f. kath. Theol. 1910, 625—40) glaubt den Beweis dafür erbracht zu haben, „daß die Anordnung der Gottesnamen im massorethischen Texte mehrfach Plan, Absicht und Kunst deutlich an der Stirne trägt und nicht durch bloßen Zufall erklärt werden kann" (z. B. Jahve und Elohim je 165mal in der Genesis und 108 Gottesnamen je in der 1. und 2. Hälfte der Patriarchengeschichte). U. E. ist, wenn die Abzählungen wirklich genau stimmen, Bearbeitung durch die Hände Jüngerer die Ursache.

Br. Wittek, Freiburg i. Br., **Die Kindheitsgeschichte des Moses nach moderner religionsgeschichtlicher Auffassung** (Kath. 1910 II, 350—59) verteidigt die Geschichtlichkeit von Ex. 2.

C. Fries untersuchte **Das Buch Tobit und die Telemachie** (Zeitschr. f. wiss. Theol., Bd. 53 [1910], S. 54—87) mit dem Ergebnis, „daß beide Geschichten inhalt-

lich viele Übereinstimmungen aufweisen, daß aber von einer Abhängigkeit der einen von der anderen keine Rede sein könne" (S. 87).

J. Linder, **Der bunte Rock Josephs** (Zeitschr. f. kath. Theologie 1910, 752 f.) verweist, angeregt durch Eisler (Or. Lit.-Zeitung 1908, 368 ff.), für die Erklärung des *ποίκιλος* der LXX und polymitus der Vulg. auf קַסָּם (= Fläche, Stück, Tafel) und versteht unter kethonet passim „ein aus verschiedenen Stücken, Flächen, Streifen zusammengesetztes oder mit verschiedenfarbigen Stücken besetztes Kleid".

H. Wiesmann-Wien, **Bemerkungen zum 1. Buche Samuels. 13, 7b–14, 52; 15, 13—34** (ebendas. 1911, S. 151–60) sucht der Schwierigkeiten durch Umstellungen (13, 7b–10; 15, 13; 13, 11–12; 15, 14–23; 13, 13–14; 15, 24–33; 13, 15a; 15, 34; 13, 15b) Herr zu werden.

Fr. Gees'-Chicago **Hebräische Wortstudien** (B. Zeitschr., S. 1–6) haben zum Gegenstande קָלַם (= verengen, zusammenlegen), כָּאֲרוּ Ps. 22, 17 (er liest כָּאֲרוּ = aushöhlen, eingraben), הֲמָלָה (= Rauschen, Knistern) und הָרוּרִים (= Bühel, Hügel, Erhebung.

J. Doeller-Wien, **Zu Ex. 8, 15 (19)** (ebendas. S. 7–10) erklärt das Wort der Zauberer: „Das ist der Finger Gottes" dahin, daß der Gott dieser nunmehr seine Mitwirkung versage und damit indirekt die Forderung des Moses unterstütze.

A. Schulz-Braunsberg, **Der Hase als Wiederkäuer** (ebendas., S. 12–17) erklärt mit der Front gegen Peters und Fonck Lev. 11, 6 dahin, daß „auf Grund eines Irrtums, den der Verfasser mit seinen Zeitgenossen teilt, ein religiöses Gebot aufgestellt" wird.

Aus dem Nachlasse K. Zenners veröffentlichte H. Wiesmann-Wien, **Das Buch der Sprüche Kap. 4** (ebendas., S. 18–26) eine Übersetzung von c. 4 nebst wortvollen textkritischen und erklärenden Noten.

Eine einzige große, die Versordnung ganz umkrempelnde Konjektur ist Th. Sigwalts-Kinzheim literar-ästhetischer Rekonstruktionsversuch **Das Lied der Lieder in seiner ursprünglichen Textordnung** (ebendas., S. 27–53). S. würde dem Hohenliede den Titel geben „Salomons Lieblingsstück: [Der reiche] Friedereich [von Friedensschau] und [die arme] Blumenlily [von Saronstal] oder: Eine standhafte Brautwerbung. (Ein Singspiel in 4 Akten.)" Verf. hat jedenfalls viel Phantasie.

C. Scherer-Fulda veröffentlicht in mustergültiger Weise **Neue Bruchstücke der Weingartener Prophetenhandschrift** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1910, S. 161–200) der Itala, die er in den Buchdeckeln zweier Fuldaer Codices entdeckte. Es sind Ez. 8, 1–17; 12, 2–18; 20, 21–42.

R. Kittels, Leipzig, Aufsatz **Ben Chajjim und Eb. Nestle** (ebendas., Seite 229–39) ist eine Auseinandersetzung mit E. Nestles scharfer Kritik der Biblia hebraica Kittels nach der Seite des Verhältnisses zu Ben Chajjim und zu Ginsburg (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. S. 153 f.). K. zeigt, daß auch in England (Ginsburg) mit Wasser gekocht wird. E. Nestle antwortete Kittel in der Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1910, 304—6, und K. Marti fügte der Antwort ein beruhigendes Nachwort bei (S. 306–7).

Gegen Eerdmans Vorstoß gegen die Hexateuchkritik und seine m. m. Kombination der Fragmenten- und Ergänzungshypothese wendet sich H. Holzingers-Stuttgart Aufsatz **Nachprüfung von B. D. Eerdmans, Die Komposition der Genesis** (ebendas., S. 245–58; 1911, 44–68). Resultat: Eerdmans Schriften bieten keine große Förderung der Probleme der Hexateuchkritik.

Nach H. J. Elhorst, **Das Ephod** (ebendas., 1910, S. 259–76), bezeichnet dieses Wort 1. ein Gottesbild, 2. die priesterliche Orakeltasche mit den Urim und Tummim.

A. Alt, Greifswald, **Pſammetich II. in Paläſtina und in Elephantine** (ebendaſ., S. 288–97) behauptet die Gründung des Jahveheiligtums auf Elephantine durch im Jahre 590 v. Chr. als Bundesgenoſſen (Ariſteas § 13) Pſammetichs II. bei einem Paläſtinazuge dieſes Königs (Hibeh-Papyri) nach Ägypten gekommene jüdiſche Soldaten, die Pſammetichs II. Zug nach Äthiopien (Herodot II, 161) mitgemacht hätten, nach der Zerſtörung Jeruſalems und des Tempels (586) zu Elephantine geblieben ſeien und ſich auf fremder Erde ein Heiligtum errichtet hätten.

E. König, Bonn, **Die babyloniſche Schrift und Sprache und die Originalgeſtalt des hebräiſchen Schrifttums** (Zeitſchrift d. deutſchen Morgenl. Geſ. 1910, 715–32), wendet ſich mit guten Gründen gegen die Behauptung (H. Winkler, A. Jeremias, E. Naville, P. Rießler u. a.), daß die Literatur der Hebräer bis auf Salomon in babyloniſcher Schrift und Sprache abgefaßt und dann in die hebräiſche Sprache und Schrift übertragen ſei. N. Peters.

Neues Teſtament.

Der zweite Brief des Apoſtels Paulus an die Korinther überſetzt und erklärt von J. E. Belſer-Tübingen. Herder 1910. ℳ 7,–. Der gelehrte Tübinger Exeget ſchickt dieſen Kommentar zu II Kor. der Bearbeitung von I Kor. voraus, um dem unrichtigen Geſchichtsbilde entgegenzutreten, das zwei jüngſt erſchienene Kommentare von Bachmann und von Lietzmann durch die Annahme einer Zwiſchenreiſe Pauli zwiſchen I und II Kor. entworfen hatten (Vorrede: V). B. verwirft eine ſolche. Die einzige wirklich bedeutende Schwierigkeit, die B.s Anſicht entgegenſteht (II, 2, 1), beſeitigt er, in dem er *πάλιν* nicht auf die ganze Wendung: *ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν* bezieht, ſondern, wie es ſchon Theodoret getan, auf *ἐλθεῖν*: „ich beſchloß, das Wiederkommen zu Euch nicht *ἐν λ.* zu vollziehen“ (S. 69). Zu dieſer ſprachlich freilich nicht ſehr anſprechenden Beziehung wird man durch den Kontext gezwungen, wie die vortrefflichen Ausführungen B.s S. 7–17 u. ö. beweiſen. Ebenſo überzeugend ſind ſeine Darlegungen zur Begründung der Ablehnung eines Zwiſchenbriefes, ſowie über die Einheit von II Kor. Die Zuſammengehörigkeit des ſog. „Vier Kapitelbriefes“ (c. 10–13) mit den erſten 9 Kapiteln wird zur Evidenz nachgewieſen (S. 17–22) die gründliche Vertrautheit des Verf. mit Sprache und Stil Pauli zeigt ſich, wie in dem ganzen Kommentar, ſo auch in der Abhandlung „Sprache und Stil“ (S. 22–26). Die Erklärung zeigt ſowohl nach der philologiſchen wie ſachlichen Seite die Vorzüge der Exegeſe B.s, die wir ſchon öfter hervorgehoben haben. Sowohl die Forſchungen der Neuzeit wie die Erklärungen der Väter und der ſpäteren großen katholiſchen Exegeten werden gebührend berückſichtigt. Die Arbeit ſteht auf derſelben wiſſenſchaftlichen Höhe wie die vorzüglichen neueſten Kommentare des Verf. zu den Epheſer- und Jakobusbriefen (ſ. dieſe Zeitſchr. 1909, S. 59 f. und 575).

Commentarius in Actus Apostolorum. Ed. sexta von A. Camerlynck, Prof. in Brügge. Brügge, Beyart 1910. Fr. 5,–. Beſonders lobend müſſen wir bei dieſem gediegenen Buche die reichhaltige Einleitung (100 S.) hervorheben, in der nicht nur die Fragen nach dem Autor, der Echtheit mit eingehendſter Berückſichtigung der neueſten Kritik behandelt werden, ſondern auch einſchlägige zeitgeſchichtliche, geographiſche, archäologiſche Fragen, deren Löſung zum Verſtändnis des ſchwierigen Buches ſo wichtig iſt. Überall iſt der neueſte Stand der Forſchung berückſichtigt. Den Schluß der Einleitung bildet eine ausführliche chronologiſche Tabelle. Die fortlaufende Erklärung zum Vulgatatext geht, der Beſtimmung des Buches für Theologie-Studierende entſprechend, wenn ſie auch keine wichtige Frage unberührt läßt, doch nicht allzuſehr

auf Details ein. Die Sprache ist einfach und klar. Das Werk ist den Studierenden zu empfehlen.

Commentarius in Epistolas Catholicas. Ed. quinta . . . A. Camerlynck. Fr. 3,50. Wie das vorige, so ist auch dieses Buch für Theologie-Studierende bestimmt und entspricht seinem Zwecke. Die Arbeit stützt sich auf einen äußerst reichhaltigen bibliographischen Apparat. Der Kommentar (zum Vulg.-Text) ist reichhaltig, klar und präzise. Denjenigen, die tiefer in Einzelfragen einzudringen wünschen, gibt er die nötigen Fingerzeige.

Les Évangiles Synoptiques . . . par Eug. Mangenot. Paris, Letouzey et Ané. Fr. 3,50. Eine Sammlung von apologetischen Vorträgen über die synoptischen Evangelien, die der bekannte Exeget M. 1910 am Institut catholique in Paris gehalten hat, mit der bestimmten Tendenz, gerade die wichtigsten Irrtümer Loisys, die dieser in seinem großen Kommentar niedergelegt hat, zu widerlegen, und zwar vom Standpunkt der literarischen und historischen Kritik aus. Dabei stützt sich M. auf die besten apologetischen Arbeiten der Neuzeit, gibt aber auch bei manchen noch ungelösten Fragen eigene, originelle Lösungen. Der Verf. berücksichtigt die akatholische Literatur, namentlich die deutsche, in reichhaltigster Weise. Das Buch ist für den weiteren Kreis der Gebildeten bestimmt, daher war der Verf. bemüht, eine klare und interessante Darstellung der betr. Fragepunkte zu geben, ohne dabei zu weitläufig zu werden. — Die 10 Vorträge behandeln: die evangelische Tradition, Quellen und Abfassung der Evangelien, die Jungfraugeburt, Schauplatz, Dauer und Entwicklung der öffentlichen Wirksamkeit Jesu, Wunder Jesu, Lehrweise, Selbstzeugnis Christi, Erlösungstod, Auferstehung. Zwei Appendizes handeln über den Paulinismus des Markus und den Kiddusch und die Eucharistie.

Die Hauptprobleme der Pastoralbriefe Pauli von Dr. Friedr. Maier-Straßburg. 3. Folge. H. 12 der Bibl. Zeitfragen von Nikel u. Rohr. Aschendorff. ℳ 0,60. Diese Schrift, ein Exzerpt aus einer eingehenden wissenschaftlichen Arbeit über die Pastoralbriefe, die in den nächsten Jahren erscheinen soll, bezweckt eine Einführung in die Probleme, die sie bieten. Nach der herrschenden kritischen Anschauung auf akatholischer Seite sind diese Briefe dem P. abzusprechen. In der Tat bieten sie eine Reihe schwieriger Probleme inbezug auf Verfasser und Empfänger, Irrlehren und Irrlehrer, die kirchlichen Verfassungsverhältnisse, Sprache und Stilcharakter, die Gesamtauffassung des Christentums, die historische Situation, ihre Glaubwürdigkeit und chronologische Fixierung, die aus diesen Vorfragen sich zusammensetzende Echtheitsfrage, die der Verf. der Reihe nach bespricht und von denen er zeigt, daß sie keine Gründe bieten, vor der negativen Kritik zu kapitulieren. Das reichhaltige Material ist klar und übersichtlich disponiert, die Darstellung ansprechend.

Die sittlichen Forderungen Jesu von Prof. O. Kirn-Leipzig. Bibl. Zeit- und Streitfragen (Kropatscheck) VI. 4. ℳ 0,50. Jesu Sittenlehre ist ein Bestandteil der Heilsbotschaft, die er bringt, sie wurzelt in der Kindesgemeinschaft mit Gott. Dieser enge Zusammenhang prägt sich aus in dem Gedanken vom Reiche Gottes, das einen individualistischen Zug trägt, Erneuerung des Willens des einzelnen zur Übereinstimmung mit Gottes Forderungen. Jesus tritt demnach ein für die Freiheit und Stärke des persönlichen Lebens, das Christentum bietet also keine „Sklavenmoral" (Nietzsche). Die Forderung der Nächsten- und Feindesliebe verteidigt K. gegen v. Hartmann, ebenso zeigt er, daß der Gedanke, daß in Gott die höchste sittliche Autorität sei, nicht dem Gedanken der sittlichen Autonomie widerspreche. Es folgt dann eine Besprechung der christlichen Vorschriften über Ehe, Familie, Rechtsordnung (gegen Tolstoj), Stellung

Jesu zur Kultur, Lohngedanken. Das sind die wesentlichen Grundgedanken dieser interessanten Schrift.

War Judas der Verräter bei der Einsetzung der hl. Eucharistie gegenwärtig? von Sigmund Bernhard S. I. in Zeitschr. f. kath. Theologie 1911, 30–65. Diese alte, vielbesprochene Frage wird heute von fast allen protestantischen und vielen namhaften katholischen Exegeten negativ beantwortet. B. weist dagegen nach, daß alle orientalischen Vertreter der Tradition, auf deren Zeugnis man sich beruft, abhängig sind von dem Häretiker Tatian, ebenso ist der einzige occidentalische: Hilarius nicht selbständig. Die entgegengesetzte Sentenz hat dagegen eine glänzende Tradition für sich. Die eingehende Exegese der einschlägigen evangelischen Texte, die B. dann bietet, gibt auch keinen einzigen stichhaltigen Grund für die negative Antwort, spricht vielmehr für das Gegenteil.

Mt. 16, 19; 18, 18 und Joh. 20, 22. 23 in frühchristlicher Auslegung in Afrika bis 251 von H. Bruders S. I. Zeitschr. für kath. Theologie 1911, 79–111. 2. Artikel. Tertullian hatte besonders in seiner Schrift De pudicitia die Binde- und Lösegewalt einzuschränken gesucht. B. behandelt zunächst die katholischen Gegner Tertullians, wie sie sich aus der Polemik Tert. gegen sie erkennen lassen, dann Mt. 16, 19 und Joh. 20, 22 f. in Cyprians Schrift De unitate ecclesiae 4, und endlich bespricht er die literarische Verwendung der Einheitsschrift. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Im 22. Hefte der Beiträge für die Geschichte Niedersachsens und Westfalens, hrsg. v. G. Erler, behandelt W. Stoecker die **Wahl Maximilian Friedrichs von Königsegg-Rottenfels zum Erzbischof von Köln und Bischof von Münster 1761–62** (Lax, Hildesheim, ℳ 2,–). Der Erzbischof von Köln und Kurfürst Klemens August, Herzog von Bayern, der zugleich in seiner Hand die Bistümer Münster, Paderborn, Osnabrück und Hildesheim vereinigte, war am 6. Febr. 1761 gestorben. Nachdem man sich im Kölner Domkapitel einmal darüber geeinigt hatte, keinen Prinzen aus einem der großen deutschen Fürstenhäuser zu wählen, ging die Wahl schnell von statten; am 6. April wurde der Kölner Domdechant Maximilian Friedrich, Graf von Königsegg-Rottenfels, einstimmig gewählt. Nicht so glatt erledigte sich die Wahl in Münster; denn das Land war in den Händen der verbündeten Preußen und Hannoveraner, und beide Mächte, England und Preußen, erwogen ernstlich die Säkularisation der Bistümer Münster, Paderborn, Osnabrück und Hildesheim. Aber über den Modus der Verteilung war man sich noch keineswegs klar. Doch gaben die Verbündeten zuletzt, um das Zustandekommen des Friedens nicht zu stören, ihre Säkularisationsgelüste auf; vor allem aber ist es der Intervention der Generalstaaten zu verdanken, daß in Münster am 16. Sept. 1762 eine Neuwahl zustande kam. Ohne die Wahlbehinderung durch die Verbündeten wäre an dem als Wahltag ursprünglich festgesetzten 7. April 1761 zweifellos der Münstersche Domherr Baron Ferdinand von Droste-Füchten gewählt. Jetzt siegte durch die Unterstützung Hollands nach hartem Kampfe der Kölner Erzbischof Maximilian Friedrich. Er wurde von einunddreißig Kapitularen einstimmig gewählt.

In einem Vortrage **„Die Machtbestrebungen des Kardinalats bis zur Aufstellung der ersten päpstlichen Wahlkapitulationen"** (Separatabdruck aus Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, herausgeg. vom Königl. Preußischen Historischen Institut in Rom, Bd. XIII, H. 1, S. 73–102, Rom, Loescher und Comp.) hat J. Lulvès ausgeführt, daß diese Bestrebungen im Anfange des

dreizehnten Jahrhunderts einsetzten, und zwar vornehmlich in der Richtung, Einfluß auf die Kardinalskreationen, das Finanzwesen und die Verwaltung des Kirchenstaats und einen größeren Anteil an den Einkünften der römischen Kirche zu gewinnen. Dieselben erreichten ihren Kulminationspunkt in der 1352 nach dem Tode Klemens' VI. aufgestellten Wahlkapitulation. Die drei Wahlkapitulationen von 1394, 1404 und 1406 erstrebten nur die Beseitigung des Schismas. Aber in den späteren Wahlkapitulationen kommen die Prätensionen der Kardinäle auf Teilnahme an der päpstlichen Machtfülle zum Ausdruck. Doch unterlagen sie schließlich in dem Ringen um die Schaffung einer konstitutionell-oligarchischen Verfassung.

In einem andern Separatabdruck desselben Bds. (Heft 1, Rom, Loescher und Comp., S. 103–134) äußert sich A. Ruppel **„Zur Reichslegation des Erzbischofs Albert von Magdeburg (1222–1224)"**. Da Albert als Reichslegaten für die Lombardei, die Mark Treviso und die Romagna keine starke Macht zur Seite stand, so war er von vornherein zur Erfolglosigkeit verurteilt. Er zeigte aber auch wenig Energie. Jedoch ist das Material noch zu wenig gesammelt, um seine Legationstätigkeit abschließend zu würdigen. Es folgen als Beilage zwölf bisher ungedruckte Urkunden.

In die neuere Zeit führt uns eine Untersuchung von Ph. Hiltebrandt: **Die römische Kurie und die Protestanten in der Pfalz, in Schlesien, Polen und Salzburg** (Separatabdruck aus obigem Bde, H. 1, S. 135–216, Rom, Loescher und Comp.). Doch behandelt sie in einem ersten Teile nur die Beziehungen der Kurie zu der Pfalz. Der Verfasser kommt gegenüber abweichenden früheren Meinungen zu dem Resultate, daß, wenn die Kurie auch am Pfälzer Hofe und anderswo die Ausrottung der Häresie immer wieder forderte, die Initiative zu dem schließlichen Vorgehen gegen die Protestanten aus politischen und lokalen Anlässen von der weltlichen Gewalt ausging. So ging die Anregung zur Ryswicker Klausel vom Pfalzgrafen und von anderen katholischen Reichsfürsten aus. Und wenn es der Kurie auch gelang, die Klausel durch die Fährlichkeiten der folgenden Friedensschlüsse hindurchzuretten, so war damit doch wenig gewonnen, solange der Religionsrezeß vom J. 1705, der die kirchlichen Verhältnisse in der Pfalz zu ungunsten des fortschreitenden Katholizismus neu regelte, in Kraft blieb. Doch als auch dieser endlich auf Drängen Klemens' XI. aufgehoben wurde, war damit für die Praxis nur wenig erreicht. Zwar machte der Kurfürst Karl Philipp im J. 1719 einen energischen Vorstoß zur Rekatholisierung der Pfalz, doch mußte er angesichts der drohenden Haltung der protestantischen Mächte bald wieder einlenken. Der Abhandlung sind zwölf bisher ungedruckte Urkunden beigegeben.

Dem zweiten Bande des ins Lateinische übertragenen **Handbuchs der Kirchengeschichte** von P. Albers S. I. ist bald der dritte gefolgt, welcher von 1517 bis zur Gegenwart reicht (Nymwegen, Malmberg; zu beziehen durch Herder; Preis des ganzen Werkes ℳ 11,20). Die Vorzüge der beiden ersten Bände (vgl. diese Zeitschrift 1910, 58 f. u. 502) weist auch der dritte Band auf. Die Literatur ist sorgfältig verzeichnet. Rezensent hat mit besonderem Interesse die den Orden des Verfassers betreffenden Stücke: die Gründung und erste Geschichte des Jesuitenordens (S. 131 bis 139), die malabarischen und chinesischen Gebräuche (160 u. 164), die Streitigkeiten über die göttliche Gnade (197–200) und die Aufhebung des Ordens (232 bis 234), und das über den Modernismus und die von Pius X. zur Bekämpfung desselben getroffenen Maßregeln (317–319) gelesen.

S. M. Deutsch will in seinem neuen **Lehrbuch der Kirchengeschichte** (Bonn, Markus und Webers Verlag. Geb. ℳ 20,00) eine Darstellung der Gesamtentwicklung der Kirche unter Berücksichtigung alles Wesentlichen, aber mit Verzicht auf

genaues Eingehen in alle Einzelheiten geben. In der Tat gewinnt man durch das Studium des Buches eine gute Übersicht über den Gang der Ereignisse und eine gute Einsicht in den Zusammenhang derselben. Doch sind auch alle wichtigeren Einzelheiten beigebracht. Der Verfasser ist gewissenhaft bestrebt, überall die neuesten Resultate der Spezialforschung zu verwerten. In umsichtiger Erwägung der Tatsachen gibt er ein ruhiges, besonnenes Urteil. Die Grundrichtung des Werkes ist konservativ. In theologischer Hinsicht scheint Deutsch den sog. Vermittlungstheologen nahezustehen. Deshalb vermißt man in manchen prinzipiellen Fragen eine bestimmte, klare Stellungnahme. Der Verfasser schließt die erste Periode bereits mit dem Pontifikate Gregors d. Gr.; den ersten Zeitraum der zweiten Periode führt er bis gegen die Mitte des 10. Jahrh., den ersten Zeitraum der dritten Periode bis gegen die Mitte des 17. Jahrh. Unter den in der Einleitung genannten Hauptwerken der allgemeinen Kirchengeschichte befindet sich außer den Annalen des Baronius kein einziges katholisches Werk. Auch in der Darstellung vermisse ich die Erwähnung manch wichtigen Werkes katholischer Autoren, so vermisse ich H. Grimme, Mohammed, Leben und Lehre, 2. Bde., Münster 1892–1895; H. Denifle, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung,[2] Mainz, 1905–1906; die Werke von B. Duhr über den Jesuitenorden; die Veröffentlichungen der Görresgesellschaft (Merkle und Ehses) über das Konzil von Trient. Die Geschichte des deutschen Volkes von J. Janssen ist in der ersten Auflage zitiert; und doch hat L. Pastor das ganze Werk neu herausgegeben. Wenig geschmackvoll ist Pastor bei der Zitierung seines Werkes „Die kirchlichen Reunionsbestrebungen Karls V. und der römischen Kurie" als „ultramontan" charakterisiert. Unangenehm machen sich die sehr häufigen Druckfehler in den Jahreszahlen bemerkbar. Übrigens war Franz von Waldeck nicht Bischof von Paderborn (s. S. 493). Das Register ist sehr mangelhaft: nicht vier Seiten für ein Buch von 800 Seiten.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Doctrina Iacobi nuper baptizati. Herausgegeben von N. Bonwetsch. (Abhandlungen der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. N. F. Bd. XII, Nr. 3). Berlin, Weidmannsche Buchhandlung 1910. 4°. (XVIII u. 96 S.) ℳ 8,–. Über die vorliegende, schon vor zweihundert Jahren dem gelehrten Montfaucon bekannte, aber seitdem fast gänzlich wieder vergessene noch ungedruckte Schrift hatte Professor Bonwetsch bereits 1899 in den Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaft berichtet. Der nunmehr von ihm edierte Text ist auf Grund der beiden einzigen bis jetzt bekannten griechischen Handschriften zu Paris und Florenz, sowie einer altslavischen Version zu Moskau unter Zuhilfenahme eines Fragments und einiger Exzerpte in drei weiteren Handschriften, die sich in dem Athoskloster Esphigmenu, in der Ambrosiana zu Mailand und im Britischen Museum befinden, vollständig hergestellt, – eine ebenso mühsame, als gelehrte und hochverdienstliche Arbeit. Hierüber, sowie über das gegenseitige Verhältnis und den Wert dieser drei bezw. sechs Textzeugen gibt der Herausgeber in der Einleitung eingehenden Bericht und zugleich eine ausgiebige Inhaltsangabe der doctrina Iacobi, schließlich folgen noch Bemerkungen über Sprachliches und den benutzten Bibeltext. – Der Inhalt dieser in Dialogform von einem bekehrten Juden Joseph verfaßten und zu dem großen antijüdischen Schriftenkreise der altchristlichen Zeit gehörenden doctrina Iacobi ist kurz folgender: Der unter Kaiser Heraclius zu Karthago in Afrika zwangsweise getaufte jüdische Kaufmann Jacobus wird auf sein Gebet durch eine wunderbare himmlische Erscheinung nachträglich von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugt und

belehrt nun seinerseits die zu Karthago ebenfalls wider ihren Willen getauften Volksgenossen darüber, daß das Judentum nach der Ankunft Christi seine Geltung verloren habe, daß dagegen dieser, der von Maria Geborne und kein anderer, der verheißene Messias sei, der aber zum zweitenmal zum Weltgericht erscheinen werde. Dies wird nun in fünf verschiedenen Unterredungen zwischen Jacobus und seinen Volksgenossen immer wieder bis ins einzelne aus der Hl. Schrift dargetan und dabei das ganze Leben, Leiden und Sterben, die Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, auch der Glaube an die Trinität, sowie mariologische und eschatologische Fragen behandelt. Die ganze Darlegung ist in dogmatischer Hinsicht völlig korrekt, das christologische Dogma wird im Anschluß an die chalzedonensische Formel vorgetragen, doch seltsamerweise niemals von der Annahme des menschlichen *νοῦς* geredet, was indes bei der sonst korrekten Doktrin keineswegs den Verdacht des Apollinarismus erweckt. Als seine Lehrmeister hinsichtlich des Dogmas nennt Jacobus ausdrücklich die Schriften des Basilius, Gregor, Epiphanius, Ephrem, Ambrosius und anderer Väter, von denen er die Korrektheit seiner dogmatischen Aussagen überkommen hat. Subtilere dogmatische Erörterungen will er vermeiden, um sich nicht möglicherweise eines Verstoßes gegen die orthodoxe Lehre schuldig zu machen, es genügt ihm, den Glauben über die christlichen Geheimnisse in einfacher Weise zu bezeugen und aus der Schrift darzutun, wie er selbst seine Erkenntnis der Wahrheit des Christentums durch eifrige Schriftforschung gewonnen hat. – Auf zeitgeschichtliche Vorgänge z. B. auf das Vordrängen der Sarazenen, wird vielfach Bezug genommen. Nach Buch V, 20 wird der Dialog auf das Jahr 634 des Kaisers Heraclius datiert. – Diese kurzen Andeutungen mögen genügen, um den Wert der Schrift erkennen zu lassen, durch deren Herausgabe sich Bonwetsch ein unverkennbares Verdienst und den Dank der Historiker und Patrologen verdient hat. Da B. leider darauf verzichten mußte, zugleich die eigenartige Stellung der Doctrina Iacobi in der gesamten antijüdischen Polemik alter Zeit nachzuweisen, so hoffen wir, daß er sich demnächst auch dieser umfassenden, eine Durchforschung der umfangreichen Literatur erfordernden, aber dogmengeschichtlich gewiß nicht ertraglosen Aufgabe unterziehen werde, zumal nachdem er über die Richtung, in der sich eine derartige Arbeit zu betätigen hätte, schon so treffliche Andeutungen gegeben hat. Drei ausführliche Register: ein Wörterverzeichnis, ein Verzeichnis der Namen und der Schriftstellen erleichtern den Gebrauch des Buches und erhöhen seinen Wert.

Die syrische Kosmas- und Damian-Legende von Dr. Wilh. Weyh, königl. Gymnasiallehrer (Programm des kgl. humanistischen Gymnasiums Schweinfurt, Ostern 1910, 25 S. 8°.) – Nach einer Einleitung über den Ursprung des Heiligenkultus und die Legendenbildung in der christlichen Kirche überhaupt folgt eine knappe gut orientierende Darlegung über den Stand der Forschung bezüglich des Kosmas- und Damian-Problems, wobei Deubners vielfach irrige Aufstellungen zurückgewiesen werden. Darauf wird die syrische Kosmas- und Damian-Legende und ihr Verhältnis zur griechischen Überlieferung dargestellt und die Ergebnisse der Untersuchung dahin zusammengefaßt, daß die syrische Legende die ältere und allem Anscheine nach auch die ursprünglichere sei, aus der die Legenden der Asiaten (Griechen) und Römer schon sehr früh hervorgewachsen sind. Das römische Martyrium hat den Inhalt und vielfach auch den Wortlaut des syrischen am treuesten bewahrt. Von der bereits von Lübeck u. a. abgewiesenen Hypothese „einer Ersetzung des Dioskurenkultus in Konstantinopel durch Kosmas und Damian" kann keine Rede mehr sein. – Hoffentlich wird der gelehrte Verfasser seinen Vorsatz, durch eine Reihe von Studien, wovon die vorliegende den Anfang bildet, das in den acht Bänden der Acta Sanctorum von Bedjan ver-

grabene, bisher unbenützte reiche syrische Material zur Geschichte der christlichen Heiligenlegende für die hagiographische Forschung nutzbar zu machen, bald zur Ausführung bringen.

Sprichwörter und sprichwortliche Redensarten bei Synesios von Kyrene von Dr. P. Raphael Sollert O. S. B. (Programm des kgl. humanist. Gymnasiums zu Augsburg, Ostern 1910, 38 S. 8°), — eine auf eingehendem Studium beruhende interessante, das Verständnis der Schriften des Bischofes von Ptolemais fördernde Studie.

Die heil. Kirchenväter im Brevier. Betrachtungspunkte der Lesungen, mit Angabe der Stellen im Brevier und der Bücher der hl. Väter, gesammelt und erklärt von Karl Rieger, Pfarrer (in Mindelstetten). Regensburg, Pustet 1911. 132 S. 8°. Geb. ℳ 2,20. — Den besprochenen einzelnen in deutscher Übersetzung mitgeteilten Väterstellen geht jedesmal eine kurze Vita des betreffenden Vaters voraus. Bei solchen Stellen, die als unecht oder zweifelhaft gelten, ist dies angegeben. Neben den eigentlichen Vätern stehen natürlich auch jene späteren hl. Lehrer, aus deren Schriften Brevierlektionen entlehnt sind, wie Beda Ven., Bernardus, Bonaventura, Thomas v. Aquin u. a. Ein ausführliches alphabetisches Sachregister sowie ein Verzeichnis der Feste mit je ihren den Vätern entnommenen Lesungen erleichtern den Gebrauch des schönen Büchleins, das sicher vielen Brevierbetern willkommen sein wird.

Von den bei Blond & Cie. in Paris erscheinenden Sammlungen von kirchenhistorischen und patristischen Monographien liegen wiederum zwei Bändchen vor: 1. **Denys d'Alexandrie,** sa vie, son temps, ses œuvres. Par Jos. Burel. (Études de Théologie et d'Histoire). 1910. kl. 8°. 125 S. fr. 3,—. 2. **Saint Justin,** sa vie et sa doctrine. Par Abbé A. Béry. (Les Pères de l'Église). 1911. kl. 8°. 64 S. fr. 0,60. Beide Schriftchen sind mehr als bloß sog. populäre Darstellungen, insbesondere die Monographie über Dionysius d. Gr. ist eine wirklich wissenschaftliche Arbeit und gibt unter Verwertung der einschlägigen neueren Literatur ein getreues Bild des Lebens und Wirkens des großen, durch Gelehrsamkeit und Heiligkeit ausgezeichneten Alexandriners. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Galilei-Prozeß (1632–1633) nach Ursprung, Verlauf und Folgen dargestellt von Adolf Müller S. I. Professor der Astronomie und höheren Mathematik an der gregorianischen Universität und Direktor der Sternwarte auf dem Janiculum in Rom. (Herder, ℳ 3,60.) Verfasser ließ im Jahre 1909 zur Galileifrage zunächst eine Studie unter dem Titel Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem erscheinen, welche den Ursprung und Verlauf des ersten gerichtlichen Vorgehens gegen Galilei im Jahre 1616 zum Gegenstand hatte. Die uns heute vorliegende neue Studie erschien noch in demselben Jahre. Sie bildet mit der vorausgegangenen zusammen eine ziemlich vollständige Lebensbeschreibung Galileis. Verfasser verstand sich auch diesmal zu einer weit ausholenden Darstellung des Prozesses, um für die richtige Beurteilung des letzteren eine möglichst breite und gesicherte Grundlage zu gewinnen und um die zahlreichen gegen die kirchlichen Kreise und speziell den Jesuitenorden erhobenen Vorwürfe zurückweisen zu können, welche sich in gegnerischen Darstellungen des Lebens Galileis und seines Prozesses finden. Die Ausführungen des Verfassers gipfeln darin, daß Galilei selbst die Hauptschuld an dem bedauernswerten Prozeß zuzumessen sei; dabei wird überall die übliche Einschätzung Galileis als eines großen Astronomen bekämpft. Es ist sehr dankenswert, daß Verf. es unternommen hat, der vielfach von Voreingenommenheit gegen die Kirche diktierten oder doch stark beein-

flußten Beurteilung der Galileifrage eine von solchen Einflüssen freie Darstellung entgegenzustellen. Eine solche war unbedingt notwendig, und die vorliegende behält selbst dann hohen Wert, wenn man zu der Überzeugung gelangen sollte, Verf. sei wenigstens in etwa in den entgegengesetzten Fehler verfallen und habe seinerseits Galilei zu ungünstig beurteilt.

Universitätsprofessor Dr. J. Ude-Graz, ein Schüler Adolf Müllers, referiert im Aar (1911, H. 6, S. 774) über **Die Wahrheit im Galilei-Prozeß** auf Grund der von Antonio Favaro besorgten Nationalausgabe der Werke Galileis und der oben genannten Schriften Adolf Müllers. Sein Urteil über die letzteren geht dahin, daß sie „in objektiver Weise alles Wissenswerte über die Galilei-Frage bieten und ein förmlich abschließendes Urteil ermöglichen".

In einem Beitrag **Zur Beurteilung Galileis** in der Tübiger theol. Quartalschrift (1910, 565) übt dagegen Aloys Müller-Bonn scharfe Kritik zunächst an der oben genannten ersten Studie Adolf Müllers, die er dann aber auch auf die zweite, weil gleichen Charakters wie die erste, ausgedehnt wissen will. Ohne uns jeden Satz dieser Kritik aneignen zu wollen, finden wir sie doch sehr beachtenswert, weil sie eine vertiefte Betrachtung der Ursache des Galilei-Prozesses anstrebt. Verf. vergleicht die genannten Bücher Adolf Müllers mit Baumgartners „Göthe" und bemängelt, daß ihr Verf. Galilei isoliert und vom Standpunkte des Durchschnittsmenschen betrachte. Sodann rückt er die Bedeutung Galileis für das kopernikanische Weltsystem in ein günstigeres Licht, wobei er betont, daß G. einen direkten Beweis für dieses System schon aus dem Grunde nicht habe bringen müssen, weil auch das ptolemäische einen solchen nicht besaß. Schließlich findet Verfasser, daß jene Kämpfe Galileis mit der Kirche bezw. der Theologie keineswegs bloß durch Leidenschaftlichkeit und Kopflosigkeit auf beiden Seiten oder zufällig durch die irregeführte Exegese heraufbeschworen seien, er erblickt vielmehr darin „aus dem Charakter der beteiligten Kulturfaktoren und der Organisation des Menschengeistes notwendig geborene Produkte des Entwicklungsprozesses von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaft."

Unsere Kirche. Von Pfarrer Karl Eichner (Nürnberg, G. Löhe ℳ 0,60). Verf. schildert die innere Lage der protestantischen bayrischen Landeskirche ausgehend vom Jahre 1893. Damals herrschte noch ein Zustand tiefsten Friedens, im entschiedenen Bekenntnis zum Apostolikum herrschte volle Einhelligkeit. Von da ab aber drang allmählich der theologische Liberalismus in die bayrische Landeskirche ein und griff derartig um sich, daß der augenblickliche Stand der Dinge einer Krisis gleichkommt. Äußert Verf. auch eine gewisse Zuversicht hinsichtlich der Zukunft, so ist er doch auch nicht ohne schwere Sorge für den alten ererbten Bekenntnisglauben.

Wunder der Pflanzenwelt oder Offenbarung Gottes im Pflanzenleben. Von J. B. Baumer C. Ss. R. (Pustet; geb. ℳ 1,50). Das mit 29 Illustrationen ausgestattete Büchlein hat religiös-populärwissenschaftlichen Charakter. In einfacher und klarer Darstellung will es dem Leser behilflich sein, sich von den Geschöpfen zum Schöpfer zu erheben. Es sei zur Anschaffung für die Jugend und für Volksbibliotheken bestens empfohlen.

Die Kultur (1911, S. 1) bringt einen höchst beachtenswerten Vortrag zum Abdruck, den W. Schmidt, S. V. D. in der Generalversammlung der Leo-Gesellschaft am 7. Nov. 1910 gehalten hat. S. zeigt darin **Neue Wege der vergleichenden Religions- und Gesellschaftswissenschaften,** indem er auf die neuerdings sich ergebende Möglichkeit hinweist, die genannten Wissenschaften durch Zuhilfenahme des Studiums der Ethnologie zu fördern. Letztere ist immermehr als eine höchst wertvolle Ergänzung der Prähistorik erkannt worden, sofern die Annahme berechtigt erscheint, daß die

heutigen Naturvölker möglicherweise eine der prähistorischen Kultur entsprechende Kulturstufe einnehmen, somit also die Völkerkunde Aufschlüsse über die ursprünglichen Religionsformen zu geben vermag. Verf. weist besonders die Bedeutung der von L. Frobenius begründeten und nunmehr besonders von F. Graebner vertretenen ethnologischen „Kulturkreistheorie" nach, welche eine totale Umgestaltung für die Ethnologie herbeiführte und eine ebenso große und für uns sehr erfreuliche Umwälzung für die vergleichenden Gesellschafts- und Religionswissenschaften bedeutet. Die bisher erzielten Resultate sind nämlich für die evolutionistische Schule ein empfindlicher Schlag, sofern die ältesten Kulturkreise eine hohe und reine geistige Kultur, hohe und reine religiöse und sittliche Anschauungen erkennen lassen. Eine französische Übersetzung des Vortrages erschien unter dem Titel Voies nouvelles en science comparée des religions et en Sociologie comparée in der Revue des sciences philosophiques et theologiques (1911, S. 46). Letztere ist auch als Sonderabdruck erhältlich und zu beziehen durch das Bureau der Revue (Fr. 1,—) Kain (Belgien).

Über **Die Entstehung des Götzendienstes** handelt Professor Dr. Joh. Nep. Espenberger in der Passauer theologisch-praktischen Monatsschrift (1910, S. 1). E. führt den Nachweis, daß als Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung der Menschheit nicht notwendig ein religiöser Tiefstand anzunehmen sei, indem er den Götzendienst als Abfall vom Monotheismus begreiflich macht.

Streiflichter in die Urreligion der arischen Inder bietet P. Häusler O. S. B. (Jerusalem) im Anthropos (1911, S. 179). An der Hand des Rigveda und des Atharvaveda sucht er ein möglichst getreues Bild von den primitiven Religionsformen des uns so nahe stehenden Volkes zu entwerfen.

Ebenda (1911, S. 1) veröffentlicht P. Anastase Marie O. Carm. (Bagdad) unter dem Titel **La découverte récente des deux livres sacrés de Yézîdis** zunächst einen höchst interessanten Bericht über die Art und Weise, wie er sich in den Besitz getreuer Abschriften der beiden streng geheim gehaltenen hl. Bücher der kurdischen Jesiden oder Teufelsanbeter setzen konnte und wie es ihm gelang, die unbekannte Schrift dieser Bücher zu entziffern. Im Anschluß daran publiziert er den Text der beiden Schriften: des „Buches der Offenbarung" und des „schwarzen Buches" in Originalschrift nebst einer französischen Übersetzung. Damit ist der Schleier, der über dieser Geheimlehre lag, vollständig gelüftet. Die beiden Schriften beweisen, daß die Jesiden wirkliche Teufelsanbeter sind. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Le Mystère de la Rédemption von Ed. Hugon O. P., Prof. der Dogmatik am Dominikanerkolleg zu Rom (Paris, Téqui, Fr. 3,50). Verf. will ein spekulatives Seitenstück zu Rivières geschichtlichem Werk: Le Dogme de la Rédemption liefern. Als Dominikaner schließt er sich dabei enge an Thomas an. Er hat in klarer einfacher Darstellung, die auch „personnes pieuses dans le monde" verstehen können, seinen Stoff erschöpfend behandelt. Er spricht sich erst über das „Mysterium" des Gegenstandes aus, betrachtet die Rédemption comme satisfaction, comme sacrifice, comme délivrance, comme restauration, und erklärt dann die Erlösungstitel Christi kurz: Rédempteur, Sauveur, Jésus, Médiateur, Prêtre, Roi, Juge, Assis à la droite du Père. Er geht ruhig und positiv voran und weiß den Leser an den abstrakten Gegenstand zu fesseln. Bisweilen werden die Einwürfe A. Sabatiers gegen die katholische Soteriologie zurückgewiesen. Vielleicht hätte in diesem Punkte noch etwas mehr geschehen können.

Abbé E. Perrin, Regens des Priesterseminars von Besançon und Prof. der Dogmatik, legt in **L'Évangile et le temps présent** (Paris, P. Téqui, Fr. 3,50) die gesamten Sonntagsevangelien zeitgemäß aus. Es sind das keine Homilien, sondern religiöse Gedanken, wie sie unsere Zeit und speziell die französischen Verhältnisse (Rationalisme, Libéralisme, Socialisme, Maçonnisme, Modernisme, Laïcisme) angesichts der hl. Texte nahelegen. Man sieht, daß auch wir Deutsche nicht arm an ähnlichen „Ismen" sind und deshalb können sie auch diesseits des Rheins manche Anregung geben. Ich würde die oft geistvollen Bemerkungen als Anwendung (applicatio) nach der eigentlichen Homilie verwenden. Manchen Predigern fällt eine solche Anwendung oft schwerer, als die eigentliche Homilie. Der französische Regens kennt sein Volk und das Leben überhaupt gründlich und schöpft stets aus dem Vollen. Dabei ist er nüchtern und hält die rechte Mitte zwischen Pessimismus und Optimismus ein. Besonders Priester in der Stadt werden aus dem Buche manchen Nutzen ziehen können.

Priesterwürde und Priesteramt von Kardinal Mercier, Übersetzung aus dem Französischen von Dr. Sleumer. Dülmen, Laumann (190 S.). Kardinal Mercier ist uns besonders als berühmter Philosoph bekannt. In vorliegender Schrift bewährt er sich auch auf dem Gebiete des inneren Lebens. Der deutsche Titel derselben entspricht nicht so genau dem Inhalte als der französische: A mes Séminaristes. Priesteramt und Priesterwürde ist das Ziel, das den Lesern in der Zukunft gezeigt wird, die Schrift setzt dessen Wesen und Erhabenheit voraus und weiß den rechten Weg dahin. In herzlicher, psychologisch eindringender Weise wendet sich der Kardinal und einstige Seminarprofessor „an seine Seminaristen" und schildert ihnen in zwei Vortragszyklen das Seminar zunächst als „ein Haus der Weltabgeschiedenheit" und dann als „eine Schule der Bildung". Nicht nur die wirklichen Alumnen werden das gehaltvolle Werkchen mit großem Nutzen lesen, auch die einstigen Alumnen, die längst mit Priesterwürde und Priesteramt bekleidet sind, können in dem ihnen vorgehaltenen blanken Seelenspiegel das leuchtende Ideal erblicken, wonach sie während der Seminarzeit gerungen haben und beurteilen, in wie weit sie es bisher erreichten.

Die geschichtliche Existenz Christi von Dr. theol. Franz Meffert, 5.–8. Aufl. (M.-Gladbach, Volksvereinsverlag; ℳ 1,80.) Dem modernen hyperkritischen Treiben gegenüber, womit man die geschichtliche Existenz des Stifters des Christentums keck ableugnet und dieses als ein Produkt der Mythenmischung der ablaufenden Antike hinstellt, unternimmt es Meffert, von neuem unter Berücksichtigung aller Gegenargumente die Geschichtlichkeit Christi quellenmäßig zu erweisen. Nach einer kurzen Einleitung gibt er im ersten Kapitel die Hypothesen von C. Bauer, Kalthoff, Promus, Drews usw. an und zeigt ihre Haltlosigkeit und Willkürlichkeit. Dann prüft er die für den historischen Christus zeugenden heidnischen (Plinius, Tacitus, Suetonius), jüdischen (Philo, Josephus Flavius, Justus von Tiberias) und christlichen Berichte. Wenn die jüdischen Berichte alle, vielleicht Josephus eingeschlossen, negativ sind, so liegt das darin, daß sie keinen Grund hatten, über das Christentum, eine jüdische kleinere Sekte, zu sprechen; oder sie schwiegen davon wegen der Messiasidee, die sie beanstandeten. Hauptquelle sind natürlich die neutestamentlichen Schriften, und es wird den Mythologen nie gelingen, den originalen, lebendigen geschichtlichen Charakter der Paulinen, eines Galaterbriefes usw., worin aus jeder Zeile historische Erfahrung spricht, mit Erfolg ableugnen zu können. In einem dritten Kapitel: Christus und Buddha wird die Hypothese der Beeinflussung des Christentums durch den Buddhismus geprüft und widerlegt. Die Schrift kann zu Vereinsvorträgen mit großem Nutzen gebraucht werden, da sie mit dem Vorzuge großer Sachlichkeit auch einfache, verständliche Darstellung verbindet.

Das werdende Dogma vom Leben Jesu von Samuel Lublinski 1.–2. Tausend, (Jena, Diederichs; ℳ 3,00) ist der 2. Band des Werkes: Der urchristliche Erdkreis und sein Mythos, das sich die Aufgabe gestellt hat, die von B. Bauer, Kalthoff, Drews u. a. vertretene Hypothese der Ungeschichtlichkeit des Christentums in weitere Kreise zu tragen. Es hat sein Absehen hauptsächlich auf das „liberale Jesusbild" gerichtet. Und es ist klar, daß der theologische Liberalismus dem von allen Besonnenen mit Staunen und Kopfschütteln vernommenen Versuch, das ganze Christentum als eine Ideenentwicklung zu erklären, am meisten dadurch vorgearbeitet hat, daß er überall den Zweifel an den Hauptquellen derselben, an den neutestamentlichen Schriften erweckte und verbreitete. Wenn das ganze Johannesevangelium ungeschichtlich ist, ganze Teile der Synoptiker, so vieles von Paulus, warum denn nicht radikal alles verwerfen? Davon geht man aus. Lublinski schließt wegen des Wunders im Leben Jesus auf dessen Ungeschichtlichkeit, aber erklärt das Wunderbare nicht seicht rationalistisch, sondern als Produkt des religiös metaphysischen Bedürfnisses der Zeit. Man schildert in den Evangelien einen Erlöserchristus, wie man ihn braucht und begehrt. Aber nicht nur Christus ist ein Mythus, auch Petrus, Paulus, Jakobus usw. Auf diese Weise ist man die Quellenschriften los und kann nun mit religionsgeschichtlichen Analogien operieren.

Im selben Sinne und nach derselben Methode ist auch die im gleichen Verlage erschienene Schrift von Friedrich Steudel **Im Kampfe um die Christusmythe** abgefaßt (ℳ 1,50). Sie will sich auseinandersetzen mit den Widerlegungen von Joh. Weiß, Schmiedel, Harnack, Chwolson, die gegen die abenteuerliche Christusmythe zu Felde gezogen sind und von denen der erste sie als „Einfälle einer völlig undisziplinierten Phantasie" brandmarkte. Auf Einzelheiten kann nicht eingegangen werden, da die Schrift ein Vortrag ist, den Verf. nach den Weiß'schen Gegenvorträgen gegen Drews in Berlin hielt und sich nun persönlich polemisch mit ihm und den anderen eben genannten Theologen befaßt. Im allgemeinen kann man sagen, daß auch Steudel mit den Argumenten operiert, die ihm die liberale Kritik, die überall Widersprüche, Risse und Nähte in dem Neuen Testamente findet, geliefert hat. Nichts ist historisch, weil es nicht historisch sein kann. Nur im Maß des Ungeschichtlichen unterscheiden sich Mythologen und liberale Theologen. Die prinzipielle Verschiedenheit ist nicht groß.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Der erste Freiburger theologische Hochschulkursus hatte „Die Bibelfrage", der zweite „Jesus Christus" zum Thema. Der dritte, vom 10.–15. Oktober 1910 abgehaltene Kursus behandelte **„Moralprobleme"**. Unter dem genannten Titel sind die Vorträge des Kursus in dankenswerter Weise auch durch den Druck veröffentlicht worden (Herder; ℳ 4,80). Die Themata sind: Grundlage und Ausbildung des Charakters nach dem hl. Thomas von Aquin (5 Vorträge; J. Mausbach); Das christliche Vollkommenheitsideal und seine Pflege in der katholischen Kirche (5 Vorträge; J. Zahn); Kirche, Gesetz und Freiheit (2 Vorträge; J. Mayer); Die Keuschheit (2 Vorträge; F. X. Mutz); Die Herrlichkeit der sittlichen Weltordnung (1 Vortrag; S. Waitz); Das Verhältnis der natürlichen und der übernatürlichen Ordnung auf dem Gebiete der Sittlichkeit (S. Waitz). Die Mausbachschen Vorträge sind außerdem separat erschienen (Herder; ℳ 1,50). Das so reichhaltige und gediegene Buch **Moralprobleme** wird zweifellos manche Freunde finden.

Des unter der Überschrift **Fügung und Führung** von Julius Mayer veröffentlichten Briefwechsels zwischen Alban Stolz und der edlen Konvertitin Julie Meineke

wurde in dieser Zeitschrift 1910, 335 mit freundlicher Empfehlung gedacht. Das interessante Buch macht seinen Weg. Vor einiger Zeit konnte bereits die zweite und dritte Auflage ausgegeben werden (Herder; 2,20 ℳ).

Augustin Wibbelt hat ein neues Werk geschrieben: **Ein Trostbüchlein vom Tode; Auch ein Buch der Freude** (Warendorf i. W., Schnell; geb. ℳ 4,50). Es klingt uns aus dem Buche wie Glockenklang entgegen, feierlich und weihevoll, in die Seele greifend, ernst und doch auch trostreich. Wibbelt spricht zu uns vom Tode, von seinen Gestalten, seinen Schrecken, seiner Weihe. Aber er hebt Geist und Herz hoch hinauf, zum leuchtenden Tage des todbezwingenden ewigen Lebens. Und so ist seine Schrift in Wahrheit „auch ein Buch der Freude" geworden. Möge der weiche und warme Glockenton dieses Wibbeltschen „Trostbüchleins" weit hinausläuten in die Lande, tröstend und heilend, erhebend und heiligend.

Die Gedanken über sexuelle Belehrung und Erziehung, die M. Gatterer S. I. und F. Krus S. I. in ihrem kleinen Buche **Die Erziehung zur Keuschheit** (Innsbruck, Fel. Rauch; 3. Aufl., 1911; ℳ 0,70) den Seelsorgern und anderen Erziehern vorlegen, sind sehr schätzenswert. „Die Hauptabsicht dieses Büchleins ist, zu dem schwierigen Problem der sogenannten ‚sexuellen (geschlechtlichen) Aufklärung' Stellung zu nehmen, und die betreffenden Schwierigkeiten, unter denen heute so viele Erzieher leiden, in praktischer Weise durch ganz konkrete Weisungen beseitigen zu helfen." „Die Hauptsache ist jener heilige Ernst und eine gewisse heilige Weihe, die aus der hohen sittlich-religiösen Auffassung des Geschlechtlichen quillt." Das eminent praktische, mit feinem pädagogischen Takte und tiefem sittlichen Ernste gearbeitete Büchlein kann Seelsorgern und sonstigen Erziehern als Anleitung in diesen so wichtigen Fragen unbedingt empfohlen werden.

Es war vorauszusehen, daß das Dekret über die Erstkommunion der Kinder eine starke Literatur pastoral-theologischen und praktisch-aszetischen Charakters ins Leben rufen würde. Wir nennen einstweilen von den bisher erschienenen Büchern: P. Höveler **Zum päpstlichen Dekret über die Kinderkommunion** (Düsseldorf, Schwann; ℳ 0,40); **Die Kinderkommunion;** Das Dekret Papst Pius' X. „Quam singulari" vom 8. August 1910 erklärt und für den Seelsorgsklerus dargestellt von einem Priester der Diözese Mainz (Dülmen, Laumann; ℳ 1,–); Clericus Rhenanus, **Die Kommunion der Kinder,** Aktenstücke und Erläuterungen zu dem Dekret Pius' X. vom 8. Aug. 1910 (Mainz, Kirchheim; ℳ 0,80); E. Springer S. I. **„Lasset die Kleinen zu mir kommen!"** Die zeitige und häufige Kommunion der Kinder nach dem neuen Erstkommunion-Dekrete (Innsbruck, Fel. Rauch; ℳ 0,70).

Die von uns früher (1909, 406 f.) eindringlich empfohlene Arbeit des Wiener Pastoraltheologen H. Swoboda **Großstadtseelsorge** liegt in 2., vielfach verbesserter Auflage vor (Regensburg, Pustet; ℳ 6,–). Wer irgendwie seelsorglich interessiert ist – und welcher Geistliche wäre es nicht? – wird dieses Werk mit seinen ernsten Ausführungen über Idee und Wert der Seelsorge, über die Seelsorge zumal in den Großstädten, über das Ideal der großstädtischen Seelsorge mit innerer Bewegung studieren. Wir schließen uns dem Wunsche des Verfassers an: „Möge . . . allenthalben die praktische Ausführung der vorgelegten Ideen deren natürlichste und nachhaltigste Korrektur oder ihre erfreuliche Bestätigung bringen."

Das Buch des Kgl. Seminardirektors Eppink **Leitstern auf dem Lebenspfade der kathol. Lehrerin** (Dülmen i. W., Laumann; 2. Aufl.; ℳ 1,80) gibt der Lehrerin praktische und wertvolle Anregungen und Ratschläge für das religiöse und das berufliche Leben.

Die als „Handbuch für den katholischen Klerus" von E. W. M. von Olfers geschriebene **Pastoralmedizin** führt den Untertitel „Die Naturwissenschaft auf dem Gebiete der katholischen Moral und Pastoral". Das Buch will weder eine Diätetik für Geistliche noch eine populäre Heilkunde sein. Der Verfasser sagt mit Recht: „Will der Seelsorger auf dem Lande solche Ratsuchende (sc. die von ihm ärztlichen Rat verlangen) nicht abweisen, so ist an populären medizinischen Werken kein Mangel, aus denen er sich unterrichten kann. Ob dadurch viel Segen gestiftet wird, ob nicht vielmehr dadurch oft eine für Leben und Gesundheit verhängnisvolle Zeit verloren geht, ist eine andere Frage." Olfers will in seinem Buche „die Anwendung des heutigen Standpunktes der Naturwissenschaft, insoweit ihre Errungenschaften festes Eigentum geworden sind, auf die Moral- und Pastoraltheologie" geben. Die neue (3.) Auflage des bekannten Werkes (Herder; ℳ 3,40) zeigt z. B. bei der Erörterung des Spiritismus, der Hypnose, der Infektionskrankheiten die verbessernde Hand des Autors. Bei der Besprechung des Nüchternseins vor der hl. Kommunion ist leider das Dekret vom 6. Dezember 1906 mit seinen bedeutenden Milderungen unberücksichtigt geblieben. Der Passus über die Erstkommunion der Kinder ist ebenfalls nach dem Dekret vom 8. August 1910 zu ändern. H. Müller.

Kirchenrecht.

E. Sydow, Pastor in Osseden i. Pom., **Kirchenzucht** mit besonderer Berücksichtigung der in der evangelischen Landeskirche Preußens geltenden Bestimmungen (Gütersloh, C. Bertelsmann, ℳ 1,50). S. sagt: „Nicht der letzte Grund für das geringe Ansehen der Kirche und ihrer stetig schwindenden Autorität gegenüber den Massen liegt auch in der Art, in welcher die Kirche heute Kirchenzucht übt, oder in der Art, in der sie die Übung derselben vernachlässigt." Er weist nun die Berechtigung für Ausübung der Kirchenzucht und ihren Umfang aus der Bibel nach und gibt mit klarem Blicke für die Bedürfnisse der Gegenwart praktische Ratschläge für die Ausübung selbst. Die S. 70 auf Grund der Ausführungen gegebene Zusammenstellung der Strafen ist recht reichhaltig; an Mannigfaltigkeit stehen die Strafen hinter denen, welche die katholische Kirche den Laien gegenüber anwendet, nicht zurück! In der historischen Übersicht über die Entwicklung des kirchlichen Strafrechts sind manche Schiefheiten. Ganz verkennt der V. Zweck und Geist des katholischen Strafrechts; sie sind: Besserung des Gestraften und Milde in der Strafanwendung.

Ordensrecht und Ordensgeschichte.

Dr. phil. Georg Schreiber, Priester der Diözese Hildesheim, **Kurie und Kloster im 12. Jahrhundert** (Studien zur Privilegierung, Verfassung und besonders zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden auf Grund der Papsturkunden von Paschalis II bis auf Lucius III (1099–1181). (2 Bde. Stuttgart. 1910. Ferd. Enke. ℳ 11,–. u. ℳ 16,–.) Schon äußerlich betrachtet ist diese Arbeit mit ihren 800 Seiten, der Bewältigung gewaltiger Urkundenmassen und ausgedehnter Literatur und ihren vortrefflichen Indices eine hervorragende Leistung. Nach ihrem wissenschaftlichen Gehalte ist sie das Beste, was seit langem auf dem Gebiete des Ordensrechtes und der Ordensgeschichte geschrieben ist. Bei dieser kurzen Anzeige soll aus den Ergebnissen nur einiges herausgehoben werden. Im Zentrum der Untersuchung steht der Begriff des „päpstlichen Eigenklosters"; von hier aus kann dann auch „Schutz" und „Exemtion" begrifflich gefaßt werden. Die Einzeluntersuchung über den „Zins", die „tutela specialis", die Formel „salva sedis apostolicae auctoritate" in ihrer Verbindung mit der Exemtion lassen den Rechtsinhalt der beiden Ausdrücke

noch schärfer heraustreten. Die hier gewonnenen Resultate in ihrer Anwendung auf die isolierten Benediktinerklöster vor den Gründungen der Kongregationen und zentral organisierten Orden halte ich neben der gründlichen Klärung der Rechte der „klösterlichen Eigenkirche" (Abschn. IV Bd. II, 1–209) für außerordentlich wertvoll. – Allgemein interessieren wird die Feststellung, daß das Streben nach Exemtion doch nicht so ungestüm war, wie es fast immer noch angenommen wird. Die Kurie schützte stets nachdrücklich die episkopalen Rechte an den Pfarrkirchen. – Das ganze Klosterleben von den innergeistlichen Regungen bis zu den wirtschaftlichen Betätigungen erhält durch die Papsturkunden eine interessante Beleuchtung; auch hier zeigt sich die Kurie als wohltätiges Element. Die vergleichende Betrachtung der verschiedenen Ordensorganisationen läßt die Schattenseiten namentlich der clunyacensischen Verfassung und der Lichtseiten der zisterziensischen hervortreten. Sehr bemerkenswert ist der Hinweis auf den Zusammenschluß der Augustiner in einem Generalkapitel, welches vorbildlich war für die anderen zentralisierten Orden. Man sieht, was gute Methode und historisch-juristischer Scharfsinn aus unscheinbaren Urkundenformeln herausholen kann. Ein solches Buch wiegt Hunderte von Einzelschriften über Klöster auf, deren Inhalt keine Rücksicht nimmt auf die treibenden Elemente des Ordensrechtes und der Ordensgeschichte.

Auf eine schon etwas ältere Schrift, die zuerst in den Études Franciscaines erschienen ist, sei noch aufmerksam gemacht: **Histoire des Spirituels** dans l'ordre de Saint François par le P. René de Nantes, frère Mineur-Capucin. (Maison Saint Roch. Couvin, Belgique. XVI. u. 501 S.) Das Werk ist flott geschrieben und gibt eine gute Übersicht über die Bewegungen im Orden des hl. Franziskus während des ersten Jahrhunderts seines Bestehens. Dem Titel entsprechend hätte die spiritualistische Bewegung allerdings schärfer hervortreten können. Die Grundlage für die Geschichte derselben bieten noch immer Ehrles Forschungen.

Fedor Schneider gab für die M. G. H. in der Abteilung Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum des **Johannis abbatis Victoriensis „liber certarum historiarum"** heraus mit allen Vorzügen moderner Editionstechnik. (Hannover u. Leipzig. Hahn. I: XXII u. 387 S., II: 343 S.) Johannes starb als Abt des Klosters Victring in Kärnten (Bez. Klagenfurt) höchst wahrscheinlich am 12. November 1345. Sein Kloster leitete er in einem guten Geiste, und sein Geschichtswerk ist wegen der historischen Gewissenhaftigkeit und Treue und des überaus lebendigen und interessanten Stiles das vorzüglichste jener Zeit, somit für die Ordensgeschichte von hoher Bedeutung. Schneiders Ausgabe, die alle Rezensionen des Werkes uns vollständig bringt, erfüllt darum längst gehegte Wünsche. Die Einleitung ist knapp gehalten, weil der Her. über das Leben und Arbeiten des bedeutenden Zisterziensers bereits eine sorgfältige Untersuchung veröffentlicht hatte: „Studien zu Johannes von Victring" (N. Archiv XXVIII u. XXIX).

Von dem auf 3 Bände berechneten **Urkundenwerke** über das verhältnismäßig kleine **Zisterzienser-Frauenkloster Heiligkreuztal** (O. A. Riedlingen) läßt Dr. A. Hauber, Tübingen, (in den Württemb. Geschichtsquell. Bd. IX den **I. Bd.** erscheinen. (Stuttgart 1910. W. Kohlhammer. .// 8,–). Die Bearbeitung ist sorgfältig; Proben aus dem Glossar erwiesen sich als zuverlässig. Bei den meist im Wortlaut mitgeteilten Urkunden sind formelhafte Teile durch Schlagworte wiedergegeben. Ihre rechtliche Bedeutung ist S. XXIX ff. gut charakterisiert. Gegründet wurde das Kloster 1227 in Altheim; 1231 wurde es nach Heiligkreuztal verlegt, 1233 auf päpstlichen Befehl dem Orden eingegliedert, ebenso 1238 der Visitation des Klosters Salem unterstellt.

Rechtlich interessant ist der Erwerb der Pfarrkirchen zu Andelfingen und Binzwangen, besonders die Inkorporationsurkunde Nr. 806 S. 560 ff. v. 1382, 27. November.

Dr. Joseph Zeller, **Die Umwandlung des Benediktinerklosters Ellwangen in ein weltliches Chorherrenstift (1460) und die kirchliche Verfassung des Stiftes.** Texte und Darstellung. (Württemb. Geschichtsqu. Bd. X. [XVI. u. 571 S.]) Der Inhalt der Schrift ist durch den Titel hinreichend gekennzeichnet. Um die Umwandlung des Klosters, die aus Furcht vor der Reform erfolgte, recht verständlich zu machen, geht d. V. auf die klösterliche Reformbewegung des 15. Jahrhunderts in Süddeutschland und besonders im Bistum Augsburg unter Peter v. Schaumberg (1424–1469) näher ein; sie ist treffend dargestellt und beurteilt. Die rechtlichen Verhältnisse weltlicher Stifter am Ende des M. A. sind noch wenig untersucht; um so dankenswerter ist der genaue Abdruck der Ellwanger Statuten und die sorgsame Darstellung der inneren stiftischen Einrichtungen. Überhaupt läßt sich die Akribie des V. bei der Herausgabe der Quellen, der Benutzung der Literatur, dem Herausarbeiten minutiöser Einzelheiten schwerlich übertreffen. Sollte freilich die gesamte Klosterbewegung am Ende des M. A. eine solche Behandlung erfahren, so wären allerdings einige tausend derartig starker Bände notwendig.

Einen anderen Verlauf nimmt dieselbe Bewegung im Kloster Amorbach (im bayerischen Odenwalde). Auch hier waren zu Beginn des 15. Jahrhunderts nur Mönche adliger Herkunft; aber die Klosterreform setzte sich gegen den Widerstand des Adels durch und durchbrach das Adelsprivileg. Die urkundlichen Belege hierfür und eine interessante Schilderung der Vorgänge bietet ein Artikel von Archivar Dr. Richard Krebs: **Das Kloster Amorbach im 14. und 15. Jahrhundert.** (Archiv f. hess. Gesch. und Altertumsk. N. F. Heft VII (1910) S. 185–269).

Die gleichzeitige Reformbewegung im Dominikanerorden berücksichtigt besonders P. Paulus v. Loë O. Pr., in dem IV. Heft der Quell. u. Forsch. zur Geschichte des Dominikanerordens in Deutschland. Leipzig 1910. Otto Harrassowitz. ℳ 2,60). Sonst enthält das Heft wichtiges **statistisches** Material **über die Ordensprovinz Saxonia** (Gründung der Provinz, Verzeichnis der Konvente, Provinziale, Ordensbischöfe und Ordensschriftsteller).

Eine knappe Übersicht über „die Geschichte des Dominikanerordens in den deutschen Gauen einst und jetzt" findet sich in dem Buche von P. Mannes M. Rings O. P., **Das Werk des hl. Dominikus** (Dülmen, 1910. Laumann. ℳ 2,–). S. 160 ff. Die Schrift weiß viel Schönes und Gutes aus der ruhmreichen Geschichte des Ordens zu erzählen, aber der erbauliche Charakter waltet dabei vor. Ich verfehle nicht als Beispiel der aszetischen Auffassung die Sätze wiederzugeben (S. 192): „Arbeit ist die modernste Buße, Arbeit ohne Klage ist die heiligste Buße. Treu arbeiten, ohne Aussicht auf sichtbaren Erfolg, nur für Gott, Soli Deo, das ist die Buße, die dem Dominikanerorden so viele Heilige geschaffen hat." J. Linneborn.

Katechetik.

Lehrbuch der Religion. Ein Handbuch zu Deharbes katholischem Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. Von W. Wilmers, Priester der G. J. Siebte Auflage, neu bearbeitet von Jos. Hontheim, Priester der G. J. I. Bd. Lehre vom Glauben überhaupt und vom Glauben an Gott den Dreieinigen und Erschaffer (1. Glaubensartikel) insbesondere. (Münster i. W. 1909. Aschendorffsche Buchhandlung, ℳ 6,50.) II. Bd. Von Jesus Christus dem verheißenen Erlöser, vom Hl. Geiste, von der Kirche, von der Vollendung (2.–12. Glaubensartikel). (Münster

1910. ℳ 8,00.) Die 6. Auflage des vorliegenden Lehrbuches war bereits nach dem Tode Wilmers von Lehmkuhl herausgegeben, aber von W. noch selbst bearbeitet. Die nunmehr im Erscheinen begriffene 7. Auflage wird von Hontheim besorgt mit manchen der Jetztzeit entsprechenden Verbesserungen. Das Werk ist jetzt noch mehr geeignet wie früher schon, ein Lehrbuch der Religion für Laien zu sein, die eine tiefere Erkenntnis der religiösen Wahrheiten anstreben, und ein gediegenes Hilfsmittel bei Erteilung des Religionsunterrichtes, vor allem für Religionslehrer an höheren Schulen.

Praktische Anleitung zur Erteilung des Erstkommunikantenunterrichtes. Von Ludwig Inderfurth, Pfarrer zu Randerath. (Bachem 1910, ℳ 3,80.) Inderfurth ist bereits als erfahrener Katechet durch seinen dreibändigen Kommentar (Jägers-Inderfurth) zum Katechismus bekannt geworden. In vorliegender Anleitung erklärt I. den Katechismusstoff, der für die Erzdiözese Köln zur Vorbereitung der Erstkommunikanten durchgenommen werden soll. Es sind die Abschnitte von der Übertretung der Gebote, von der christlichen Tugend und Vollkommenheit, von der Gnade überhaupt, von den hl. Sakramenten, von der Taufe, der Firmung, der Buße und dem hl. Altarssakrament. I. befolgt, wie in seinem Katechismuskommentar, im allgemeinen die textsynthetische Methode, indem er einen Teil der Katechismusantwort nach dem andern in anschaulicher Weise den Kindern bietet, bezw. ihn von den Kindern miterarbeiten läßt. Dem katechetischen Teil fügt I. einen, wie er selbst sagt, diesmal kurz ausgefallenen zweiten Teil (Anhang), einen aszetischen Teil bei, enthaltend 8 Skizzen für Ansprachen an die Kinder, die etwa in der Zeit zwischen der Generalbeichte und dem Weißen Sonntag gehalten werden sollen, ferner eine kurze Erklärung der Sakramentslieder und einige Gebete. M. E. liegt der Hauptmangel der Anleitung darin, daß der Verfasser eine Frage nach der anderen erklärt, anstatt die Fragen zu didaktischen Einheiten zu verbinden. Jeder Einheit hätte er ein bestimmtes praktisches Ziel geben sollen. Nur so wird man durch den Unterricht nachhaltig auf das Strebevermögen des Kindes einwirken. Ich bin zwar dafür, daß man den Erstkommunikanten in der Woche vor Weißen Sonntag eine Art Exerzitienvorträge zur näheren Vorbereitung hält. Von den gebotenen Skizzen aber sagt I.: „Sie enthalten hauptsächlich gute Lehren für das spätere Leben nach der Entlassung aus der Schule, verdienen aber auch schon, für die nächste Zukunft beherzigt zu werden." Ich verspreche mir von diesen Ansprachen nicht viel. Die guten Lehren für das spätere Leben müssen bei der Funktion der Anwendung im Unterricht selbst gemacht und motiviert werden. S. 250 lese ich: „Ja, der hl. Vater hat sogar erlaubt, daß es genüge (zur mehrmaligen Kommunion in der Woche), alle vierzehn Tage zu beichten, vorausgesetzt immer, daß das Herz rein bleibe von Todsünden." Von einer solchen überflüssigen Erlaubnis ist mir nichts bekannt; der Verf. denkt wohl daran, daß man bei nur 14tägiger Beichte alle Abläße im Laufe der 14 Tage gewinnen kann, für die sonst eigens die Beichte vorgeschrieben ist.

Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. Von Oberschulrat Msgr. K. Möhler, Rektor am Kgl. kath. Schullehrerseminar zu Gmünd. II. Band. Vierte, vielfach umgearbeitete Auflage. (Rottenburg 1910; Bader, ℳ 3,80.) Der II. Bd. behandelt die Gnade, die Sakramente und Sakramentalien. Wie den ersten Band, so kann ich auch diesen Band bestens empfehlen. (Vgl. Theologie u. Glaube, II. Jahrg. S. 789.)

Katechesen für die vier oberen Klassen der Volksschule. Im engsten Anschluß an den Churer (Rottenburger) Katechismus ausgearbeitet und gehalten von P. Cölestin Muff O. S. B., z. Z. Katechet im Pfarrsprengel Einsiedeln. 2. Bd. Katechesen über

Gnade und Gnadenmittel. (Verlagsanstalt Benziger 1910, geb. ℳ 2,80.) Das Urteil über den I. Bd. dieser Katechesen siehe im II. Jahrg. dieser Zeitschrift, S. 785. Mit Rücksicht auf den ersten Absatz des Vorwortes zu diesem 2. Bd. möchte ich dem Verf. doch raten, seine Methode dahin zu ändern, daß er die Erzählung auch wirklich im Unterricht ausnützt und überhaupt anschaulicher unterrichtet.

Erklärung des allerheiligsten Sakramentes des Altares in ausgeführten Christenlehren im Anschluß an den Katechismus der Diözesen Breslau, Köln, Ermland, Fulda, Hildesheim, Limburg, Münster, Paderborn und Trier. Von Joseph Ortner, Priester der Diözese Paderborn. (Bonifacius-Druckerei 1911. ℳ 2,40.) O. bietet eine klare und gründliche Erklärung des allerheiligsten Sakramentes, weshalb das Büchlein bestens empfohlen wird. Was die Methode betrifft, so verwendet O. sehr viel die Frage, nach meiner Ansicht für die Christenlehre viel zu viel. Durch die vielen Fragen macht es zu sehr den Eindruck, als ob die Christenlehre hauptsächlich für die Kinder da sei, während sie tatsächlich in erster Linie den Erwachsenen gilt. In der Christenlehre wird man die Kenntnisse des Volkes erweitern, besonders aber mehr auch durch sekundäre Beweise begründen, und mehr auf das Leben anwenden müssen; alles dies führt dazu, die Frage nicht so häufig zu gebrauchen; durch die vielen Fragen wird die Aufmerksamkeit der Gläubigen auch zu viel auf die Kinder gelenkt, da sie gespannt sind, wer von den Kindern wohl die richtige Antwort geben wird. Ferner muß die einzelne Katechese mehr mit affektiven Momenten durchsetzt sein und mit kurzen Anregungen; die Unterrichtsstunde soll auch Gebetsstunde sein, zumal wenn sie das allerheiligste Sakrament zum Gegenstande hat. S. 77 sagt O.: „Das Meßopfer selbst besteht in der Handlung, durch welche der Priester diese heil. Opfergabe Gott darbringt und aufopfert." Das ist ein sehr gewagter Satz! Christus ist in der Messe doch auch nicht nur Opfergabe, sondern sogar der primäre Opferpriester. Und welches ist denn näherhin diese Handlung des Priesters? S. 95 sagt O.: „Die Opferhandlung ist die sinnbildliche Darstellung der Trennung des Leibes und Blutes, also des Todes Christi, wodurch Ch. seinen wirklichen Tod am Kreuze seinem himmlischen Vater aufs neue aufopfert." Aufs Kreuzopfer angewendet, würde diese Opfertheorie lauten: „Die Opferhandlung war die Trennung des Leibes und Blutes Christi, wodurch Christus seinen Tod seinem himmlischen Vater aufopferte." Das ist aber sicher falsch. Wenn nun die Trennung des Leibes und Blutes Christi nicht die Opferhandlung war, dann kann erst recht nicht im Meßopfer die sinnbildliche Darstellung dieser Trennung die Opferhandlung sein. Seinen Gedanken hat der Verfasser jedenfalls schief ausgedrückt. Man sollte im Unterricht sich damit begnügen, das Kreuzesopfer hinzustellen als die vollkommenste Gehorsamstat Jesu, wie der hl. Paulus im Philipperbrief es tut, und das hl. Meßopfer als eine wirkliche, wenn auch unblutige Erneuerung des Kreuzesopfers; man verschone die Gläubigen mit dieser oder jener Meßopfertheorie, die der Erbauung doch keinen Vorteil bringen, höchstens Zweifel verursachen kann, da bis jetzt noch keine die Schwierigkeiten restlos gelöst hat. (Vgl. Pell: „Jesu Opferhandlung in der Eucharistie." Theol.-prakt. Monats-Schrift. Passau 1911. H. 4. S. 193.) Bei der unwürdigen Kommunion sollte man stets mit Nachdruck betonen, daß sie, wenn auch eine sehr schwere Sünde, doch weder objektiv noch für gewöhnlich auch subjektiv die schwerste Sünde sei.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Umschau in Welt und Kirche

Palästina.

Mit großer begründeter Spannung sieht man den ausführlichen Berichten über die Ausgrabungen entgegen, die die Haward-Universität seit 1908 in Sebastije, dem alten Samaria, hat anstellen lassen und die im verflossenen Jahre zu einem einstweiligen Abschluß gelangt sind. Die Leiter des Unternehmens, Professor G. A. Reisner, und sein Gehülfe C. S. Fisher haben sich zur Erholung auf ein ganz anderes Ausgrabungsgebiet begeben, nach Ägypten. So viel steht jetzt schon fest, daß die glänzenden Resultate der Ausgrabungen, weit entfernt mit den Berichten der Hl. Schrift in Widerspruch zu stehen, dieselben durchaus bestätigen. In völliger Voraussetzungslosigkeit haben die Forscher nur die Tatsachen, die verschiedenen Schuttschichten und deren Inhalt sprechen lassen, aber diese ergeben mit unwidersprechbarer Folgerichtigkeit, was wir von der Stadt Samaria aus der älteren Profangeschichte und der Hl. Schrift wußten, nur mit unvergleichlich größerer, handgreiflicher Deutlichkeit.

Schon das Jahr 1909 hatte keinen Zweifel darüber gelassen, daß der auf dem Gipfel des Ruinenhügels ausgegrabene Tempel wirklich von Herodes stammt, der Kaiser Augustus zu Ehren Samaria in Sebaste umtaufte. Aber unterhalb dieser römischen Bauten erschienen massive Konstruktionen in Form von einer Reihe Gemächern rings um Innenhöfe gebaut, die kaum anders gedeutet werden können, in Anbetracht der sie begleitenden Scherbenfunde, als die von Amri und Achab erbauten Paläste. An diesen lassen sich wiederum deutlich vier verschiedene Bauperioden nachweisen, die mit der Regierung Amris, Achabs, Jehus und Jeroboams II. sich decken.

Von besonderer Wichtigkeit sind die im verflossenen Sommer gerade dort ausgegrabenen Scherben, von denen 75 mit Notizen in althebräischen Schriftzeichen bedeckt sind, die genau übereinstimmen mit den vielbesprochenen ältesten hebräischen Schriftzeichen an den Wänden des Siloamkanals und auf der moabitischen Stele Mesas, so daß diese Scherbennotizen zurückreichen auf das 8. oder selbst 9. Jahrhundert vor Christus. Die mit Tinte und Rohrfeder gemachten Notizen sind zum Teil wunderbar deutlich, trotz eines mehr als 2000jährigen Aufenthaltes in feuchtem Boden, und beweisen eine große Gewandtheit des Schreibers. Die meisten Scherbennotizen haben ausdrücklich ihr Datum, indem sie beginnen mit: Im Jahre neun ... (andere: zehn, elf, zwölf oder dreizehn), was nur auf Achab gedeutet werden kann, obwohl dieser Name nicht ausdrücklich erwähnt wird. Z. B. eine Scherbe lautet: Im Jahre zehn. Wein vom Weinberg des Tell. Mit einem Krug feinen Öles." Besonders merkwürdig sind die auf den Scherben erwähnten Personennamen. Viele sind zusammengesetzt mit El, dem Namen Gottes, wie Elisa, Elnathan; andere mit Baal, dessen Kult ja unter Achab blühte, wie Baalzamar, Abibaal; andere endlich mit den abgekürzten Namen Jehovah's wie Jojada, Jojasib, Semarjo usw. Manche von diesen Namen sind ganz und gar biblisch aus der Zeit Achabs bis hinauf zur Zeit Davids. Auch

die erwähnten Ortsnamen wie Sichem, Kasoreth und andere sind uns aus der Bibel bekannt. Weitere Ausgrabungen können noch Tausende solcher Notizscherben zutage fördern, die uns über die Geschichte, das Leben und Treiben des damaligen Israel Aufschluß geben.[1]

Fünfzigtausend Dollar waren der Haward-Universität für diese Ausgrabungen geschenkt worden. In Wirklichkeit übersteigen die bis jetzt verausgabten Gelder mehr als 65000 Dollar. Doch der großartige, erst mit Veröffentlichung des in Druck befindlichen Werkes voll zu schätzende Erfolg wird neue großherzige Spenden zur Weiterführung solcher Arbeiten veranlassen.

Auch die hochinteressanten Ausgrabungen der Assumptionisten auf dem Südostabhang des Berges Sion, die der Franziskaner neben dem Garten Gethsemani zur Freilegung der Fundamente und des Mosaikbodens der verschollenen Kirche Orationis Domini, die der weißen Väter zur Freilegung der Eleona-Kirchenfundamente auf dem Ölberg, alle diese Arbeiten harren noch einer ausführlichen Darstellung und Beschreibung, während die Ausgrabungen in Nazareth durch R. P. Prosper eine solche gefunden haben in: Nazareth et ses deux églises. R. P. Prosper Viaud O. F. M. Librairie Alphonse Picard. Paris 1910. Kleinere, aber dennoch interessante Ausgrabungen wurden hier in Jerusalem gemacht am Bethesdateich neben der St. Anna-Kirche, die deutlich einen Teil der ursprünglichen (quinque porticus, die darüber erbaute griechisch-byzantinische Kirche, und auf deren Fundamenten die Kreuzfahrerkirche mit noch sehr gut erhaltener Chorapsis und Umfassungsmauern unterscheiden lassen.

Auch auf dem Sion in unmittelbarer Nähe der Dormition ist man bei dem Bau eines griechischen Klosters mit Kirche auf dem dortigen griechisch schismatischen Friedhofe auf interessante Fragmente von christlich byzantinischen Mosaiken mit Inschriften und auf unterirdische Eremitenwohnungen gestoßen mit christlichen Darstellungen, die das Zeugnis des Eucherius vom Jahre 440 n. Chr. beleuchten, „daß Zellen von Mönchen die Kirche auf dem Sion, deren Gründung den Aposteln zugeschrieben wird, rings umgeben haben".

Die durch den englischen PEF beschlossenen Ausgrabungen auf dem Ruinenhügel Ain Schems, dem alten Bethsames, konnten wegen eingetretener Schwierigkeiten mit den Behörden noch nicht begonnen werden. Der Leiter derselben Dr. D. Makenzie hat mit seinen Gehülfen Mr. Newton die unfreiwillige Muße benutzt zu einer Forschungsreise in das Ostjordanland nach Amman, Madaba, Kerak und Petra, die manches bisher Unbekannte aufgeklärt hat, und besonders eine vollere Kenntnis des sog. „Pharao-Schatzes" in dem so oft beschriebenen Petra ermöglichte.

Überhaupt muß das wissenschaftliche Streben auf allen Gebieten in Palästina ein sehr reges genannt werden. Ein Blick in die letzten Nummern der Zeitschrift des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande, der Revue Biblique der Dominikaner, der Quaterly Statement der Engländer, des Palästinajahrbuchs, des „Das Heilige Land" und anderer Zeitschriften gibt davon sprechendes Zeugnis.

Die Zerstörung der jungen Beduinenstadt Kerak, des biblischen Kir-Moab, durch einen gemeinsamen Aufstand der ansässigen und nomadisierenden Beduinen gegen die türkische Regierung ist für die katholische Mission eher von günstigen als ungünstigen Folgen gewesen: bei der Regierung, weil keine Katholiken sich dem Aufstande anschlossen; bei der Bevölkerung, weil alle, selbst schismatische Christen, die sich in den Schutz der dortigen katholischen Mission begaben, mit dem Notwendigen zum Leben freigebig versehen und unter Leitung der Missionare gegen Gewalttätigkeiten

[1] Vgl. oben S. 150 f.

erfolgreich beschützt wurden bis zum Entsatz der belagerten Stadtfestung durch die von Hauran heranrückenden türkischen Truppen. Da die Lebensmittel aber gänzlich aufgezehrt waren, wurden die Überlebenden durch die Truppen ernährt, was alles einen herzlichen Briefwechsel zwischen dem türkischen Oberbefehlshaber und dem lateinischen Patriarchen zur Folge hatte. Jetzt ersteht die Stadt wieder langsam. –

Auch in diesem Winter erfreuten sich die öffentlichen Vorträge in französischer Sprache über biblische und allgemein orientalische Fragen, wie sie alljährlich hier in der Bibelschule bei St. Stephan von Dominikanern und einigen ihrer Freunde abgehalten werden, eines regen Zuspruches. Dazu tragen nicht wenig auch die Lichtbilder bei, welche die meisten dieser Vorträge begleiteten. Sie wurden allwöchentlich vom 30. November bis zum 1. Februar abgehalten. Die Themata waren: Über biblische Topographie. Die Aryer vor Cyrus. Cyrus der Große. Die Erstürmung Jerusalems durch die Araber. Bonaparte in Syrien. Architektur der Nabatäer. Fränkische Skulpturen in Palästina. Am Ufer des Sees Tiberias. E. M. Vogüé und der Orient.

Wie in früheren Jahren werden sich an diese Vorträge im deutschen evangelischen Institute für Altertumskunde unter Leitung des trefflichen Direktors Dr. Gustav Dalman vier deutsche Vorträge über ähnliche Stoffe im Laufe des Monates März anschließen.

Jerusalem, Februar 1911. Ernst Schmitz C. M.
Direktor des kath. deutschen Hospizes.

Missionswesen.

Die Errichtung neuer Missionsgebiete in den meist gar zu ausgedehnten Sprengeln der Heidenländer bedeutet insofern stets einen merklichen Fortschritt, als dadurch ein neuer, unter einem selbständigen Missionsobern stehender Ausgangspunkt der apostolischen Tätigkeit geschaffen und eine nachdrücklichere Bearbeitung des neuen Gebietes eingeleitet wird. Wenn jedoch, wie es in der Mehrzahl der Fälle zutrifft, die verfügbaren Kräfte und Mittel nicht gleichzeitig verstärkt werden, was im allgemeinen nur durch Heranziehung anderer Ordensprovinzen oder Missionsgesellschaften erreichbar ist, kann der Nutzen einer Abtrennung nicht voll zur Geltung kommen. Im vergangenen Jahre wurden durch den Hl. Stuhl eine ganze Reihe neuer Missionsgebiete errichtet, aber die auf manchen Missionsfeldern so dringende Berufung neuer Missionsgesellschaften hat damit leider nicht Schritt gehalten. Unter der Rubrik „Erlasse und Entscheidungen", hat unsere Zeitschrift die jeweiligen Neueinrichtungen des letzten Jahres bereits gemeldet, doch wird eine übersichtliche Zusammenstellung nicht ohne Interesse sein. Es wurden im Jahre 1910 neu errichtet in China: das Vikariat Zentral-Tschili (Lazaristen), welches den Distrikt Paotingfu umfaßt; durch Teilung des früheren Vikariats Tschekiang die Vikariate Ost- und West-Tschekiang (Lazaristen); das Vikariat Kientschang, bis dahin ein Teil des Vikariats Süd-Szetschwan (Pariser Missionare). In Indien die Erzdiözese Simla, vordem zur Erzdiözese Agra gehörig (Kapuziner). In Afrika durch Abtrennung von Bagamojo das Vikariat Kilimandjaro (Väter vom Hl. Geist); die Präfektur Katanga, die den belgischen Benediktinern, und die Mission (Belgisch)-Ubanghi, die den belgischen Kapuzinern neu überwiesen wurde. In Amerika die beiden brasilianischen früher zur Diözese Amazonas gehörenden Präfekturen Solimoes (Kapuziner) und de Teffé (Väter vom Hl. Geist); auf kanadischem Gebiete die Diözese Regina und die Präfektur Keewatin (Oblaten und Weltpriester). Außerdem wurden in Amerika, namentlich in

Brasilien, und auf den Philippinen mehrere neue Sprengel errichtet, die indes für die Heidenmission wenig oder gar nicht in Betracht kommen.

Allgemeine Teilnahme erregen nach der letzten Umwälzung in Portugal die Missionen in den portugiesischen Kolonien. In Macao, wo die gesamte friedliebende Bürgerschaft von einer Vertreibung der Ordensleute nichts wissen wollte, erzwangen meuternde Soldaten und Matrosen die Vertreibung der Kanossianerinnen, die seit 40 Jahren für Krankenpflege und Jugenderziehung tätig waren. In Goa, wo der Katholizismus eine Macht bildet, mit der die Republikaner rechnen müssen, erklärte der neue republikanische Gouverneur, er denke nicht daran, die Religion zu verfolgen, obwohl er selbst keine habe. Auch zahlt die Regierung noch das Gehalt der Geistlichen. Der Erzbischof-Patriarch hat jedoch, wie zu erwarten war, den 1911 für Goa in Aussicht genommenen Eucharistischen Kongreß aufgesagt. In Mozambique scheint die Jesuitenmission am Sambesi trotz der Inanspruchnahme des Deutschen Konsuls sich nicht haben halten zu können. (Köln. Volkszeitung 1910, Nr. 1031, 995, 996). In Portugiesisch-Kongo und Angola haben die Väter vom Hl. Geist von ihrem General Mgr. Le Roy die Weisung erhalten, nötigenfalls die (von der Regierung unterstützten) Schulen aufzugeben, aber am Platze zu bleiben und nur der Gewalt zu weichen. (Annales Apostoliques 1910, 369). Das ist der tragische Abschluß der glorreichen Traditionen Portugals, das sich zur Zeit seiner größten Weltmachtstellung berufen glaubte, die Bekehrung ganz Afrikas und Ostasiens zu vollführen! So ist die Kirche durch die Nationen, auf die sie besondere Hoffnungen setzte, die sie daher auch in ausnehmender Weise privilegierte, bitter enttäuscht worden. Spanien kann dem Weltapostolate nicht mehr als Protektor dienen, Portugal und Frankreich[1] wollen es nicht mehr und schädigen durch ihren Kampf gegen Kirche und Ordensleute das Ansehen der Missionen in den Heidenländern sehr. Aber schon ist zu erkennen, welches hohe Ziel die Pädagogik der Vorsehung im Auge hat. Nicht dieses oder jenes Volk soll unter Vernachlässigung anderer der Träger des Weltapostolates sein, sondern alle katholischen Völker und Nationen sollen planmäßig zur regsten Beteiligung am Missionswerke nach Maßgabe ihrer tatsächlichen Leistungsfähigkeit erzogen werden. Dadurch wird der Bestand und eine möglichst kraftvolle Betätigung der Missionen am sichersten gewährleistet.

Auf den **Philippinen** wurden in der Provinz Nueva Vizcaya vier Scheutvelder Missionare von Aglipayanern gefangen genommen, aber durch das energische Eingreifen der amerikanischen Behörde nach einigen Stunden befreit. (Missions en Chine, au Congo et aux Philippines, 1910, 247). Die Provinz ist ein Hauptstützpunkt des aglipayischen Schismas, welches viele Köpfe verwirrt hat, aber durch die zielbewußte Seelsorgearbeit der Missionare in seiner Fortdauer bedroht wird. Daher der gewalttätige Widerstand, der sich wohl an mehr als einem Orte wiederholen wird.

In **Palästina** machten mehrere tausend Beduinen im Ostjordanlande Angriffe auf die Stationen der Hedschas-Bahn und töteten in der Stadt Kerak außer dem Beamtenpersonal gegen 100 Christen. Kerak hat auch eine katholische Missionsstation, deren zwei Missionare ebenso wie zwei einheimische Ordensschwestern allem Anschein nach gerettet sind. Die Hedschas-Bahn verbindet Damaskus mit Medina und bereitet den Beduinen der Syrischen Wüste, die früher den zahlreichen Mekkapilgern ihre Kamele vermieteten, fühlbare Konkurrenz. Außerdem suchte die türkische Regierung im Sandschak Kerak ihre Herrschaft zur tatsächlichen Anerkennung zu

[1] Frankreich sucht zwar, wo es politischen Nutzen erhofft, das Protektorat noch festzuhalten, schädigt aber in seinen eigenen Kolonien die Missionen empfindlich.

bringen und ordnete zu diesem Zwecke eine Volkszählung an. Der Aufstand richtete sich also nicht in erster Linie gegen die Christen und wurde durch die türkischen Truppen schnell niedergeworfen. (Köln. Volksztg. 1910, Nr. 1067 vom 20. Dezbr., Nr. 1040 vom 11. Dezbr., Nr. 1091 vom 29. Dezbr.) — In Jerusalem errichtete der Superior der französischen Lazaristen 1906 eine kleine apostolische Schule, die bei der Abnahme der Ordensberufe in Frankreich den nötigen Nachwuchs für die Kongregation aus dem eingeborenen Element liefern soll. Heute zählt P. Baurzeix zu seiner Freude bereits 37 Zöglinge, von denen die meisten aus dem Libanon und nur drei aus Palästina und Ägypten stammen. (Œuvre des écoles d'Orient 1910, 343).

In **Bulgarien** leiten die Assumptionisten seit 1885 zu Philippopel das Gymnasium St. Augustin, welches der katholischen Sache ungemein große Dienste geleistet hat. Es ist die einzige ausländische Mittelschule mit staatlicher Berechtigung für das Hochschulstudium. Eine französisch-bulgarische Kommission leitet das Maturitätsexamen. Die offizielle Unterrichtssprache ist die französische, die deutsche wird von der ersten bis zur siebten Klasse obligatorisch gelehrt. Die Lehranstalt zählt 250 Schüler und mußte leider 200 andere aus Raummangel abweisen. Das Kolleg St. Augustin bildet den Mittelpunkt für die unierten Slawen griechischen Ritus, von dem aus die Patres durch literarische Tätigkeit, Vorträge, eine Leihbibliothek, durch das wohltätige Wirken eines Vinzenz-Vereins schon viele Vorurteile zerstreut und manche Sympathien gewonnen haben. (Missionen der Augustiner von Mariä Himmelfahrt 1910, 107. 145). Die Regierung ist der katholischen Mission nicht wohlwollend gesinnt, doch erhielt ein gar zu unduldsamer Beamter eine Strafversetzung von Philippopel (17000 E.) nach Jambol (1700 E.), eine Maßnahme, die auch anderwärts heilsam wirken würde. (Œuvre des écoles d'Orient 1910, 315.)

In **Brasilien** will die Regierung mit der in Theologie und Glaube (1910, 528) schon gekennzeichneten Laisierung der Indianerfürsorge Ernst machen. Das Reglement vom 20. Juni 1910 sieht zunächst 57 Beamte vor, darunter 13 Inspektoren für die Staaten Amazonas, Pará, Maranhão, Bahia, Espirito Santo, S. Paolo, Paraná, Sta. Catharina, Rio Grande do Sul, Minas Geraes, Matto Grosso, Goyaz und das Acre-Territorium. Dazu kommt noch ein großer Beamtenapparat für jede einzelne Reservation. Die Regierung will vorläufig 1–2 „Centros agricolas" in jedem Staate errichten und ihre Zahl von Jahr zu Jahr vermehren. So das in Porto Alegre erscheinende Deutsche Volksblatt (1910, Nr. 29, S. 2). Gegenüber diesem Vorgehen der freidenkerischen Regierung weist die katholische Presse mit Nachdruck auf die großartigen Verdienste der katholischen Mission gerade in Südamerika hin. Im Circulo Catholico zu Rio de Janeiro hielt Bischof Bahlmann O. F. M. im Mai vorigen Jahres auf Grund seiner persönlichen Beobachtungen in Bolivien, Argentinien und Brasilien einen vielbeachteten Vortrag, der sich zu einer imponierenden Apologie der katholischen Indianermission und ihres erfolgreichen kulturellen Wirkens gestaltete. Der Vortrag ist in der Zeitschrift Reich des Herzens Jesu (1910, Nr. 9–11) und auszugsweise im Deutschen Volksblatt (1910, Nr. 24, Seite 4) wiedergegeben. Ein ehrenvolles Urteil über die ältere Jesuitenmission in Brasilien aus dem Munde des protestantischen Pastors Faulhaber bringt die Zeitschrift Süd- und Mittel-Amerika 1910, 394 ff.

Im August vergangenen Jahres konnten die Oblaten der Unbefleckten Empfängnis das goldene Jubiläum ihres apostolischen Wirkens in **Britisch-Kolumbia** feiern. Ihre Verdienste um die vordem in Unsittlichkeit, Trunksucht und Menschenfresserei verkommenen Indianer Kolumbias wurden von der geistlichen wie von der weltlichen Behörde in anerkennenden Worten gefeiert. (Maria Immakulata 1910, 82.)

Rund 12000 Rothäute haben mit der Religion auch die Zivilisation der Weißen angenommen. Die Pflege der Frömmigkeit, häufiger Empfang der Sakramente, die berühmten Passionsspiele des P. Durieu und eine strenge Gemeindeordnung halten die vordem verbreiteten Laster fern von den katholischen Dörfern, deren Fortschritt sich auch durch bessere Wohnungen, die hübschen Blockhäuser, kundgibt. So ist, wie ich schon an anderer Stelle (Steyler Missionsbote 1907, 130) schrieb, „die Mission in Kolumbia eines der leuchtendsten Beispiele für die zivilisatorische Kraft des Christentums, welches bei ungehinderter Tätigkeit aus einem verkommenen Volk christliche Gemeinden von solcher Frömmigkeit und Sittenreinheit zu schaffen vermag, daß sie sich getrost neben altchristliche Gemeinden stellen können."

Ein anderes glänzendes Zeugnis für die kulturelle Tätigkeit der katholischen, speziell der Steyler Mission in **Deutsch-Neu-Guinea** legte neuerdings in der Marine-Rundschau der amtliche Bericht über die Fahrten des ostasiatischen Geschwaders in der Südsee ab. Da der Bericht schon durch die Tagespresse gegangen ist (Köln. Volksztg. 1910, Nr. 986 vom 24. November), erübrigt sich seine Wiedergabe. Dafür sei das Urteil eines Berichterstatters des Ostasiatischen Lloyd (1910, Nr. 41 vom 14. Okt., S. 367) über dieselbe Mission notiert: „Die katholische Missionsanstalt Alexishafen der Gesellschaft vom Göttlichen Wort zeigt deutlich, welcher schnellen Erfolge das Land fähig ist. In fünfjähriger, zielbewußter Arbeit hat hier eine Schar von rührigen Patres, Brüdern und Schwestern eine Ansiedlung geschaffen, die von allen zum Muster genommen werden sollte, die Ähnliches erstreben. Die eingeborenen Kinder haben neben der deutschen Sprache Handwerke verschiedenster Art erlernt. Die gewonnenen Kräfte werden zunächst noch zum weiteren Ausbau der eigenen Anlagen verwendet, bald aber können sie hinausziehen und selbständig an anderer Stelle an der Expansionsarbeit tätigen Anteil nehmen, deren die Kolonie so dringend bedarf. Es war ein herzerfreuender Augenblick, als die Geschwadergäste an der festlich geschmückten Anlagebrücke der Station von der eingeborenen Schuljugend mit kräftigen Hurras und deutschen Nationalliedern begrüßt wurden. Höchst erfreulich war der Gang durch die großzügigen Anlagen mit ihren Werkstätten, Plantagen, Schul- und Wohnhäusern und mit dem geräumigen Lazarett."

Rom, Februar 1911. F. Schwager S. V. D.

Die Parusierede Mt. 24
gemäß ihrer rhythmisch-strophischen Struktur erklärt.

Dr. P. P. Szczygiel M. S. C., Oeventrop-Arnsberg.

Die Juden der neutestamentlichen Zeit erwarteten unmittelbar vor Anbruch der messianischen Ära eine Zeit voll der Drangsal und größten physischen, politischen, sozialen und kosmischen Wirren. Jerusalem selbst sollte in Mitleidenschaft gezogen werden und dort auch die letzte Entscheidung zwischen dem Messias und den gottfeindlichen Mächten fallen. Die Jünger teilten diese Anschauungen ihrer Landsleute. Als darum Christus die Zerstörung Jerusalems weissagte, frugen sie ihn insgeheim nach dem Zeitpunkt und den das Nahen seiner Parusie kündenden Vorzeichen (Mt. 24, 3; Mk. 13, 4; Lk. 21, 7). Jesus geht auf die Frage ein und spricht sowohl vom Falle der alttestamentlichen Gottesstadt als auch von der Weltvollendung, seiner Parusie. Das ist Gemeingut aller Exegeten aller Zeiten. Weniger einig sind die Exegeten in der Verteilung der Einzelstellen an die beiden Themata. Maldonat (Comm. in Mt. h. l.) ist selbst der Meinung, daß Christus absichtlich, aus pädagogischen Gründen, beide Fragen derart zusammen besprochen habe, daß eine reinliche Scheidung unmöglich sei. Besondere Schwierigkeiten bergen V. 21; 29; 34 in sich: scheinen sie nicht nahezulegen, daß Christus an seine nicht allzu ferne Parusie dachte? Diese Schlußfolgerung wird wieder mit einem größeren Nachdruck als je gezogen, wodurch selbstverständlich Christi Gottheit und der Anspruch der Kirche auf ihre Stiftung durch Christus fällt. Wenn aber V. 34 auf Jerusalems Fall zu beziehen ist, wie kommt plötzlich mitten im Thema über die Parusie die Rede wieder darauf? beruht es etwa auf einer ungeschickten Komposition des Hagiographen? Die Antwort darauf wie auch ein Kriterium zur reinlichen Scheidung beider Themata und den Nachweis des einfachen regelmäßigen Gedankenfortschrittes gibt die Konstatierung, daß die Parusierede nach den Gesetzen der hebräischen Strophik komponiert ist. Für die Erklärung bleibt es ohne Belang, ob diese Komposition auf Christus oder den Evangelisten zurückgeht. Die Formen der hebräischen Denkgesetze decken sich nicht mit den unseren. Zwei sich folgende Strophen können zwei verschiedene, selbst entgegengesetzte Gedanken behandeln, und die dritte kann wiederum der ersten, die vierte der zweiten oder umgekehrt entsprechen. Dieser Fall liegt auch hier in den Parusiereden (Mt.

24, 4–51; Mk. 13, 6–37; Lk. 21, 8–36) vor. Abwechselnd ist darin die Rede vom Ende Jerusalems und der Parusie, so daß man das Ganze auf zwei Kolonnen nach folgendem Schema verteilen kann:

A. betrifft Jerusalem.			B. betrifft die Parusie.		
Mt. 24	Mk. 13	Lk. 21	Mt.	Mk.	Lk.
I. Die vorausgehenden Zeiten der Drangsal und Not:					
4–8;	6–8;	8–11;	9–14;	9–13;	12–19;
II. Der Höhepunkt vor dem Eintreffen der Entscheidung:					
15–21;	14–19;	20–24;	22–26;	20–23;	– – –
III. – – – – – –			Eintritt der Parusie:		
			27–29; 30–31;	24–27;	25–28;
IV. Auskunft über die Erkennbarkeit im voraus:					
32–35;	28–31;	29–33;	36–39;	32;	– – –
V. – – – – – – – –			Das Los der einzelnen bei der Parusie:		
			40–43; 44–46; 48–51;	33–37;	34–36;

Im folgenden berücksichtige ich nur Mt., weil er die semitische[1] Urform relativ am getreuesten bewahrt hat; auch Lk. hat sie sehr gut bewahrt, doch bietet er im Material größere Abweichungen; Mk. hat von allen Synoptikern den rhythmischen Aufbau am meisten verwischt.[2] In der Übersetzung folge ich Nestles Novum Testamentum graece et latine (Stuttgart, Württemb. Bibelanstalt); die Stichen teile ich nach dem Rhythmus des postulierten Originals ab. Freilich ist nicht aus den Augen zu verlieren, daß es nicht in der Absicht des griechischen Übersetzers lag, die äußere Form der Vorlage zu bewahren und sklavisch wiederzugeben! An zwei Stellen (30 a b und 46) sind leichte Wortumstellungen notwendig. Die Wortbeziehungen, die innerhalb einer Strophe und von einer zur anderen bestehen, sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

[1] Es ändert nichts an der Sachlage, ob ein hebräisches oder aramäisches Original angenommen wird, da die Rhythmusgesetze für beide identisch sind. Über die Rhythmusgesetze wird ein Artikel in dieser Zeitschr. erscheinen.

[2] Als ich nach Konstatierung der eigenartigen rhythmisch-strophischen Struktur mich nach Vorgängern umschaute, fand es sich, daß schon P. Lagrange in seinem Artikel L'avénement du Fils de l'Homme, Revue bibl. 1906, 382–411, 561–574 von einer Strophenkonstruktion ausging, um so und mit Hilfe der Quellenkritik Licht in die Parusiereden zu bringen. Er geht von Mk. aus und stellt folgendes Schema auf: a = Jerusalem, b = Parusie; die entsprechenden Mt.-Stellen setze ich in Klammern bei:

I. Die Zeiten der Not: a 6–8 (4–9); b 19–20 (21–22);
II. Wie sich die Jünger benehmen sollen: a 9–13 (9–14); b 21–23 (23–28);
III. Die Katastrophe: a 14–18 (15–20); b 24–27 (29–31);
IV. Die Parabeln: a 28–31 (32–35); b 32 ss. (36–42).

Ia.

4 Sehet zu, daß euch niemand verführe!
5 denn viele werden unter meinem Namen kommen
und sagen: ich bin der Messias!
und sie werden viele verführen.
6 Ihr werdet auch von Kriegen hören
und von Kriegsgerüchten.
Schauet zu, daß ihr nicht beunruhigt werdet!
denn dies muß geschehen, aber das Ende ist es noch nicht.
7 Denn aufstehen wird Volk wider Volk,
und Reich wider Reich
und mancherorts werden Hungersnöten und Erdbeben sein.
8 Dies alles ist aber nur der Anfang der Wehen.

Ib.

9 Dann wird man euch der Trübsal ausliefern und töten
und ihr werdet meines Namens wegen allen Völkern verhaßt sein.
10 Und dann werden viele straucheln
und einer wird den anderen ausliefern
und einer wird den anderen hassen.
11 Und viele falsche Propheten werden aufstehen,
die viele verführen werden.
12 Weil auch die Bosheit wird überhand nehmen,
wird die Liebe der vielen erkalten.
13 Wer aber bis ans Ende ausharrt, wird selig werden.
14 Und dies Evangelium vom Reiche wird verkündet
auf der ganzen Welt allen Völkern zum Zeugnis,
und dann wird das Ende kommen.

IIa.

15 Wenn ihr nun vom Greuel der Verwüstung seht,
von dem Daniel der Prophet gesprochen,
daß er am heiligen Orte stehe:
wer dies liest, beachte es wohl!
16 Dann fliehe in Judäa ein jeder ins Gebirge,
17 wer auf dem Dache ist, gehe nicht hinein, um etwas aus dem Hause zu holen,
18 und auf dem Felde wende man sich nicht, um den Mantel zu nehmen.
Weh auch den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen!
20 Betet auch, daß eure Flucht nicht falle
in die Winterzeit oder auf den Sabbat.
21 Denn es wird eine so große Trübsal sein,
wie es vom Anfange der Welt bis jetzt keine gegeben,
und wie es auch fürder keine geben wird.

IIb.

22 Wenn jene Tage nicht abgekürzt würden,
so würde niemand aus der Menschheit selig werden;
aber um der Auserwählten willen
werden jene Tage abgekürzt werden.
23 Wenn dann euch jemand sagt: Siehe, hier ist der Messias,
oder da ist er, so glaubet es nicht!
24 Denn falsche Propheten und Messiasse werden aufstehen
und große Zeichen und Wunder tun,
um, wenn möglich, auch die Auserwählten zu verführen.
25 Siehe, ich habe es euch vorhergesagt.
26 Wenn man also zu euch sagt:
siehe, er ist in der Wüste! so gehet nicht hin!
siehe, er ist in den Gemächern! so glaubet es nicht!

III 1.

27 Denn wie der Blitz vom Osten ausgeht
und bis nach dem Westen leuchtet,
so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein;
28 wo immer ein Aas ist, da sammeln sich die Adler.
29 Recht bald auch nach der Trübsal jener Tage
wird die Sonne verdunkelt werden,
wird der Mond seinen Schein nicht geben,
werden die Sterne vom Himmel fallen
und die Heerscharen des Himmels erschüttert werden.

III 2.

30 Und dann wird das Zeichen des Menschensohnes
am Himmel leuchten.
Dann werden alle Geschlechter der Erde wehklagen,
und sie werden den Menschensohn sehen,
wie er auf den Wolken des Himmels kommt
mit großer Macht und Herrlichkeit.
31 Er wird seine Engel mit großem Posaunenschall aussenden,
die seine Erwählten sammeln werden von den vier Winden,
von der einen Grenze des Himmels zur anderen.

IV a.

32 Vom Feigenbaum aber lernet dies Gleichnis:
Wenn seine Zweige bereits Saft treiben
und die Blätter erscheinen,
so wißt ihr, daß der Sommer nahe bevorsteht.
33 So sollt ihr auch, wenn ihr dies alles sehet,
wissen, daß es nahe vor der Tür steht.
34 Wahrlich sage ich euch:
Dieses Geschlecht wird noch nicht vergangen sein,
bis dies alles sich erfüllt.
35 Mögen auch Himmel und Erde vergehen,
meine Worte werden nicht vergehen.

IV b.

36 Doch von jenem Tage und der Stunde weiß niemand,
weder die Engel im Himmel noch der Sohn,
sondern nur der Vater allein.
37 So wie die Tage des Noe waren,
wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.
38 So wie sie in den Tagen vor der Flut
aßen und tranken, zur Ehe nahmen und gaben
bis zum Tage, an dem Noe in die Arche ging
39 und nichts [im voraus] wußten, bis die Flut kam,
die sie alle vernichtete:
so wird auch die Ankunft des Menschensohnes sein.

V 1.

40 Dann werden von zwei [Männern], die auf dem Felde sind,
der eine mitgenommen, der andere zurückgelassen;
41 von zwei [Frauen], die an der Mühle mahlen,
wird die eine mitgenommen, die andere zurückgelassen.
42 Wachet also, da ihr ja nicht wißt,
an welchem Tage euer Herr kommen wird.
43 Das aber wißt ihr, daß, wenn der Hausherr gewußt,
zu welcher Nachtzeit der Dieb kommen wollte,
so hätte er gewacht und sein Haus nicht dem Einbruch preisgegeben.

V 2.

44 Darum haltet auch ihr euch bereit,
denn zu einer Stunde, von der ihr es nicht vermutet,
wird der Menschensohn kommen.
45 Wer ist dann der treue und kluge Knecht,
den sein Herr über sein Gesinde gesetzt hat,
um ihnen zur rechten Zeit Speise zu geben?
46 Selig jener Knecht, den also handelnd
der Herr bei seiner Ankunft antrifft!
47 Wahrlich sage ich euch:
er wird ihn über all seine Güter setzen.

V 3.

48 Wenn er aber, ein böser Knecht, bei sich spricht:
mein Herr zögert mit seiner Ankunft!
und er fängt an, seine Mitknechte zu mißhandeln
und mit Zechern zu schmausen und zu trinken,
50 so wird der Herr jenes Knechtes kommen
an einem Tage, von dem er es nicht erwartet
und zu einer Stunde, von der er nicht [im voraus] weiß;
51 und er wird ihn entzweihauen
und ihm seinen Anteil mit den Heuchlern zuweisen,
allwo Heulen und Zähneknirschen sein wird.

* * *

Die ersten Verse (4–8) werden von allen ohne Ausnahme auf Jerusalem bezogen, da zweifelsohne die Antwort von der Voraussetzung, die die Jünger bei ihrer Frage machten, auszugehen hat. Der Schauplatz, von dem aus die darin beschriebenen Vorgänge betrachtet werden, ist demnach Judäa; das Objekt, das in Frage steht und dessentwegen die Jünger sich beunruhigen könnten, ist, dem natürlichen Sinn und der Art der beschriebenen Geschehnisse entsprechend, das physische Leben. Die Strophe IIa wirft darüber ein weiteres Licht; denn das ist die Eigenart der hebräischen Strophenstruktur, daß eine Strophe nicht wenig zur Erläuterung und Ergänzung der anderen beiträgt. Der Glaube der Jünger steht nur insofern in Gefahr, als sie ihren jüdischen Anschauungen zufolge den falschen Messiassen Glauben schenken könnten. Für die Wirren selbst verwirft Christus nicht den damals gebräuchlichen Ausdruck der „messianischen Geburtswehen" (8 ὠδίνων), die der Geburtsstunde des glorreichen Reiches vorausgehen sollten. Er korrigiert ihn nur dahin, daß die politischen („Kriege" in der Nähe und „Kriegsgerüchte", ferne Kämpfe) und die jüdisch-religiösen (die falschen Messiasse) Wirren nicht das nahe Weltende (6d), sondern erst den Anfang der Weltzeit vor der Parusie anzeigen (8). Bei den politischen Drangsalen und ihren Begleiterscheinungen, wie Hungersnöte und Erdbeben (7), ist wohl an die Partherkriege, die römischen Bürgerkriege sowie an die palästinensischen Kämpfe des Herodes Antipas und Aretas und die ersten jüdischen Unruhen zu denken. Daß in jener Zeit auf jüdischem Boden verschiedene „Betrüger" auftauchten, wissen wir aus Josephus Flavius (Antiq. XX, 5^1 8^6); bei seiner bekannten Geflogenheit den messianischen Erwartungen seines Volkes gegenüber verschlägt es nichts, daß er ihnen nicht den Messiastitel beilegt. Inwiefern aber bilden all diese Wirren einen Teil der messianischen Wehen? insofern sie einen Teil des unvollkommenen vorparusianischen Weltlaufes bilden, und Jerusalems Fall, im Gegensatz zum Weltende gestellt, ein Typus dieses und die Besiegelung des Endes der alttestamentlichen Theokratie ist.

In eine ganz andere Umwelt versetzt uns Strophe Ib. Die Jünger Christi sind auf der ganzen Welt, unter allen Völkern (9; 14) zerstreut. Selbst ihr physisches Leben (9) müssen sie zum Opfer bringen. In Gefahr steht ihr Seelenheil (13 σωθήσεται), ihr Verhältnis zu Christus (9b) und zu Gott (12b). Im Mittelpunkt steht Christus und sein Evangelium und ist die Ursache aller inneren und äußeren Wirren, von denen hier die Rede ist: es sind die Religionsverfolgungen von außen (9), die Verwirrung und Abfall in die Reihen der Jünger tragen (10), falsche Lehren innerhalb der Jüngerschaft selbst (11) und das Überwuchern der Sünde im ethischen Leben (12), das ein Erkalten der Liebe d. i. des Glaubensverhältnisses zu Gott bei den vielen, d. i. den großen Mengen zur Folge hat. Rettung bringt auch nicht eilige Flucht wie in Strophe IIa, sondern Ausdauer im Glauben bis ans Ende (= לנצח), stete Treue mitten in den Gefahren. In anderen Worten, Christus beschreibt hier die Zeiten und Geschicke der Ecclesia militans auf Erden. Mitten in diesen Drangsalen muß unentwegt an der Verkündigung des Evangeliums Christi, auf das alle Völker ein Anrecht haben, gearbeitet werden (14). Erst dann, im scharfen Kontrast zum Schluß der Strophe Ia, wird die Weltvollendung eintreten können (14c). — Den formellen Aufbau der Strophen wollen wir nicht eigens hervorheben; wir verweisen dafür auf den Sperrdruck in der Übersetzung.

* * *

Zu Anfang des II. Teiles werden wir wieder auf den jüdischen Schauplatz zurückgeführt; Judäa wird ausdrücklich genannt (16), wie auch die Verweisung an Daniel (9, 27) lehrt, daß es sich um die Geschicke Jerusalems oder seines Tempels handelt (15). Das physische Leben der Bewohner Judäas schwebt in der größten Gefahr; nur eilige Flucht, die in analoger Beziehung zu den Vorgängen in Ia steht, kann es retten. Das Gebirge (16) bot von jeher allen Verfolgten und in ihrem Leben Bedrohten eine sichere Zufluchtsstätte. Was unter dem Greuel der Verwüstung an hl. Stätte zu verstehen, ist nicht klar. Jedenfalls befinden wir uns auf dem Höhepunkt, kurz vor der Entscheidung, denn 17 — 20 malen malerisch die Notwendigkeit der eiligsten Flucht aus. Der geringste Aufschub, sei es um aus dem Hause etwas mitzunehmen, sei es nur, um auf dem Felde nach dem Mantel zu langen, den man vor der Arbeit abgelegt, ist verderblich. Weh den Schwangeren und Säugenden, weil in ihrer Flucht behindert. Auch die Verzögerung durch die jüdisch-religiösen Skrupeln inbetreff der absoluten Heilighaltung des Sabbats und durch die Ungunst der winterlichen Jahreszeit würde unheilvoll sein. V. 21 beschreibt die furchtbare Größe der Katastrophe; Christus nennt sie die größte im Laufe der ganzen Menschheitsgeschichte, ist sie doch der völlige Zusammenbruch der alttestamentlichen Theokratie.

In IIb handelt es sich wiederum, im Gegensatz zu IIa, um die Gefahren für den Glauben (23 — 26) und das Seelenheil. Es geht um die Auserwählten (22; 24), für das glorreiche Reich (cf. 31). Wir haben dasselbe Wort „selig werden" (ἐσώθη) wie V. 13. „Jene Tage" beziehen sich dann nicht auf 18 oder 21, sondern auf die Zeiten Ib, nur daß wir uns jetzt, wie aus 22 und 29 zu erschließen ist, auf deren Höhepunkt befinden. Falsche Propheten und Messiasse, d. h. die sich als der wiedergekehrte Jesus von Nazareth ausgeben, treiben mit Aufbietung aller Verführungsmittel ihr Spiel (24). Um die Seinen vor der Verführung sicherzustellen, sagt es Christus

voraus (25). Ein untrügliches Kriterium haben die Jünger an dem Gebaren, an der Heimlichkeit des Auftretens der Meſſiaſſe. Chriſtus bei ſeiner Wiederkehr wird nicht an einen beſtimmten Ort (= 23 „hier, dort iſt er") gebunden ſein, noch in der Verborgenheit, den Blicken der Allgemeinheit entzogen (= 26 „Wüſte, Gemächer", in ſich Kontraſte, aber beide Sinnbilder für die Verborgenheit) weilen, ſondern öffentlich vor aller Welt ankommen (27 – 28). Chriſtus verwirft demnach die zeitgenöſſiſche Anſchauung von der zeitweiligen Verborgenheit des Meſſias zwiſchen ſeiner Ankunft und ſeinem öffentlichen Auftreten (cf. Joh. 7, 27). Gegenſätzlich iſt auch das angeratene Verhalten in IIa und b. Dort Flucht aus den bewohnten Gegenden in die Schlupfwinkel des Gebirges, hier ruhiges Verharren am Wohnort und Nichtnachgeben der Aufforderung, in die Wüſte zu gehen.

* * *

Der III. Teil beſchreibt den Eintritt und die Umſtände der Endparuſie ſelbſt, mit Umgehung der jüdiſchen Kataſtrophe ſelbſt, die ſchon 2 – 4 erledigt und auch nicht in der Frageſtellung der Jünger lag. Als verſchiedene Momente zählt Chriſtus auf die Allſichtbarkeit (27) ſeiner Paruſie vor und auf der ganzen Welt, ſo daß es zu deren Bekanntmachung keiner menſchlichen Herolde (cf. 23; 26) bedarf; dann die Störung der Naturordnung (29), das Aufleuchten ſeines Zeichens auf dem ganzen Himmel und ſein Erſcheinen ſelbſt (30); endlich die von den Propheten verkündete Sammlung der Weltdiaſpora „von den vier Winden, von allen Grenzen des Himmels" (31). Selbſtverſtändlich will die literariſche Aufeinanderfolge nicht einfachhin die chronologiſche bedeuten; vielmehr ſtehen die Einzelteile von III 1 und III 2 in ſymmetriſchem Parallelismus. Der Blitz (27) illuſtriert nicht die Plötzlichkeit, ſondern die momentane und allgemeine Allſichtbarkeit auf der ganzen Welt; Oſt und Weſt geben die ganze Ausdehnung des Himmels, der im parallelen V. 30 einfach geſetzt iſt. In demſelben Sinne könnte man den Vergleich mit den Adlern (28) verſtehen, die ſich in einem Nu ſcharenweiſe, wie durch Zauber, über einem gefallenen Tier verſammeln. Da aber bei Lk. 17, 37 der Vergleich zweifelsohne beſagt, daß das Gericht, im Gegenſatz zu der jüdiſchen Meinung, die die Verſammlung aller zu Richtenden an einer beſtimmten Örtlichkeit annahm, überall da auf der Welt ſich vollziehen, wo ein zu richtendes Objekt ſein wird: ſo wird derſelbe Sinn auch bei Mt. anzunehmen ſein. Kurz: die Paruſie wird auf der ganzen Welt ſofort und zugleich bekannt ſein und überall wird auch das Gericht ſtattfinden. – Es ſei beſonders hervorgehoben, daß wir in III das kosmiſche Element vorfinden, das bisher, beſonders in Iab ganz fehlte. Was aber das „bald nach der Trübſal jener Tage" anbelangt, ſo iſt es aus der ganzen Kompoſition des Stückes klar, daß es ſich nicht auf V. 21 zurückbezieht, ſondern auf die Tage von IIb, die im Zuſammenhang mit den Zeiten von Ib ſtehen, für die wir auch die Bezeichnung „Trübſal" (9) haben.

* * *

Wir kommen zum IV. Teil, der Auskunft über die Möglichkeit gibt, aus den Vorzeichen den Zeitpunkt der Entſcheidung im voraus berechnen zu können. Es entgeht niemand, daß die Ausſagen von V. 32 sq. und 36 ss. ſich widerſprechen und einander ausſchließen. Dort die Möglichkeit für die Menſchen einer unfehlbaren Vorausberechnung und die Angabe einer äußerſten Zeitgrenze, hier die emphatiſche Negation des Wiſſens, das nachdrücklichſt

Gott allein reserviert wird. Die Annahme verschiedener Quellen behebt den Widerspruch nicht; denn wie kam der Evangelist dazu zwei solche Aussagen nebeneinander zu stellen, ohne den Versuch einer Ausgleichung zu machen? Wenn aber IVa und b von verschiedenen Themen sprechen, schwindet jede Schwierigkeit. Unwidersprochen handelt IVb vom Parusietage. Sein Zeitpunkt ist nur Gott bekannt; er kann darum auch nicht an der Hand von Vorzeichen im voraus berechnet werden. Es ist dies kein Widerspruch zu III, da dort Erklärungen über die Art der Parusie gegeben werden, nicht aber die Vorzeichen; die Verdunkelung der Himmelsgestirne fällt mit dem Aufleuchten des Zeichens des Menschensohnes zusammen. Das Plötzliche und Unerwartete des Hereinbrechens der Parusie wird weiter durch den Vergleich mit der Flut erläutert. Der Vergleichungspunkt ist nicht die besonders große Sündhaftigkeit, sondern das Nichtwissen um den Zeitpunkt (39). Die Welt ging weiter ihren regelmäßigen gewöhnlichen Gang bis zum plötzlichen Eintritt der Flut: das ist der Sinn der Worte „sie aßen und tranken, nahmen und gaben zur Ehe". So wird auch weiter der gewöhnliche Lauf der Dinge vor sich gehen, bis plötzlich die Parusie dasein wird.

IVa dagegen müssen wir notwendigerweise in Beziehung auf Jerusalem verstehen. Dies verlangt der natürliche Sinn von V. 34: „dies Geschlecht" bezeichnet die zeitgenössische Generation Christi. Daß Christus scharf Jerusalems und der Ende Welt scheidet, haben wir bei I gesehen. Dort wurden auch beide Themen in Gegenüberstellung zueinander behandelt. Ferner schließt sich IVa lückenlos an IIa an. Dort rät Christus zur eiligsten Flucht im gegebenen Zeitpunkt an; hier hebt er hervor, wie untrüglich das Künden der Vorzeichen ist. Wenn der Ölbaum, der für den Winter seine Blätter verliert, wieder — im April — zu sprossen beginnt, so ist es unfehlbar gewiß, daß der Sommer (in Palästina gibt es nur zwei Jahreszeiten) vor der Tür steht. Ebenso unfehlbar gewiß ist die Nähe der Zerstörung Jerusalems, wenn „dies alles", d. i. die V. 15 angezogenen Ereignisse eintreffen. Die Erfüllung wird nicht säumen, noch während der Jahre der lebenden Generation wird sie sich verwirklichen (34); er beteuert es nachdrücklich durch den Vergleich seiner Aussage mit dem Weltgebäude (35), das im Alten Testamente das Sinnbild der unverwüstlichen Festigkeit und Dauer war.

* * *

Im V. Abschnitt erhalten wir Auskunft darüber, wer bei der Parusie zu den von den Engeln gesammelten Erwählten gehören wird. Weil aber die Parusie nicht nur der letzte feierliche Akt des Weltdramas ist, sondern auch in der Zeit schon in jedes Menschen Leben beim Tode hineinragt, so geht Christus unmerklich dazu über, nur von dem, was wir Individualparusie nennen könnten, zu reden.

V. 40 schließt sich eng an 31 an. Vom „Sammeln" aus sind die Ausdrücke „mitgenommen" (παραλαμβάνεται) und „zurückgelassen" (ἀφίεται) zu verstehen. Geschlecht und gleicher Lebensstand sind dabei ohne Belang. Diese Idee kleidet der Heiland in das konkrete Bild von je zwei Männern und je zwei Frauen, die mit derselben Arbeit beschäftigt sind. Das Kriterium, nach dem verfahren wird, gibt V. 42 an: „Wachet". Die Wachsamkeit muß stetig sein, Tag und Nacht; die Ungewißheit der Stunde darf kein Anlaß zur Saumseligkeit sein; bei einer Überrumpelung wäre der Schaden unwiderruflich. Das zeigt das Bild des Hausherrn (43).

Die Notwendigkeit der steten Bereitschaft, selbst wenn die Parusie sich in die Länge zieht (48), illustriert Christus weiter an dem Knecht, dem der Herr für die Zeit seiner Abwesenheit die Sorge über sein Hausgesinde anvertraut, wobei er beide Möglichkeiten, von der Treue und Untreue des Knechtes, ausführt. Immer wieder liegt der Nachdruck auf dem Nichtwissen und der unerwarteten Ankunft des Herrn.

* * *

Fassen wir den Kern der Frage kurz zusammen. Die eschatologische Rede behandelt gleichzeitig, aber abwechselnd und gegensätzlich die Zerstörung Jerusalems und die Parusie. Der Kontrast besteht in jeder Beziehung. Der Schauplatz ist verschieden: Judäa und die Welt. Verschieden das gefährdete Gut: das leibliche Leben und der Glaube mit dem Seelenheil. Verschieden das angeratene Mittel: Flucht und Ausdauer im Glauben, um den aus verschiedenen Quellen fließenden Gefahren zu entgehen. Entgegengesetzt sind auch die Zeitansätze: dort eine bestimmte kurze Spanne Zeit, hier völlige Unbestimmtheit der Zeitfolgen; dort sicher im voraus erkennbar, hier nur die eine Gewißheit inbetreff der Ungewißheit und Plötzlichkeit. Beide Themen sind trotz der gleichzeitigen Behandlung reinlich auseinander gehalten; sie können beide getrennt für sich gelesen werden, ohne Lücken im Gedankenfortgang zu zeigen. Es besteht auch keine Schwierigkeit in den V. 21; 29; 34, wie auch kein Anschein eines Irrtums Christi. Auch die Evangelisten haben beide Tatsachen auseinander gehalten.

Wie kam es trotzdem, daß ein Paulus sich nach der nahen Parusie sehnte, daß im Urchristentum und viele Jahrhunderte lang der Gedanke an ihr nahes Bevorstehen so lebendig blieb? Auf Christi Worte und eine Lehre der Apostel konnte man sich nicht berufen; aber eine bestimmte Exegese gewisser Stellen der Parusiereden, besonders in Verbindung mit der Sehnsucht nach dem Herrn und der Erlösungsvollendung, lag nahe.

Wenn aber jemand die Annahme der rhythmisch-strophischen Struktur ablehnt? Ich glaube, ihre Einteilung in parallele kontrastierende Abschnitte wenigstens wird jeder zugeben. Die Teilung von 4 – 8, 9 – 15 wird niemand bezweifeln. V. 21 schließt einen neuen Abschnitt über Jerusalem; er kann nicht zu V. 22 gezogen werden, da 21c dann gegenstandlos wäre: die Parusie ist ja der Schluß der Weltgeschichte. V. 22 – 31 handelt gewiß von der Parusie, und der Kontrast zwischen den Abschnitten 32 – 35 und 36 – 39 ist evident. Höchstens könnte man in V. 44 den Schluß der Rede sehen, aber das bedeutet nicht die Negation der Struktur. Überhaupt steht die Parusierede mit ihrer Struktur nicht vereinzelt da; ich könnte zahlreiche Belege aus den Evangelien beibringen, wo die Reden nicht geringes Licht aus ihrer Struktur erhalten.

Es wäre höchst interessant, auf das gegenseitige Verhältnis der Synoptiker in den Parusiereden einzugehen; wir haben hier ein echtes Schulbeispiel für das synoptische Problem und ein unentwirrbares Rätsel der Quellenfrage; aber es würde uns zu weit führen. Nur das eine sei bemerkt, daß in unserem Falle die Markuspriorität dem Matthäusevangelium gegenüber nicht stichhält.[1]

[1] Zum Vorangehenden vgl. u. a.: Lagrange l. c.; Hieronymus in Matthaeum (PL 26); Maldonat, ed. Raich, 1879; Knabenbauer 1892; Zahn[2] 1905; H. J. Holtzmann, Die Synoptiker[3] 1905; Calmet, ed. Würzburg, 1788.

Makarius der Große im Lichte der kirchlichen Tradition.

Von Joseph Stiglmayr S. I., Feldkirch.

In jüngster Zeit ist der Versuch gemacht worden, den Mystiker Makarius in einem starken Abhängigkeitsverhältnis gegenüber der stoischen Naturphilosophie darzustellen.[1] Den nachstehenden Zeilen liegt keineswegs die Absicht zugrunde, das Vorhandensein dieser oder jener stoischen Anklänge in den Homilien des Makarius zu leugnen. Manche Auffassungen bezw. eigenartige Formulierungen der antiken Philosophie, die bei den Stoikern sich finden, sind allmählich in das wissenschaftliche Gemeinbewußtsein übergegangen und selbst von christlichen Schriftstellern verwendet worden. Aber was die letzteren, z. B. einen Klemens von Alexandrien, einen Origenes, Basilius, Gregorius von Naz., Gregorius von Nyssa usw. betrifft, so übernehmen sie vielfach modifizierte stoische Gedanken gleichsam wie Münzen, die schon im Kurse ziemlich abgeschliffen sind und ihren Prägeort nicht mehr verraten, oder sie benützen geeigneten Ortes die Gelegenheit, ihren christlichen Standpunkt gegenüber den absurden Konsequenzen des stoischen Systems[2] nachdrücklich hervorzukehren. Ähnliches dürfen wir u. E. auch bei Makarius zugeben. Aber soweit zu gehen, daß wir ihm eine zielbewußte, absichtliche Ausbeutung stoischer Lehrsätze für die Konstruktion seines eigenen mystischen Systems zuschreiben sollten, das scheint uns und — nach freundlicher brieflicher Mitteilung — nunmehr auch Stoffels selbst nicht zulässig. Direkt, bewußt und wollend hat Makarius aus anderen Quellen geschöpft, die ihm näher zugänglich waren. Und die sind in erster Linie die inspirierten heiligen Schriften, in zweiter Linie die Väter und Lehrer der Kirche. Dazu kommt eine dritte Quelle subjektiver Art, nämlich sein eigener, ungemein regsamer, gedankenreicher Geist, der sich unablässig mit seelischen Problemen befaßte.

Wenn wir einstweilen versuchen, die Beziehungen des Makarius zu christlichen Schriftstellern darzulegen, die vor ihm oder gleichzeitig mit ihm lebten (er starb um 390), so kann das im Rahmen eines Aufsatzes dieser Zeitschrift nur insoweit geschehen, daß wir die leitenden Hauptideen der Homilien mit einigen Parallelen aus der patristischen Literatur begleiten. Sie dürften immerhin einige Aufmerksamkeit verdienen und das Verständnis von dunklen Stellen bei Makarius erleichtern helfen.

Das Verhältnis der Seele zum Leibe schildert Makarius 480 h. 4, 9 in merkwürdiger Übereinstimmung mit Gregor von Nyssa de hom. opif. c. 6

[1] J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius des Ägypters, Bonn 1908. Derselbe: Makarius der Ägypter auf den Pfaden der Stoa. Theol. Quartalschr. 1910 S. 88–105; 243–265.

[2] Vgl. Klemens v. Al. strom. 5, 14 M. 9, 132. Er spricht von dem Absurdum, Gott als Körper (σῶμα) zu denken und als solchen alle Orte durchdringen zu lassen. S. auch coh. ad gent. c. 5 M. 8, 169. Origen. c. Cels. 6, 71. 73 (Kötschau II, 141 f.). Gegen Celsus wird erwidert, er begehe mit seiner Bekämpfung des Geheimnisses der Menschwerdung einen ähnlichen Fehler, wie wenn er sagte, daß die Sonnenstrahlen befleckt würden, wenn sie auf unreine und übelriechende Orte fallen. In ähnlichem Sinne spricht Makarius von den Sonnenstrahlen M. s. gr. 34, 553 homil. 11, 13. Im Folgenden wird die Zitation auf die betreffende Seite dieses Bandes mit Hinzufügung der Homilie (h. 11, 13) beschränkt. Weiteres siehe unter Στοά und Στωικός im Namenregister bei Kötschau.

M. 44, 140. Gregor: Der innewohnende Geist (*νοῦς*) durchdringt jegliches der Sinnesorgane . . . Er erblickt durch die Augen das Sichtbare; er vernimmt durch das Ohr das Gesprochene . . . er bedient sich der Hand zu allem, was er will, es ergreifend oder abstoßend, je nachdem er es für nützlich erachtet. Makarius: Die Seele umfaßt bei ihrer Feinheit (*λεπτὴ οὖσα*) das Auge, durch das sie sieht und das Ohr, durch das sie hört. Gleicherweise die Zunge, durch welche sie spricht, die Hand und einfachhin den ganzen Körper und seine Glieder umfassend ist die Seele mit ihm vermischt (*συγκέκραται*). Oder ist Clem. Al. strom. 6, 16 M. 9, 360 C die gemeinsame Quelle für beide?

Die Seele ist nach Makarius ein Körper, natürlich nicht ein grob materieller, sondern ein feiner, ätherischer. 480 h. 4, 11 sagt er ausdrücklich: „jedes Wesen nämlich ist nach der ihm eigenen Natur ein Körper, der Engel, die (menschliche) Seele, der Dämon" (*ἕκαστον γὰρ κατὰ τὴν ἰδίαν φύσιν σῶμά ἐστιν, ὁ ἄγγελος, ἡ ψυχή, ὁ δαίμων*). Um zu diesem Satze zu gelangen, brauchte er nicht bei den Stoikern in die Schule zu gehen. Er fand ihn bei einem Klemens v. Al.[1] und einem Origenes,[2] die ihm beide in vielen anderen Punkten als Lehrer dienten. Wir lassen Justinus, Irenäus, Tertullian und andere Vertreter der gleichen Ansicht beiseite und verweisen nur noch auf Kassianus, der bekanntlich das Material für seine Collationes Patrum in den Kreisen der ägyptischen Mönche gesammelt hat und zeitlich unserem Makarius noch genug nahe steht.[3] Er sagt mit ähnlicher Bestimmtheit (bezw. Serenus, einer jener Altväter der Wüste, ist redend eingeführt) coll. 7, 13: „Wenn wir nämlich auch sagen, es gebe einige geistige Naturen, wie z. B. Engel, auch selbst unsere Seele . . . oder diese feine Luft, so sind sie gleichwohl keineswegs für unkörperlich zu halten. Sie haben an sich einen Körper, wodurch sie subsistieren, mag er auch viel feiner sein, als es unsere Leiber sind." (Licet enim pronuntiemus nonnullas esse spiritales naturas, ut sunt angeli . . . ipsa quoque anima nostra vel aer iste subtilis, tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. Habent enim secundum se corpus quo subsistunt, licet multo tenuius quam nostra sunt corpora) (folgt 1. Kor. 15, 40. 44). Daß die kirchlichen Schriftsteller so zahlreich dieser Meinung huldigten, hat seinen Grund nicht so sehr in Nachklängen der antiken Philosophie als vielmehr in der schwierigen Frage, wie die geistigen Naturen, z. B. die Seele des reichen Prassers, zur Strafe gequält werden könnten.

In direkten Widerspruch mit sich selbst scheint jedoch M. zu treten, wenn er 593 h. 15, 28 von der „körperlosen Seele" (*ἀσώματος ψυχή*) spricht. „Die Schlange der Sünde", die Sünde, welche gleich einer Schlange ist (genet. explicat.), lauert beständig lockend und anreizend in der Seele. Und wenn sich die Seele mit ihr einläßt, so tritt die unkörperliche Seele

[1] Strom. 7, 12 M. 9, 509: *τῆς σωματικῆς ψυχῆς κατεξανίσταται;* ib. 7, 6 M. 9, 445: *τὸ ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς*, womit allerdings hinwieder zu vergleichen ist strom. 6, 6 M 9, 273: *λεπτομερέστερον* (sc. *ἡ ψυχή*), *λεπτότης* und *ἁπλότης* (*τῆς ψυχῆς*).

[2] De prin. 1, 8 M. 11, 119; 2, 2, 2 M. 11, 187. Instruktiv in Ioann. 4, 24 (ed. Preuschen 245): *πᾶν πνεῦμα . . . σῶμα τυγχάνον* — wogegen vom *Πνεῦμα θεῖον* alles Körperliche ausgeschlossen ist.

[3] Vgl. Bardenhewer, Patrol.[2] S. 454 ff. mit 232 f.

in Gemeinschaft mit der unkörperlichen Bosheit des Pneumas, Pneuma verkehrt gemeinsam mit Pneuma und wer die Einflüsterung des Bösen zuläßt und in sich aufnimmt, begeht Ehebruch im Herzen (*κοινωνεῖ ἡ ἀσώματος ψυχὴ τῇ ἀσωμάτῳ κακίᾳ τοῦ πνεύματος, τουτέστι πνεῦμα πνεύματι κοινωνεῖ καὶ μοιχεύει . . . καταδεχόμενος τὸν λογισμὸν τοῦ πονηροῦ*).[1] In gleichem Sinne sagt Makarius 684 h. 26, 13: „auch die körperlose Seele, wenn sie mit der in ihrem Winkel verborgenen Schlange sich einläßt, treibt Hurerei mit dem bösen Geiste und wird abtrünnig von Gott" (*καὶ ἡ ἀσώματος ψυχὴ τῷ ἐνδομυχοῦντι ὄφει κοινωνοῦσα τῷ πονηρῷ πνεύματι πορνεύει ἀπὸ Θεοῦ*).[2] An beiden Orten ist dasselbe Beispiel von der Verführung eines Mädchens durch einen Jüngling vorausgeschickt. Die letztere Stelle dient, nebenbei bemerkt, auch zur richtigen Auffassung von dem zweimal gebrauchten *πνεῦμα* in der ersten Stelle. Denn die zweite substituiert dafür nicht bloß den Ausdruck „*ὄφις*", womit der persönliche Teufel, nicht eine pneumatische Kraft gemeint ist, sondern umschreibt dasselbe Subjekt in der weiteren Ausführung mit den Bezeichnungen *Σατανᾶς, δαίμονες, διάβολος*.

Gegenüber der Körperlichkeit der Seele hebt Makarius ferner solche Eigenschaften an ihr hervor, welche wir nur dem Geiste zuzuschreiben pflegen. Er nennt ihre Natur eine geistige (*νοερὰ οὐσία*) 537 h. 9, 10. Ihr feines, subtiles Wesen konnten die Weisen dieser Welt nicht erfassen 816 h. 50, 4; vgl. 597 h. 15, 32; 624 h. 16, 13; 676 h. 26, 1. Dieser Geistigkeit entspricht die höchste Einfachheit der Seele (*ἁπλούστατοι*) 613 h. 16, 1. Der geistigen Natur verdankt sie ihre Unsterblichkeit 592 h. 15, 22; sie ist unauflöslich und unvergänglich (*ἀδιάλυτος, ἄφθαρτος*) 492 h. 4, 26.

Gleicherweise wie den Seelen schreibt Makarius auch den Engeln im Gegensatz zu der oben berührten Stelle 480 Körperlosigkeit zu, wenn er 640 h. 19, 7 die Tröstungen der frommen Menschen schildert. Diese werden unter anderem bisweilen den körperlosen Engeln (*ὥσπερ ἄγγελοι ἀσώματοι*) gleich; in einem so hohen Grade der Leichtigkeit (*κουφότης*) befinden sie sich trotz des Zusammenseins mit dem Leibe. — Wir müssen den Widerspruch wohl dahin ausgleichen, daß die Körperlichkeit der Seelen und der Engel im Vergleiche mit dem materiellen Körper wesentlich anders ist. Vom stoischen Standpunkte aus wäre aber immerhin eine „*ψυχὴ ἀσώματος*" unverständlich.[3]

Um die Grundkräfte der Seele aufzuzeigen, allegorisiert Makarius 452 h. 1, 3 das grandiose Bild bei Ezechiel Kap. 1 und 10. Die vier lebenden Wesen, die den Gotteswagen führen, versinnbilden die Hauptfaktoren

[1] Vgl. Greg. v. Nyss. de virgin. c. 14 M. 46, 381: *πονηροῦ τινος κοινωνίᾳ μοιχικόν τι πάθος*. Clem. Al. M. 9, 665 (Excerpta Theod.): *πνεῦμα γοῦν πνεύματι μίγνυται . . . παράκειται δὲ τὸ πνεῦμα πνεύματι*.

[2] Vgl. Clem. Al. Paedag. 3, 2 M. 8, 561: Jene verführerische Schlange, welche das geistige Erkennen durch die Ehrsucht verzehrt, hat ihren Schlupfwinkel in der Seele. Sie erfüllt alles mit tödlichem Gifte . . . macht die Weiber zu Huren usw.

[3] Beachtenswert ist Clem. Al. M. 9, 664 (Excerpta Theodot. 14): *τὰ δαιμόνια ἀσώματα εἴρηται οὐχ ὡς σῶμα μὴ ἔχοντα (ἔχει γὰρ καὶ σχῆμα . . .), ἀλλ' ὡς πρὸς σύγκρισιν τῶν σωζομένων σωμάτων πνευματικῶν σκιὰ ὄντα ἀσώματα εἴρηται* (im folgenden über *σώματα ἀγγέλων* und *ψυχῶν* mit Berufung auf 1. Kor. 15, 44, Matth. 10, 28, Luk. 16, 24: *διὰ τῶν σωματικῶν μελῶν σῶμα εἶναι δείκνυται*. Derselbe Clem. strom. 6, 6 M. 9, 273): *ἡ* (sc. *ψυχὴ*) *καὶ ἀσώματος προσαγορεύεται*.

des inneren Lebens (*ἡγεμονικοὶ λογισμοί, βασιλικώτεροι λογισμοί*), den Willen, das Gewissen, den Verstand, die Liebeskraft (*θέλημα, συνείδησις, νοῦς, ἀγαπητικὴ δύναμις*). Makarius unterstellt hier den gottgewollten Gnadenzustand, in welchem die Seele die lichterfüllte Wohnung des Hl. Geistes und selber ganz Licht, ganz Auge wird (a. a. O. n. 2).

Im Verlaufe der weiteren Darlegungen erscheint aber diese Vierteilung nicht mehr festgehalten und nach herkömmlicher Weise der Nachdruck auf die zwei Hauptkräfte des Geistes gelegt, die Erkenntniskraft und den freien Willen; vielfach besagt auch das eine Wort *ὁ νοῦς, τὸ νοερόν, καρδία* den Vernunftwillen.

Die eminente Bedeutung des Intellektes für das geistliche Leben schildert Makarius an zahlreichen Stellen, so mit Berufung auf Röm. 2, 15 eingehend 597 h. 15, 33. 34; vgl. 592 h. 15, 23. 24.[1] In plastischer Anschaulichkeit tritt uns 501 h. 5, 6 das Bild des inneren Kampfes entgegen, welcher über dem beständigen Abwägen und Erwägen das Zünglein der Willensentscheidung hin und her schwanken läßt. Ergänze hierzu 472 h. 4, 5; 476 h. 4, 4; 508 h. 15, 5; 600 h. 15, 34 und insbesondere 765 h. 40, 5: Gott mit seinen Engeln sieht gleichwie die Zuschauer im Zirkus diesen geistlichen Kämpfen zu. An diesen und zahllosen anderen Stellen taucht die stoische Vorstellung von einem Vordringen oder Zurückweichen des ätherischen Pneumas auch nicht im entferntesten auf.

Dient der Verstand als Leuchte für die Seele, so ist ihre freie Willenskraft das Prinzip, von welchem alle ihre endgültigen Entschließungen und Handlungen ausgehen. Das *αὐτεξούσιον* der Seele verteidigt Makarius mit unverkennbarer Schärfe und Absichtlichkeit, weil ihm offenbare Gegner der Willensfreiheit, die Manichäer, vor Augen schweben.[2] Die bösen Engel sind infolge eigener Selbstbestimmung schlecht geworden 613 h. 16, 1. Im Menschen vollendet sich das Werk der Gnade, wenn sein freier Willensentschluß dem Hl. Geiste sich ganz hingibt, nachdem, wie die biblischen Beispiele zeigen, der Wille in allen Prüfungen versucht worden ist 532–536 h. 9, 1–7. Die Menschen gehen nur dann zugrunde, wenn sie ihren freien Willen nicht zur treuen Nachfolge Christi gebrauchen, ähnlich wie in leiblichen Gefahren die eigene Lässigkeit, Feigheit oder Habsucht u. dgl. den Tod bringt 505–508 h. 5, 6 vgl. 501 h. 5, 6. – Auch hier drängt sich die Frage auf: Wie ist es denkbar, daß Makarius, der sich doch so eingehend und geflissentlich mit dem Problem von Freiheit, Versuchung und Gnade beschäftigt, die stoischen Grundsätze, welche die seelischen Vorgänge nach Art mechanischer Prozesse und Verschiebungen erklären, zum Aufbau seiner Mystik benützen sollte? Wenn die Stoiker inkonsequenterweise von frei erstrebter Sittlichkeit sprechen, so läßt sich das von ihrem Standpunkt aus eher begreifen, als wenn ein christlicher Aszet, der natürliche und übernatürliche Motive kennt, im Kernpunkt seines sittlichen Ringens einen solchen Irrtum einmischte. Dagegen verraten seine hierher gehörigen Ausführungen, denen die allermeisten Homilien gewidmet sind, eine ganz auffällige Verwandtschaft mit den Lehrsätzen der Semipelagianer bezw. des Kassianus Kollator, für welche die Frage über

[1] Man vgl. die Hervorhebung der Wichtigkeit des Seelenstudiums (*ἔρευνα τῆς ψυχῆς*) 537 h. 9, 10; 629 h. 17, 10 u. a.

[2] Vgl. die bedeutsame Stelle 720 h. 29, 5: *ὅροι γὰρ καὶ μέτρα καὶ σταθμοὶ τῆς αὐτεξουσίου προαιρέσεώς εἰσι κτλ.*

Gnade und freien Willen eine brennende geworden war.[1] Diese letzteren wird aber niemand des Stoizismus beschuldigen.

Mehr als seine christlichen Vorgänger akzentuiert Makarius den Gegensatz zwischen der Menschennatur, sofern sie für sich allein betrachtet wird, und dem erhöhten Zustand der Gnade, der Kindschaft Gottes, der Gemeinschaft mit dem Logos und dem Hl. Geiste. Er setzt diesen letzteren, dem Menschen über alle Gebühr der Natur aus reiner Güte Gottes verliehenen Stand als Tatsache des Paradieses voraus und spricht oft vom historischen Standpunkte aus über den „vollkommenen" Adam, der im Schmucke der natürlichen und übernatürlichen Gaben erstrahlte. Anderen Orts aber hebt er z. B. 476 h. 4, 6 ausdrücklich hervor, daß die Gnade etwas außerhalb der Exigenz der Natur Liegendes ist (*τὸ ξένον τῆς φύσεως*). Die „törichten Jungfrauen" (Matth. 25, 26) verblieben innerhalb der eigenen Natur (*ἐν τῇ ἰδίᾳ φύσει*). Das Böse, die Sündhaftigkeit der Leidenschaften, haben wir infolge des Ungehorsams Adams als ein unserer Natur fremdes Element (*ξένον τῆς φύσεως*) in uns aufgenommen. Es muß durch den anderen unserer Natur an sich fremden Faktor wieder verdrängt werden (a. a. O. n. 8). Adam ist zwar vor Gott (*ἀπὸ τοῦ Θεοῦ*) gestorben, lebt aber in der eigenen Natur (*τῇ ἰδίᾳ φύσει*) 557 h. 12, 2, vgl. 688 h. 26, 20.

Makarius trifft eine klare Unterscheidung zwischen dem natürlichen Ebenbild Gottes (*τὸ κτῆμα τὸ καθαρὸν τῆς φύσεως, τὸ ὡραῖον*)[2] und jenem höheren (übernatürlichen), demzufolge Adam gemäß der Verheißung die ganze himmlische Erbschaft verbürgt war 557 h. 12, 1. Dieses zweite Bild ging ihm durch die Sünde verloren, gleichwie eine Münze, die ehedem das Bild des Königs trug, um ihren Wert gebracht ist . . . Solange der Logos mit Adam war, besaß dieser alles. Der Logos selbst war ihm Erbanteil, sein Kleid, seine Strahlenhülle für den nackten Leib, seine hohe Schule. Vgl. 460 h. 1, 10. Die Ausdrücke *εἰκών* und *ὁμοίωσις* hält indessen Makarius keineswegs scharf auseinander.

Diese leitenden Ideen über die Natur der Seele und ihre Ausstattung, wie sie bei Makarius uns begegnen, lassen sich aus den beiden Alexandrinern, aus Athanasius und insbesondere aus Gregor von Nyssa mit Parallelen ausgiebig belegen. Es sei der Kürze halber auf Diekamps Werk „Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa" 1. Kap. S. 56–118 verwiesen. Nur auf einige spezielle Punkte erlauben wir uns aufmerksam zu machen. Gregor von Nyssa schreibt nach dem Vorgange von Origenes der Seele ein Bild (*εἶδος*) zu, d. h. die innere Gestaltung („Typus der Persönlichkeit") welche dem in stetem Fluß und Stoffwechsel befindlichen Leibe die entsprechende äußere Gestalt gibt (a. a. O. S. 44). Demnach tun wir auch in diesem Punkte besser, von der Stoa abzusehen und unseren Mystiker Makarius, wenn er mehrfach vom Bild – *εἶδος* – der Seele spricht und dessen Schattenbild im Körper erkennt,[3] auf den Pfaden der kirchlichen Tradition zu suchen.

---

[1] Vgl. Ceillier, ed. Paris. 1738 t. VII p. 716 f. Weiteres unten.

[2] Das natürliche Ebenbild Gottes gründet zumeist auf der Willensfreiheit (*αὐτεξούσιον*) des Menschen 592 h. 15, 23.

[3] Zu De opific. hom. c. 12, M 44, 161 vgl. Makarius 528 h. 8, 7. Vgl. Clem. Al. strom. 6, 16 M. 9, 360 über die plastische Tätigkeit des *ἡγεμονικόν* im Menschen und das *χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα τοῦ ἁγίου Πνεύματος*. Ferner strom. 4, 23 M. 8, 1360.

Einen originellen Vergleich, welcher die fortschreitende Verähnlichung der Seele mit Christus illustriert, hat Makarius, wie es scheint, direkt aus Gregor v. Nyssa in cant. cant. hom. 15 M. 44, 1093 (vgl. 824) entnommen. Wie das von einem Maler gut gefertigte Porträt genau das Urbild wieder gibt, so erscheint in der Seele, welche von den Leidenschaften sich reinigt, das schöne Bild Christi. Makarius greift zu demselben Gleichnis 724 h. 30, 4 und führt es mit Vorliebe aus. Unmittelbar daran fügt er das Gleichnis von der verfälschten Münze, auf welche nicht das Bild des Königs geprägt ist (vgl. 557 h. 12, 1). Geradeso Origenes in Luk. hom. 39 M. 13, 1900 „Sicut enim nummus etc." In anderer Wendung und mit Bezugnahme auf Luk. 15, 8 sieht Makarius in der im Kehricht verlorenen Drachme das Schicksal der Seele, welche das Gottesbild verloren hat. Man muß das göttliche Licht anzünden, um das Verlorene wiederzufinden. Dazu vergleiche man Gregor v. Nyssa de virgin. M. 46, 373 mit der ähnlichen Entwicklung der einzelnen Züge des Gleichnisses.

Die Aufgabe des Verstandes ist, wie Makarius 597 h. 15, 33 unter anderem sagt, ähnlich der des Steuermanns, der alles auf dem Schiffe zu ordnen und zu lenken hat. Gleicherweise läßt Klemens v. Al. strom. 2, 11 M. 8, 988 den Verstand diese Rolle des Steuermanns spielen und nennt ihn Paed. 2 M. 8, 424 ähnlich wie auch Makarius 472 h. 4, 1 das Auge des Geistes, mit dem wir urteilen. Den Terminus *τὸ ἡγεμονικόν* für oberstes „leitendes Prinzip" im Menschen hat Makarius mit heidnischen und christlichen Lehrern gemein. Das vielverwendete *καρδία* boten ihm das Alte und Neue Testament.

Drei interessante Einzelheiten mögen noch hier ihre Stelle finden. Bei Gregor v. Nyssa de hom. opif. c. 9 M. 44, 149 wird der in die Flöte geblasene Luftstrom, der die melodischen Töne erzeugt, mit der Erzeugung der menschlichen Stimme durch die körperlichen Organe verglichen. Eine leicht zu findende aszetische Übertragung des Gleichnisses nimmt Makarius 805 h. 47, 14 vor. Wie der Hauch, der durch die Flöte geht, einen (melodischen) Laut gibt, so stimmt der Hl. Geist (*Πνεῦμα – πνεῦμα*) durch die heiligen und geisterfüllten Menschen wehend Lob und Preis an. Ähnlich ist auch die Parallele mit dem Zitherspiele durchgeführt.

Eine ergreifende, hoch dramatische Szene führt uns Makarius 552 h. 11, 10 vor Augen. Christus fordert vom Tode die Seelen zurück. Der Fürst der Bosheit will sie nicht herausgeben und weist den Schuldbrief (*τὰ χειρόγραφα*) vor, gemäß dem die Menschen durch Adams Gehorsam gegen den Bösen seiner Herrschaft verfallen sind. Christus aber beruft sich auf seine Sündelosigkeit, auf seine Würde als Gottessohn und seine am Kreuze geleistete Genugtuung für die Sünden der Menschen. Und so wird der von Adam eingegangene Schuldvertrag wieder gelöst. In denselben Auffassungen bewegt sich der Gedankengang Gregors v. Nyssa or. cat. 22 M. 45, 60, nur daß dieser mehr den Gedanken einer Überlistung des Teufels bei diesem Verhandeln ausprägt. Wie Diekamp (a. a. O. S. 40) bemerkt, hat auch der Nyssäner schon einen Vorgänger in diesem Punkte, nämlich Origenes, und letzlich weist diese Lehre auf valentinianische und basilidianische Quellen zurück.[1] Ein beachtenswertes Zusammentreffen des Makarius mit Kassianus siehe coll. 23, 12:

[1] Vgl. ferner Aufhauser, Die Heilslehre des hl. Gregor v. Nyssa, S. 111.

„Durch Adams Übertretung sind wir sozusagen durch einen unseligen Handel und betrügerischen Schacher verkauft worden" ([Adae] praevaricatione [ut ita dicam] negotiatione damnosa fraudulentoque commercio venditi sumus). Für den Genuß der verbotenen Frucht verkaufte Adam seine Freiheit und die seiner Nachkommen an den Teufel. Gott wollte von seiner Allmacht keinen Gebrauch machen, die menschliche Freiheit nicht aufheben und den Lösepreis mit dem Blute des eigenen Sohnes erlegen.

Eine schöne Allegorie bietet Makarius 477 h. 4, 7 zu dem Evangelium von den fünf klugen Jungfrauen. Die fünf inneren Sinne der Seele (*λογικαὶ αἰσθήσεις τῆς ψυχῆς*) sind in Wirklichkeit kluge Jungfrauen, wenn sie die Gnade von oben und die Heiligung des Hl. Geistes in sich aufnehmen, denn sie empfangen die von oben stammende Weisheit der Gnade. Wenn sie aber in ihrer eigenen Natur allein verbleiben, werden sie töricht erfunden. — Schlagen wir nun Origenes in Matth. 25, 12 M. 13, 1699 f. auf, so lesen wir nach Rufins Übersetzung: „es ist nicht ungereimt, zu sagen, die Sinne aller, die die göttlichen Dinge kennen gelernt haben, sind Jungfrauen, jungfräulich geworden durch das Wort Gottes . . . Alle diese Sinne empfangen ihre Lampen usw." (non irrationabiliter dicimus sensus omnium qui didicerunt divina . . . quod virgines sunt virginificatae per verbum Dei . . . Omnes isti sensus lampades suas accipiunt etc.). An der gleichen Stelle reproduziert Origenes den bereits von Sokrates aufgestellten Satz, daß alle Tugenden nur eine bilden und der eine Defekt alle anderen im Gefolge hat. Makarius bekennt sich zu der gleichen Anschauung 432 ep. 2; 756 h. 38, 9; 764 h. 40, 1 (vgl. unten).

Über das Wesen, den Ursprung und die Wirkungen der Sünde hat sich Makarius überaus häufig ausgesprochen.

Die Sünde hat nach ihm keine eigene Subsistenz. „Diejenigen, welche behaupten, daß das Böse selbständig subsistiere (*ἐνυπόστατον εἶναι*), verstehen nichts . . . Es wirkt aber auf uns (*ἐνεργεῖ*) in jedem Vermögen (unserer Natur) und jeder Wahrnehmung, unterbreitet jegliche schmutzige Begierde." Es ist mit unserem Inneren vermischt wie das Unkraut mit dem Weizen 613 h. 16, 1.

Unter den parallelen Väterstellen wählen wir die eine aus, welche auch den bedeutsamen Terminus *ἐνυπόστατος* mit derselben abwehrenden Tendenz enthält. Man vergleiche Athanasius c. Apoll. 1, 21 M. 26, 1129: „die Seele . . . bald inexistierende Sünde, bald Vollbringerin der Sünde nennend, treibt ihr aus" (*τὴν μὲν ψυχὴν . . . ποτὲ δὲ ἁμαρτίαν ἐνυπόστατον, ποτὲ δὲ ὡς ἐργάτιν τῆς ἁμαρτίας ἐξωθεῖτε*). Im Anschlusse daran folgt die wie bei Makarius a. a. O. gestaltete Zurückweisung der manichäischen Irrlehre von den zwei Demiurgen.

Nicht selten aber behauptet Makarius, die Sünde sei ein Pneuma 617 h. 16, 7, eine gewisse geistige Kraft (*δύναμίς τις λογική, νοερά*), eine gewisse geistige Realität (*οὐσία τις*) 609 h. 15, 48. 49 und erläutert diese Begriffe durch die Zusätze *ἐνεργοῦν, σύνοικον, σύντροφον, συναυξάνον, ἀναμεμιγμένον*. Ja, er gebraucht noch stärkere Ausdrücke, wie *μέλος ψυχῆς* 600 h. 15, 35, *ὡς ψυχὴ ἑτέρα μετὰ τῆς ψυχῆς* 600 h. 15, 35, *ὥσπερ φύσις ἡμῶν* 477 h. 4, 8. Selbstverständlich müssen diese verschieden gesteigerten Bezeichnungen sich gegenseitig kontrollieren. Das Hyperbolische in den drei letztgenannten findet seine richtige Wertung durch

die vorausgehenden und das oben mitgeteilte *οὐκ ἐνυπόστατον*. Nun kann es gewiß niemand auffallen, wenn unser Mystiker, im Gedankenkreise paulinischer Aussprüche (Röm. c. 5–7) verweilend, die Sünde eine tyrannische Macht, ein feindliches Etwas nennt, was sich in uns gegen unseren besseren Menschen, als „anderes Gesetz in den Gliedern" (Röm. 7, 23), geltend macht. Die heiligen Väter folgen allenthalben diesen Spuren des Völkerapostels. Vereinzelt dürfte allerdings die Benennung der Sünde als *πνεῦμα* sein. Da aber nach dem Gesagten ein selbständiges *πνεῦμα* nicht gemeint sein kann, so bleibt nur übrig, es als Synonymum zu *δύναμις* und *οὐσία* zu verstehen.[1] Durch die Gegenüberstellung zu dem materiellen Bildwerk, von dem 617 h. 16, 7 die Rede ist, bezweckt das appositive Wort *πνεῦμα οὖσα* die Überleitung vom Sinnlichen aufs geistige Gebiet.

Dieses Pneuma = Sünde, d. i. der sündhafte vom Teufel gestachelte Hang im Menschen, das „Übergewicht" nach der sündigen Seite hin (Greg. v. Nyssa de hom. opif. M. 44, 193), der „Samen" der Sünde (Origenes de princ. 3, 2, 2 M. 11, 306), der „fomes" der Sünde (Kassian coll. 12, 1; inst. 5, 11) liegt im Gebiet des Geistigen, wirkt ein auf unsere Gedanken durch falsche Vorspiegelungen und auf unser Begehren und Wollen durch Aufregung der niederen Leidenschaften. In diesem Sinne, um einen materiellen, äußeren Zwang auszuschließen, sagt Makarius 609 h. 15, 49 mit Recht, daß infolge von Adams Ungehorsam die Sünde, wie sie in der bösen Welt herrscht, als eine Art von geistiger Macht des Satans (*δύναμίς τις οὖσα λογικὴ τοῦ Σατανᾶ καὶ οὐσία*) über das Menschengeschlecht hereingebrochen ist, alles Unheil in dasselbe verpflanzt (vgl. Röm. 5, 12) und ihr den Tod (*κέντρον τοῦ θανάτου*) gebracht hat. „Der Sauerteig der Bosheit", der in Adams Geschlecht alles durchsäuert hat, ist die „Sünde", sofern sie als eine Art von geistiger und intellektueller Macht Satans (*λογική τις οὖσα καὶ νοερὰ δ. τ. Σ.*) auftritt.

Daß der Ursprung der Sünde im Mißbrauch der eigenen Willensfreiheit, bezw. in der Übertretung des göttlichen Gebotes zu suchen ist, lehrt Makarius, wie die schon oben (S. 277 f.) mitgeteilten Stellen zeigen, auf das entschiedenste und findet sich dabei in voller Übereinstimmung mit der traditionellen Kirchenlehre.

[1] Wie vorsichtig man den jeweiligen Sinn des Wortes *πνεῦμα* bei Makarius untersuchen muß, lehrt sein Spruch 568 h. 12, 16: Die Worte, welche der Herr zu Maria redete (Luk. 10), waren *πνεύματα καὶ δύναμίς τις*. Sie drangen in ihr Herz ein, Seele zu Seele und Pneuma zu Pneuma, und eine göttliche Kraft erfüllte ihr Inneres. Zum Verständnis dieser Worte ist die einleitende Bemerkung zu beachten: Sie (Maria), die zu den Füßen Jesu saß, schmiegte sich nicht bloß äußerlich an, sondern er gewährte ihr eine gewisse verborgene Kraft aus seinem eigenen Wesen (*δύναμίν τινα κρυφιμαίαν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας*). Die Reminiszenz aus Mark. 5, 30 (*ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν*) dürfte nicht zu bestreiten sein, zumal da Makarius auch die anderen Worte des Berichtes 5, 29 *ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς* 652 h. 20, 4 mystisch erklärt hat. Zur weiteren Orientierung diene die Bemerkung des Makarius, welche er 461 h. 1, 11 mit Anspielung auf Joh. 6, 64 und 4, 23 macht. „Das sind, ich wiederhole es, nicht leere gesprochene Worte, sondern eine Tatsache geistigen Lebens, eine Tatsache der Wirklichkeit, die sich in der würdigen und gläubigen Seele vollzieht." Voraus geht eine Schilderung des höheren geistlichen Lebens und der Mittel es zu bewahren. 772 h. 42, 3 erscheint das *πνεῦμα πονηρίας λογιστικόν* als der „alte Mensch (der Sünde)".

Eigenartig erscheint bei Makarius der Gedanke, daß die Sünde verschiedene Bilder in der Seele erzeuge, ähnlich wie ein Ziseleur oder Bossierer aus Metall oder Wachs bildliche Figuren an ihren Arbeiten anbringen. Aber so ganz neu erscheint die Sache keineswegs. Gregor v. Nyssa de hom. opif. c. 18 M. 44, 193 mag wieder das Wort nehmen. Aus den niedrigen Leidenschaften entspringt die Bosheit (*κακία*), wie umgekehrt jegliche derselben, wenn der *νοῦς* die Herrschaft behauptet, zum Bild der entgegengesetzten Tugend umgeformt wird. Das Übergewicht (*ῥοπή*) der *ἁμαρτία* zieht allerdings stets niederwärts, das Bild Gottes wird dann auch verwischt und die sinnlichen Leidenschaften überziehen das schöne Gottesbild in der Seele mit einem häßlichen Larvenantlitz. Makarius erklärt sich übrigens selbst, wenn er 609 h. 15, 50 ins konkrete Detail eingeht. Das unreine Feuer der *κακία* entflammt das Herz und bricht sich Bahn durch alle Glieder und reißt zu mannigfachen äußeren Sünden fort (fornicatio, stuprum, avaritia, vana gloria, fastus, aemulatio, ira). Der Prozeß der Versuchung: Anreizung durch die Begierlichkeit, innere unreine Lust, Einwilligung im Herzen, offene Tatsünde ist klar vor Augen gestellt (vgl. Jak. 1, 14–15). An eine „Pneumaspannung" hier zu denken, welche, „wenn sie im Inneren den Höhepunkt erreicht hat", die Tendenz hat, „sich in äußere Handlungen umzusetzen", haben wir keine Nötigung, denn im Zusammenhang 608 h. 15, 48 ist die Rede von „der Wurzel der Sünde in den Gliedern" (Röm. 7, 23 *νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν*), von „der widerstreitenden, geistigen Macht" des Satans bezw. des Hanges zur Sünde, gegen die man den Kampf aufnehmen muß, wenn nicht allmählich die innere Bosheit, gleichwie eine überwallende Quelle sich nach außen in Tatsünden ergießen soll 609 h. 15, 48. Den gleichen Prozeß schildert Makarius 501 h. 5, 6 geradezu nüchtern psychologisch, wenn er den zwischen zweien ausbrechenden Zwist beschreibt. Erst im Inneren Kampf und Überlegung: Soll ich reden? Soll ich schweigen? Wenn die Weltliebe ein klein wenig das Übergewicht erhält, dann fährt das kränkende Wort über die Lippen heraus, es fliegen die Pfeile, vom inneren Schützen (*νοῦς*) abgeschnellt; zuletzt kommt es zu handgreiflicher Schlägerei (*ἕως οὗ καὶ ἐν τοῖς μέλεσι διαχυθῇ τὸ ἁμάρτημα εἰς συμπληγάδας*).

Förmlich erdrückend ist die Fülle von rein metaphorischen Bezeichnungen der Sünde, die Makarius aufwendet, um nach allen Seiten hin ihren bösartigen Charakter und ihre verheerenden Wirkungen zu schildern. Die Sünde ist eine Schlinge, eine Kette, ein Kleid, eine drückende Last. Sie ist Armut, Verwundung, Trunkenheit, Knechtschaft, Schmutz. Sie ist Finsternis, Schatten, Nacht, Nebel, Rauch. Sie ist Gefängnis, Abgrund, Schranke. Sie ist Wogenschwall, bitteres Meer, Meeressturm, unreines Feuer. Sie ist Wüste, Wind, Sturm. Sie ist Zerstörung, Tod, Auslöschen, Todesfackel, Todesgestank. Die hiermit versuchte Gruppierung zeigt, daß dem sinnenden Mönche in der einsamen Wüste die mannigfaltigsten Bilder, die indes vielfach in der kirchlichen Literatur eingebürgert waren, von allen Seiten zuströmen. Sollte es da Wunder nehmen, daß er auch meteorologische Analogien, die sich von selbst darboten, in seine Homilien verwob. Es läßt sich aber nicht behaupten, daß er auf dieselben einen besonderen Nachdruck legte und sie beharrlich festhielt. Nur scheinbar mögen sie bewußte Anlehnung an stoische Naturphilosophie verraten. Sie könnten höchstens als erratisches Gestein gelten, welches Makarius am Wege fand und in seine Homilien einfügte.

Den inneren Zusammenhang der Tugenden und der Laster unter sich vergleicht Makarius mit den Gliedern einer Kette 764 h. 40, 1. Gleicherweise kennt schon Gregorius von Nyssa de virg. M. 46, 344 eine solche „πνευματικὴ ἄλυσις“ („οἷον ἐν ἁλύσει γίνεται . . .“), wenn er auch eine andere Aufzählung der Laster vornimmt. Ebenderselbe sagt de instit. Christ. M. 46, 301: Alle Tugenden hängen gleichmäßig aneinander und führen durch ihre ununterbrochenen Staffeln zum Gipfel empor. Was noch mehr überrascht, die elf Staffeln, welche Gregor übereinander aufbaut — Einfalt, Gehorsam, Glaube, Hoffnung, Gerechtigkeit, Dienstfertigkeit, Demut, Milde, Freude, Liebe, Gebetssinn — entsprechen genau den zehn Stufen bei Makarius, nur daß dieser in umgekehrter Ordnung aufzählt und die eine Stufe der *διακοσύνη*[1] überspringt. Bei Kassianus instit. 5, 11 finden wir die gleiche Lehre vorgetragen: „denn das Wesen aller Tugenden ist ein einziges“ (cunctarum namque virtutum una natura est). Daß die antike Ethik auch schon den Gedanken vertrat, alle Tugenden seien nur eine, darf natürlich nicht geleugnet werden, aber ein Hauptgewährsmann dafür ist bereits Sokrates.

Muß „Verdünnung“ und „Verdichtung“ des *κακόν* oder der *ἁμαρτία*, wovon bei Makarius mehr als einmal die Rede ist, notwendig in stoischem Sinne verstanden werden? Die betreffenden Wendungen sind allerdings so eigenartig, daß sie stutzig machen könnten. So heißt es 1) 580 h. 15, 7: „nach und nach wird das Böse geläutert und verdünnt“ (*κατὰ μέρος διυλίζεται καὶ λεπτύνεται τὸ κακόν*); 2) 604 h. 15, 41: „nach und nach wird das Böse verdünnt und entwurzelt“ ([*ἐρώτησις*] *κατὰ μέρος λεπτύνεται τὸ κακὸν καὶ ἐκριζοῦται*); 3) 616 h. 16, 4: „es verdichtet sich die Sünde und wird noch gesteigert . . . gleichwie sich das Böse verdünnt und ausgetrocknet wird“ (*παχύνεται ἡ ἁμαρτία καὶ ἐπεισέρχεται . . . ὥσπερ λεπτύνεται καὶ ἐξυδαροῦται τὸ κακόν*). Dazu fügen wir noch 4) 520 h. 6, 3: „das ringsumherstehende Material der bösen Gedanken wegschlagen“ (*τὴν περικειμένην ὕλην τὸν πονηρῶν λογισμῶν ἀποκόπτειν*). Zunächst ist zu beachten, daß bei n. 3 ausdrücklich *ὥσπερ* hinzugesetzt ist, so daß wir sofort auf das Bildliche des Ausdruckes *λεπτύνεσθαι* aufmerksam gemacht werden. Die Verdünnung bezw. Verdichtung wird ferner nicht von der Seele selbst (*πνεῦμα*) prädiziert, sondern vom Bösen oder der Sünde, deren Eindringen, Erstarkung oder Schwächung im Menschenherzen nicht unpassend mit den betreffenden griechischen Termini bezeichnet wird. Drittens steht Makarius mit einer solchen Redeweise durchaus nicht allein, sondern hat genug Vorbilder innerhalb der christlichen Literatur. Ignatius v. Ant. nennt ad Rom. die Gemeinde von Rom: „reingeläutert von jeglicher fremden Farbe“ (*ἀποδιυλισμένοι ἀπὸ παντὸς ἀλλοτρίου χρώματος*) (Überschrift). Vgl. ad Phil. 3, 1. Klemens v. Al. sagt Paed. c. 6 M. 8, 288 von einigen Philosophen: „Läuterung des Geistes nennen sie einesteils die Erinnerung an das Bessere, andernteils verstehen sie unter Läuterung die Trennung von den Schlechtern“ (*διυλισμὸν μὲν τοῦ πνεύματος τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων εἶναί φασιν, διυλισμὸν δὲ νοοῦσι τὸν . . . τῶν χειρόνων χωρισμόν*). Die Getauften sind geläutert durch die Taufe (*διυλιζόμενοι βαπτίσματι*).

[1] Weil *διακονία* und *δικαιοσύνη* nebeneinander zu stehen kämen, so ist möglicherweise durch den Fehler eines Abschreibers *δικαιοσύνη* ausgefallen. Vgl. diese Zeitschr. II (1910) S. 571 über die Abhängigkeit des Mak. ep. II von Greg. v. Nyssa.

Bei Origenes kehren verwandte Vorstellungen wieder, so c. Cels. 5, 15 (Kötschau II, 16, 14: „weil sie gleichsam mit einem schlechten Stoffe verschmolzen und vermischt sind, der aus der Sündhaftigkeit herstammt" (*διὰ τὸ ἀναμεμῖχθαι οἱονεὶ φαύλην χυτὴν ὕλην τὴν ἀπὸ τῆς κακίας*). Damit deckt sich inhaltlich Makarius 520 h. 6, 3: *χρὴ τὴν περικειμένην ὕλην τῶν πονηρῶν λογισμῶν ἀποκόπτειν κτλ.* Zur Antithesis *παχύνεσθαι* lieferte die Hl. Schrift selbst die Belege (Matth. 13, 15 mit den Parallelstellen).

Bedeutsame Vorstellungen, welche das ganze Homilienkorpus des Makarius durchziehen, bergen sich in den Ausdrücken *ἀπάθεια, κεράννυσθαι, ὅλως πνεῦμα γενέσθαι, εἷς ἓν πνεῦμα κολλᾶσθαι.*

Was die *ἀπάθεια* betrifft, welche als Ziel des aszetischen Strebens erscheint, so können wir uns begnügen, auf den einen Klemens v. Al. hinzuweisen, der im wahren Gnostiker den *ἀπαθής* „den Leidenschaftslosen" erkennt und Christus als das Ideal der *ἀπάθεια* „der Leidenschaftslosigkeit" aufstellt strom. 6, 9 M. 9, 292 ff., vgl. paedag. 1, 2 M. 8, 252. Die *κρᾶσις*, „Vermischung" (*κεράννυσθαι*) der Seele sowohl nach der schlimmen Seite hin mit dem Bösen, bezw. mit dem Teufel, wie nach der guten Seite mit der Gnade, mit Christus, mit dem Hl. Geiste wird desgleichen von kirchlichen Schriftstellern vor Makarius in verschiedenen Wendungen betont. Nachdem der dogmengeschichtliche Terminus *κρᾶσις* (*ἀνάκρασις*) in der Frage über die Vereinigung der beiden Naturen in Christus berühmt geworden, dehnte er seine Bedeutungssphäre noch weiter aus und ward nicht bloß auf die Vereinigung von Seele und Leib, sondern auch ebenso auf die geheimnisvolle Verbindung der Seele mit Gott wie auf ihr trauriges Bündnis mit der Sünde angewendet. Greg. v. Naz. or. 21 in laud. Athan. 2 M. 35, 1084: „mit Gott sich vereinigen und mit dem reinsten Lichte sich vermischen, soweit es erreichbar ist für die menschliche Natur" (*θεῷ συγγενέσθαι καὶ τῷ ἀκραιφνοτάτῳ φωτὶ κραθῆναι, καθόσον ἐφικτὸν ἀνθρωπίνῃ φύσει*) d. h. durch Studium und Beschauung. Greg. v. Nyssa or. catech. c. 6 M. 45, 28: „indem die niedere (menschliche) Natur mit der überirdischen Natur sich vermischt" (*τῆς κάτω φύσεως πρὸς τὴν ὑπερκόσμιον συρκιρναμένης*). Derselbe redet von der Einmischung des Bösen in die Menschenwelt a. a. O. c. 6 M. 45, 29: *τῇ προαιρέσει τοῦ ἀνθρώπου τὴν κακίαν ἐμμίξας ὁ ἀντικείμενος.* Kühn sagt Ignatius v. Ant. ad Ephes. c. 5: „ich schätze euch glücklich, die ihr vermischt (so eng verwachsen) seid (mit dem Bischofe), wie die Kirche mit Jesus Christus" (*ὑμᾶς μακαρίζω τοὺς ἐγκεκραμένους [τῷ ἐπισκόπῳ], ὡς ἡ ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστῷ*). — Makarius konnte also, ohne auf die *κρᾶσις δι' ὅλων* der Stoiker zu rekurrieren, von *κρᾶσις τῆς ψυχῆς, τῶν πνευμάτων* usw. sprechen.[1] Er gibt übrigens selbst einmal die Regel an, nach der man seine stärker klingenden Ausdrücke in diesem Punkte beurteilen muß, nämlich 613 h. 16, 1. Er meint, das Böse sei mit uns nicht so vermischt, wie Wasser und Wein sich mischen, sondern wie Unkraut und Weizen, oder wie ein Räuber in einem Hause ist. Also cum grano salis!

[1] Die Formel „Vollständige Vermischung", *κρᾶσις δι' ὅλων* hat Makarius, soweit wir beobachtet haben, immer vermieden, während er *ὅλως δι' ὅλου* und ähnliche Wendungen benützt, um zu sagen, daß zwei Dinge ganz innig verbunden sind.

Den Spruch des hl. Paulus 1. Kor. 6, 17: *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἓν πνεῦμά ἐστιν*, d. h. „der mit dem Herrn aufs engste Verbundene (*κολλάω* wörtlich zusammenleimen) ist ein Geist (mit ihm)", muß auf unseren Mystiker besonderen Eindruck gemacht haben, denn er reproduziert ihn vielfach, ebenfalls wieder nach den beiden entgegengesetzten Richtungen. Der unendliche Gott wird mit den frommen Seelen zu einem Geiste (*εἰς ἓν Πνεῦμα*) gemäß dem Worte Pauli 480 h. 4, 10. Die Absicht Gottes hierbei ist, daß der Mensch auf diese Weise (*ψυχὴ ὡς εἰπεῖν εἰς ψυχήν*) in der Neuheit des Lebens wandele (Röm. 6, 4).[1] Demgegenüber heißt es 600 h. 15, 35: „die in die Seele eingedrungene Sünde ist ein Glied von ihr geworden und mit dem leiblichen Menschen selbst aufs innigste verwachsen" (*ἡ ἁμαρτία ἐπεισελθοῦσα τῇ ψυχῇ μέλος αὐτῆς γέγονε καὶ αὐτῷ τῷ σωματικῷ ἀνθρώπῳ κεκόλληται*), wobei offenbar der vorausgehende Vers 16 bei Paulus *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν* vorschwebte.

Auffällig muß eine Behauptung erscheinen wie die 641 h. 19, 10, daß die Seele, welche von allen Leidenschaften gereinigt und mit dem hl. Geiste verbunden ist (*ἑνωθεῖσα καὶ ἀνακραθεῖσα*), auch gewürdigt wird, ein *πνεῦμα* zu werden, weil sie mit dem göttlichen Pneuma vermischt ist. Sie ist ja nach Makarius von Natur aus ein Pneuma, und doch sagt er: „wann nämlich die Seele . . . gewürdigt wird, Geist zu werden, dadurch daß sie sich mit dem (göttlichen) Geiste vermischt hat" (*ὅταν γὰρ ἡ ψυχὴ . . . καταξιωθῇ πνεῦμα γενέσθαι συγκεκραμένη τῷ Πνεύματι*). Daraus folge dann, daß die Seele ganz Licht (*ὅλη φῶς*) ganz Auge, ganz Pneuma usw. werde. Ob nicht auch hier ein etwas summarisches Herübernehmen von Stellen der beiden Alexandriner vorliegt? Diese reden bekanntlich (s. oben S. 278) von Teilen der Seele, höheren und niederen, und scheinen mehr als einmal sagen zu wollen, daß durch fortgesetzte Askese die eine Seele immer mehr die ihr anhaftende sinnliche Seite abstreift und reinere Geistigkeit erlangt, zu reinerem Lichte wird. So bemerkt Klemens v. Al. strom. 7, 12 M. 9, 509 vom wahren Gnostiker, daß er sich würdig mache, „infolge der Vermischung die Macht Gottes zu besitzen" (*κατὰ ἀνάκρασιν ἔχειν τὴν δύναμιν τοῦ Θεοῦ*). Derselbe wolle nicht bloß durch Teilnahme an der Wärme warm, nicht bloß durch Teilnahme am Feuer erleuchtet werden, sondern ganz und gar Licht sein (*ὅλος φῶς εἶναι*). Vgl. die weiteren schönen Ausführungen in demselben Kapitel (9, 496, 500, 501 usw.). Dem „*ἄλογον πνεῦμα*"[2] muß aber der Zügel angelegt werden (a. a. O. 509). Bei ähnlichem Ausdruck ist Origenes in seinem Sinne de princ. 1, 8 M. 11, 180 zu verstehen: „diejenigen, die ihre Leiber auf Erden abtöten und emporsteigend nicht bloß über die leibliche Natur, sondern auch über die schwankenden und gebrechlichen Triebe der Seele sich Gott verbunden haben, sind vollständig Geist geworden, so daß sie mit ihm beständig ein Geist sind" (qui mortificantes membra sua quae sunt super terram et transcendentes

---

[1] Vgl. 540 h. 10, 11 und 12: *ὅπως . . . ὁ νοῦς καταξιωθῇ γενέσθαι μετα τοῦ Κυρίου εἰς ἓν πνεῦμα τῆς δωρεᾶς καὶ χάριτος τοῦ Χριστοῦ . . . ἐὰν (ἡ ψυχὴ) ὅλη ἐξ ὅλου . . . αὐτῷ (Κυρίῳ) μόνῳ προσκολλωμένη . . . καταξιωθῇ μετ' αὐτοῦ εἰς ἓν πνεῦμα καὶ μίαν κρᾶσιν γενέσθαι κτλ.*

[2] Vgl. strom. 7, 6 M. 9, 445 spricht Klemens wieder vom *ἄλογον μέρος τῆς ψυχῆς*. Das gesetzliche Opfer einer Taube und einer Turteltaube versinnbildet die Reinigung desselben.

non solum corpoream naturam, verum etiam animae ipsius ambiguos fragilesque motus adiunxerint se Domino, facti ex integro spiritus, ut sint cum illo unus spiritus semper etc.). Vgl. Orig. in Ioann. 4, 24 (Preuschen 247, 12): *εἰς τὴν μέσην καὶ κοινότερον καλουμένην ζωὴν σπῶντος τοῦ περὶ ἡμᾶς πνεύματος τὴν καλουμένην σωματικωτέραν πνοὴν ζωῆς, ζωοποιούμεθα ἀπὸ τοῦ πνεύματος.* Gott aber wird in höherem Sinne *πνεῦμα* genannt, weil er uns zum wahren („göttlicheren") Leben erhebt (2. Kor. 3, 6). An der gleichen Stelle siehe auch die ganz sachgemäße Erläuterung über die eigentliche und die dann auf Gott übertragene Bedeutung von *φῶς* und *πῦρ*. — Das Gleichnis vom Eisen, das ins Feuer gelegt ganz durchglüht wird, seine Starrheit verliert und sozusagen zu Feuer wird, taucht bei Makarius 481 h. 4, 14 auf und illustriert die Wirkungen des Feuers des Hl. Geistes in der Seele. Cyrillus v. Jerusalem gebraucht cat. 17 M. 33, 985, nach der Einführungsformel zu schließen, dieses Gleichnis zum erstenmal und zeigt daran analog das Eingehen des Hl. Geistes in die Herzen. Nachwirkungen der platonischen bezw. neuplatonischen Philosophie dürften hier bei Klemens und Origenes nicht zu leugnen sein. Man vgl. Plotin, Ennead. 6, 9, 8: „da nun aber ein Teil von uns von dem Körper gefesselt wird, gleichwie wenn einer die Füße im Wasser hat, mit dem übrigen Körper aber darüber hervorragt" (*νῦν δὲ ἐπεὶ μέρος ἡμῶν κατέχεται ὑπὸ τοῦ σώματος, οἷον εἴ τις τοὺς πόδας ἔχει ἐν ὕδατι, τῷ δ' ἄλλῳ σώματι ὑπερέχοι*).

Aus dem reichhaltigen Material bei Makarius über den Widerstreit zwischen Sünde und Gnade, in welchem die Seele mitten inne steht, heben wir mit Rücksicht auf den uns zugemessenen Raum nur folgende drei Gleichnisse aus, welche für die Beziehungen des Makarius zum ägyptischen Mönchtum charakteristisch sind. Er lebt in diesem Niveau und wandelt mit seinen Anschauungen keineswegs einen einsamen Pfad. Hierüber soll Kassianus uns Licht verbreiten, der das Bindeglied zwischen dem Orient und Okzident bildet.

Makarius schildert 501 h. 5, 6 mit aller Anschaulichkeit den inneren Kampf, wenn der Wille zwischen Einwilligung und Widerstand gegen die Versuchung hin und her schwankt. Er zeigt die Wage mit den beiden Wagschalen der Gottesliebe und der Weltliebe. Das gleiche Bild begegnet uns bei Kassianus coll. 4, 12 (quaedam aequitatis libra in statera nostri corporis) mit ähnlicher Beschreibung des geistigen Streites. — Ein zweites Gleichnis, welches dazu beitrug, dem Abte Kassianus den Vorwurf des Semipelagianismus zu machen, steht in dessen coll. 13, 18. Es handelt vom kranken Menschen, der wenigstens nach dem Arzte rufen kann, worauf dieser das Werk der Heilung in die Hand nimmt. Bei Makarius finden wir die Situation noch detaillierter ausgeführt 793 h. 46, 2: Gleichwie bei einem von Krankheit oder Fieber erfaßten Menschen, obgleich sein Körper unfähig irgendein irdisches Geschäft zu verrichten auf das Bett geworfen ist, dennoch sein Geist nicht ruht, sondern in Sorgen um seine Obliegenheiten hin- und hergezogen wird und der Mann den Arzt herbeiruft, indem er seine Freunde zu ihm schickt, so kann auch die Seele, wenn sie schon infolge der Übertretung des Gebotes in die Krankheit der Leidenschaften gefallen und schwach geworden ist . . ., außerstande, die Werke des Lebens in Wahrheit zu erfüllen, doch wenigstens angelegentlich sich um das Leben sorgen, den Herrn bitten und den wahren Arzt herbeirufen. — Ein drittes Gleichnis bieten Makarius und

Kassianus mit geringen Abweichungen, indem sie das Verhalten der Mutter zum hilflosen Kinde schildern. Makarius 793 h. 46, 3: Obgleich das kleine Kind nichts zu tun vermag und nicht auf eigenen Füßen zur Mutter laufen kann, so wälzt es sich doch und schreit und weint nach der Mutter. Und darüber erbarmt sich die Mutter und freut sich, weil das Kindlein mit Mühen und Schreien nach ihr verlangt und mag auch das Kind unvermögend sein, zu ihr zu kommen, so geht doch die Mutter wegen des starken Verlangens des Kindes, von der Liebe zum unmündigen Wesen bezwungen, zu ihm hin und nimmt es auf die Arme und hegt es und nährt es mit vieler Liebe. So handelt auch Gott mit der Seele, die sich zu ihm wendet und ihn sucht usw. — Nun zu Kassianus coll. 13, 14: „Eine liebevolle und besorgte Mutter trägt ihr Kind lange am Busen, bis sie es einmal gehen lehrt. Und dann läßt sie es zuerst kriechen, alsdann richtet sie es auf, damit es sich Mühe gebe Schritte zu machen und hält es dabei aufrecht mit kräftiger Hand; bald läßt sie es allein gehen, ergreift es aber wieder, um das wankende zu halten, das gefallene wieder aufzurichten, und dann hält sie es fest, daß es nicht abermals falle oder sie läßt es auch einen leichten Fall tun und erhebt es sogleich wieder . . . Um wieviel mehr kennt jener himmlische Vater aller, wen er am Busen seiner Gnade tragen, wen er mittelst der Entscheidung seines freien Willens von seinen Augen zur Tugend einüben solle." — Eine Reihe von Lehrsätzen, welche bereits Ceillier t. VII p. 717 ed. Paris. 1738 aus unseren Homilien gezogen und als semipelagianisch bezeichnet hat, veranlaßte ihn, das ganze Werk Makarius dem Ägypter abzusprechen und es ins fünfte Jahrhundert herabzudrücken. Dazu liegt u. E. aber keinerlei Nötigung vor, denn wenn Kassianus auch als Hauptvertreter des Semipelagianismus gilt, so besteht doch keine Schwierigkeit, ihn als Schüler von semipelagianisch denkenden Mönchen Ägyptens zu betrachten, da er ja tatsächlich in der ägyptischen Wüste seine aszetische und theologische Ausbildung erhielt.[1] Wer möchte aber dergleichen Anschauungen, die später von der Kirche verworfen wurden, bei jenen griechischen Mönchen für unmöglich halten, da doch selbst ein Gregor v. Nyssa de virg. c. 12 M. 46, 372 sagt: *Τῆς δὲ ἀνθρωπίνης σπουδῆς τοσοῦτον ἂν εἴη, ὅσον ἐκκαθᾶραι μονον τὸν ἐπιγενόμενον ἀπὸ κακίας ῥύπον αὐτῷ κτλ.* Näheres bei Aufhauser a. a. O. S. 137 f.

Zum Schlusse sei noch die schwierige Stelle berührt, an welcher Makarius die rätselhaften Worte von der Verkörperung Gottes vorbringt 480 ff. h. 4, 11–14: „Leiblichkeit angenommen hat der unendliche Gott . . . und er hat sozusagen sich verkleinert, der in unzugänglicher Herrlichkeit wohnende" (*Ἐσωματοποίησεν ἑαυτὸν ὁ ἄπειρος . . . Θεὸς . . . καὶ ὡς εἰπεῖν ἐσμίκρυνεν αὐτὸν ἐκ τῆς ἀπροσίτου δόξης*. Die liebreiche Absicht Gottes hierbei ist, sich mit den heiligen Seelen und den Engeln zu vereinigen und ihnen göttliches Leben mitzuteilen. Er umfaßt sie ähnlich wie die Seele den Leib umfaßt hält und wird ein Geist mit ihnen (Röm. 4, 17). Die Wirkungen dieser Vereinigung geben sich auch in sinnlich fühlbaren Tröstungen der Seele kund. Da nun Makarius selbst im nächsten Zusammenhange mit diesen Sätzen die Inkarnation Christi andeutet (Tit. 3, 4), die heilige Eucha-

[1] Harnack stellt Dogmengesch. III[3] S. 228 zwölf Sätze aus Kassians Schriften zusammen, welche zu einer Vergleichung mit entsprechenden Gedanken bei Makarius herausfordern dürften.

ristie erwähnt, darauf die zahlreichen Theophanien des Alten Bundes aufzählt, auf ihre verschiedenen Formen aufmerksam macht („anders bei Abraham, anders bei Isaak usw.") und als Zweck derselben angibt, die Patriarchen zu erquicken (*ἀναπαύειν* n. 13 wie früher *ἀνάπαυσις* n. 11) und dann mit den gleichen Wendungen abschließt n. 13, mit denen er oben begonnen n. 11 „wie er will, verkleinert er sich" (*ὡς θέλει μικρύνων ἑαυτόν κτλ.*), so scheint es uns, daß er, allerdings etwas überschwenglich und verworren, im Grunde nur dasselbe sagen will, was der kirchlichen traditionellen Lehre über die äußere Offenbarung und innere Einwirkung und Innewohnung Gottes im Menschen konform ist. Zur Beleuchtung dieser dunklen Stelle dient die klarere 737 h. 32, 7, wo Makarius das „Gott erniedrigt sich für die Schwachen und Kleinen" (*συσμικρύνεται* [*θεὸς*] *λεπτοῖς καὶ μικροῖς*) mit dem Hinweis auf die Erniedrigung, Wunden und Leiden Christi erklärt. Noch deutlicher drückt sich Makarius 520 h. 6, 2 aus. Er erwähnt die Theophanien, welche Moses und Elias gewährt wurden. Nachdem die gewaltigen Zeichen von Trompetenschall und Kraftwirkungen eingetreten waren, offenbarte sich in ihnen die Gegenwart (*παρουσία*) des Herrn gleichwohl in Frieden und Ruhe und Erquickung (*ἐν εἰρήνῃ καὶ ἡσυχίᾳ καὶ ἀναπαύσει*), in Wirkungen, welche auch bei der ersten Stelle oben n. 11 angeführt sind. So mag dem Geiste des betrachtenden Mönches von Anfang an das paulinische Wort vorgeschwebt haben *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων . . . ἑαυτὸν ἐκένωσε, μορφὴν δούλου λαβών*. In verwandter Weise hatte Origenes in Ioann. I, 1 (Preuschen 48, 32 f.) geschrieben (*κατὰ βραχὺ λεπτυνομένου* sc. *Λόγου*) und (ebenda 431, 30) *πῶς ἑαυτὸν σμικρύνει ὁ μέγας καὶ δεδοξασμένος λόγος κτλ.* Ein bedeutsames Wort, das hierher bezogen werden dürfte, lesen wir wieder bei Kassianus coll. 7, 13: „(die Trinität) durchdringt die gesamte intellektuelle Natur in dem Grade, daß sie dieselbe nicht nur umfassen und umgeben, sondern sich auch in sie hineinsenken und ihr gleichwie Unkörperliches dem Körper sich eingießen kann" ([Trinitas] sic universae intellectualis naturae efficitur penetratrix, ut non solum circumplecti eam atque ambire, sed etiam inlabi ei et velut incorporea corpori possit infundi.

Nachträglich sei noch bemerkt, daß die Annahme vielfacher Interpolationen im Homilienwerke des „Makarius" bei näherem Zusehen gewaltsam sich aufdrängt.

Eduard v. Hartmanns System der Ethik.

Von Dr. B. Strehler, Neiße.

Im Jahre 1906 starb in Gr.-Lichterfelde der fruchtbarste und wohl bedeutendste philosophische Schriftsteller der Gegenwart, E. v. Hartmann. Durch sein Erstlingswerk „Die Philosophie des Unbewußten" (1869) zu einer Berühmtheit geworden, hat er durch ein Menschenalter unermüdlich weiter gearbeitet und ein literarisches Lebenswerk geschaffen, das in seinem Umfang und in seiner Bedeutung nicht ignoriert werden darf, und dessen Einfluß auf die Gestaltung unserer geistigen Kultur noch gar nicht abzuschätzen ist.

Hartmann war zugleich Gelehrter und selbständiger Denker. Er vereinigte in seiner Arbeitsweise den Sinn für strenge Empirie mit der Spekulation. Mit großem Geschick wußte er die kulturgeschichtliche und philosophische Menschheitsentwicklung in ihrem inneren, sich gegenseitig beständig korrigierenden und ergänzenden Zusammenhang darzustellen. Seinem eigenen System wies er die Aufgabe zu, die bleibend wertvollen Ergebnisse der früheren Geistesarbeit, die von Religion und Philosophie geleistet worden ist, aus ihren unvollkommenen Umhüllungen herauszulösen und sie in einer neuen Zusammenfassung zu einer höheren Einheit zu verschmelzen. Seine hervorragende konstruktive Begabung machte ihn zum geborenen Systematiker, unter dessen bildender Hand Endliches und Unendliches sich scheinbar mühelos zum einheitlichen Gedankenbau formte. Diese Anlage war freilich auch schuld an so manchen Willkürlichkeiten und Mißbildungen, die er bei der Zusammenfassung und Beurteilung des Tatsachenmaterials nicht vermieden hat, und die seinem System — trotz der behaupteten induktiven Methode — den Charakter des Gekünstelten und innerlich Unfesten aufprägen.

Von den 34, meist sehr umfangreichen Werken Hartmanns beschäftigen sich 6 mit den Hauptteilen der philosophischen Systematik. Unter ihnen sind seine Ästhetik und seine Ethik besonders viel beachtet worden.

Hartmann hat seine ethischen Grundanschauungen 1879 in seinem Buche: „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ [1] auseinandergelegt. Im Titel ist die Eigenart dieses Werkes schon ausgedrückt. H. nimmt zum Ausgangspunkt die ganze Summe der moralischen Triebe, Gefühle und Vorstellungen, die der Mensch und die Menschheit in ihrem Bewußtsein vorfinden. Das erste ist ihm also die vollständige und sorgfältige Durchforschung des empirisch gegebenen sittlichen Erscheinungsgebietes. Das gefundene Tatsachenmaterial soll dann kritisch beleuchtet und in den gegenseitigen Beziehungen dargestellt werden. Endlich will er in seiner Untersuchung von den einfachen und beschränkten Gestaltungen zu den höheren aufsteigen und schließlich zur spekulativen Feststellung der letzten, alle Elemente zusammenfassenden Prinzipien gelangen. Zur Veranschaulichung für die theoretischen Feststellungen dienen ihm Hinweise auf geschichtliche Erscheinungen in der Kulturentwicklung, sowie auf moralphilosophische Schulen und Systeme in Vergangenheit und Gegenwart.

Ehe Hartmann seinen stolzen Bau beginnt, glaubt er erst gründlich allen Schutt wegräumen zu müssen. Solcher unbrauchbarer Schutt, höchstens als nebensächlicher Füllstoff zu verwenden, ist ihm die egoistische und die heteronome Pseudomoral.

Sobald der Mensch anfängt, über sein Verhalten nachzudenken, wird die Lust, schließlich das dauernde Wohlbefinden, das Glück von ihm als Ziel erfaßt. Irdische Glückseligkeit wird der Zweck des Lebens, auch das soziale Verhalten wird aus den Vorteilen abgeleitet, die es dem einzelnen bringt.

Dieser Eudämonismus, diese Klugheitsmoral im Dienst des Lebensglückes, hat seit den Tagen des Aristipp und Epikur bis zu Spinoza und den heutigen Freunden des weltlichen Moralunterrichts viele Vertreter gefunden.

[1] Als 2. Aufl. unter dem Titel: „Das sittliche Bewußtsein“ bei Herm. Haacke in Leipzig (jetzt in Bad Sachsa im Harz) erschienen. — Vgl. für das Folgende auch von demselben: Grundriß der ethischen Prinzipienlehre. Verlag Herm. Haacke, Bad Sachsa i. Harz 1909.

Sie alle weisen auf die sittlich bedeutsamen Folgen dieser Auffassung hin, daß dadurch der Mensch zur Selbstbeherrschung im Dienst eines fernliegenden, abstrakt vorgestellten Zieles, zur Bändigung der niederen Triebe durch die höheren, zur Leitung der Begierden durch den Verstand erzogen wird. So erhält ein solches Verhalten den Schein der Sittlichkeit. Aber dieser Schein ist ein falscher.

„Schon das einfachste sittliche Gefühl lehrt uns," so behauptet Hartmann, „daß nichts Sittliches darin liegt, das Seine zu suchen, daß vielmehr das sittliche Handeln erst mit der Uneigennützigkeit beginnt."[1] Dieser Satz kann als Musterbeispiel gelten für die schillernde, Richtiges und Falsches zusammenmischende Art mancher Formulierungen Hartmanns. Das „Seine zu suchen" kann sehr sittlich sein, wenn dabei nur die rechte Ordnung und die rechten Grenzen gewahrt bleiben. Es gibt ein wohlgeordnetes Streben nach eigenem Glück, das mit vollster Uneigennützigkeit wohl vereinbar ist. Dies weist Hartmann von vornherein ab und muß deshalb auch den Hinweis der christlichen Moral auf die jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen als Verewigung des Egoismus ablehnen.

Die Kehrseite des Glückstrebens sieht H. im Zynismus, der in der Unterdrückung aller lustverheißenden Triebe und in der Isolierung von Familie und Freunden das geeignete Mittel sieht, das Leben seines Inhalts und damit auch seiner Schmerzen zu entleeren. Noch weiter geht Schopenhauer mit seiner Forderung, der Mensch solle durch Abtötung seines Lebenswillens dahin kommen, daß er Erlösung vom Leben erlangt, daß das eigene Ich aus der Kreisbahn der feurigen Kohlen (der Bedürfnisse und Genüsse) befreit wird.

So ist der Egoismus bei seinem Bankerott angelangt. Das Ich erweist sich als das aller Wertloseste und Nichtigste und sein Streben nach Glück als durchaus verfehlt. Die naturgemäße Folge dieser Erkenntnis ist völlige Resignation und Selbstverleugnung und wird bei Hartmann zum ausgesprochenen Pessimismus. Dieser ist ihm eine Grundvoraussetzung aller Sittlichkeit. Denn die Selbstverleugnung zerstört die Unnatur des bewußten, alles beherrschenden Egoismus und macht die höheren, sittlichen Anlagen des Menschen frei von dieser unnatürlichen Fessel.

In diesem Schiffbruch seines selbstsüchtigen Strebens sieht sich der Mensch verlangend nach einem Halt um, an den er sich anklammern könnte, und greift gern nach der festen Stütze der Autorität, die sich ihm entgegenstreckt. Er unterwirft seinen Willen der Autorität des Familienoberhauptes, der staatlichen Gesetzgebung, der Macht der Sitte, der kirchlichen Autorität und schließlich dem göttlichen Willen. Aber auf allen diesen Stufen ist es das Wesentliche und Eigentümliche, so dekretiert Hartmann,[2] daß die Achtung nicht etwa dem Inhalt des Gesetzes um seiner selbst willen, sondern nur der gesetzgebenden Autorität gezollt werden darf. Denn sonst wäre es nicht mehr Heteronomie. Und das muß es bleiben, unten allen Umständen. Denn sonst könnte die kirchliche und christliche Moral nicht auf diese Stufe festgelegt und als unsittlich verurteilt werden. Nun sind wir aber so frei — Hartmanns Verbot zum Trotz —, nicht als blinde, gedankenlose und urteilslose Werkzeuge das Gebot mit Kadavergehorsam zu vollziehen.[3]

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 5.
[2] Ebenda S. 28. [3] Ebenda S. 36.

Wir sind so frei, auch über den Inhalt der göttlichen Gebote nachzudenken, in die Tiefe ihrer Weisheit mit Geist und Gemüt uns zu versenken, das göttliche Gesetz gleichsam durch unsere Subjektivität hindurchgehen zu lassen und es so zugleich zu unserem eigenen inneren Gesetz zu machen. Wenn H. selbst zugibt, daß „reine Heteronomie und reine Autonomie unwirkliche Grenzfälle sind, daß die Wirklichkeit stets eine Mischung aus beiden zeigt",[1] mit welchem Recht will er die christliche Sittlichkeit in die Tiefe reiner Heteronomie hinabdrücken? Die Achtung vor dem *Gesetzgeber* ist wohl vereinbar mit der Achtung vor dem *Gesetzesinhalt*. Hartmann selbst sagt, daß „die Sittlichkeit bei Völkern erst da beginnt, wo die sittliche Autonomie zum Bewußtsein gelangt, und wo vor diesem höchsten Gerichtshof der Inhalt der Gebote der Sitte, des Staates, der Kirche und der Offenbarung ihre Verteidigung geführt und ihre Rechtfertigung erlangt haben".[2] Da müssen wir fragen: Bleibt denn auch dann noch die Beobachtung solcher Gesetze untersittliche Fremdgesetzlichkeit? Der Christ weiß recht gut, daß er dem Gesetzgeber in der eigenen Brust, der Stimme des Gewissens, in allem zu folgen hat, bleibt sich aber bewußt, daß dieses Gewissen keineswegs ein einfaches unfehlbares Orakel ist,[3] sondern zu seiner Leitung und Ausbildung objektiver Moralprinzipien bedarf.

Damit ist die *egoistische und heteronome Pseudomoral* — und für Hartmann zugleich die christliche Sittlichkeit — endgültig abgetan. Er geht nunmehr dazu über, das *echte* sittliche Bewußtsein in seinen Triebfedern darzustellen. In diesem Teile findet sich eine Fülle wertvoller Beobachtungen und scharfsinniger Urteile, so daß ich nicht anstehe, gerade die Darstellung dieser subjektiven Moralprinzipien als besonders wertvoll für Ethiker und Pädagogen zu bezeichnen. Die Feinheit in der Gliederung und Verbindung des Stoffes erweckt geradezu ästhetische Freude.

H. geht aus von der Tatsache, daß wir als unbeteiligte Zuschauer bei den Handlungen und Gesinnungen einer dritten Person — je nach der Art des Wahrgenommenen — *Gefallen oder Mißfallen* empfinden. Es ist echte Sittlichkeit, die in solchen mehr oder weniger bewußten Gefühlsreaktionen wirksam ist. Daraus entstehen sittliche Urteile, auch ohne daß man sich ihrer Gründe bewußt wird. Man kann sie als sittlichen *Geschmack* oder sittlichen *Takt* bezeichnen.

Der sittliche Geschmack fordert in erster Linie *das Maßhalten* in allen Dingen, *die rechte Mitte* zwischen dem Zuviel und Zuwenig; er empfindet mißfällig alles Rohe und Formlose, alles Plumpe und Gemeine. Dabei wird aber naturgemäß der Durchschnittsmensch zum Vorbild der Tugend und die Mittelmäßigkeit auf den Thron gesetzt. Auch fragt es sich, wo in den verschiedenen Umständen die *rechte* Mitte zu finden ist.

Ein weiterer Schritt führt zur *Harmonie* der Triebe und Seelenvermögen in ihrem Verhältnis zueinander. Die sittliche *Güte* wird als harmonische *Seelenschönheit* empfunden. Sicherlich ist Tugend ohne ein gewisses Ebenmaß und Gleichgewicht der seelischen Kräfte nicht denkbar. Aber diese Harmonie selbst wird nach Alter, Geschlecht und Beruf merklich verschieden ausfallen, muß also selbst wieder unter der Leitung höherer Prinzipien bestimmt werden.

---

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 37.
[2] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 90. [3] Ebenda S. 38.

In Harmonie soll auch das menschliche Verhalten sein gegenüber der Natur und der geschichtlich gewordenen Gesellschaft. „Mit der Natur übereinstimmend" oder „geziemend" (convenienter) zu leben, war schon die Forderung des Stoizismus. Der einzelne muß das eigene Ich in die Gesamtheit harmonisch einordnen und sich dabei rücksichtsvolle Schonung der eigentümlichen Stellung jedes anderen auferlegen. Aber der Überblick über die mehr geahnte als erkannte Harmonie des Natur- und Menschheitslebens ist dem einzelnen einfach unmöglich, dieses Prinzip der universellen Harmonie deshalb für die einzelne Entscheidung unzureichend.

Von Wolf, dem Vorgänger Kants, ist die Selbstvervollkommnung als unmittelbares Prinzip an die Spitze der Ethik gestellt worden. Bei jeder Handlung soll der Mensch nicht auf ihre unmittelbare Wirkung achten, sondern auf die mittelbare Rückwirkung, die sich aus ihr für die eigene Vervollkommnung ergibt. Das findet H. pedantisch, schulmeisterlich, in manchen Fällen barock bis zum Grotesk-Komischen.[1] Leider ist ihm verborgen geblieben, wie dieses Prinzip im Christentum als „Sorge für das Heil der Seele" mit der Liebe zu Gott und zum Nächsten zur unlöslichen Einheit verschmilzt und zugleich für den Ewigkeitswert der Sittlichkeit bedeutungsvoll ist.

Die Zusammenfassung aller Elemente der individuellen Harmonie in ein einheitliches Bild ist das ethische Ideal, dem der sittlich Strebende sich annähernd gleichzumachen bemüht ist. Diese Idealgestalten sind je nach den Systemen, aus denen sie geboren sind, recht verschieden. Welcher Abstand ist zwischen dem tugendhaften Weisen der Stoiker und dem Übermenschen Nietzsches! Das Christentum besitzt in der Person Jesu ein Ideal der Heiligkeit, vor dem alle anderen verblassen. H. allerdings dekretiert, daß weder Christus, noch ein persönlicher Gott sich als Sittlichkeitsideal eignet. Daß Ungezählte tatsächlich im Aufblick zu diesem Ideal einen hohen Grad sittlicher Vollkommenheit erreichten, hindert unseren Philosophen nicht in seinem Verwerfungsurteil. Dabei reden wir nicht einer mechanischen Kopierung des Handelns Christi das Wort. Das Vorbild Christi muß erst durch unsere eigene Denkarbeit auf unsere persönlichen Verhältnisse übertragen werden. Die Ausgestaltung des Ideals für den einzelnen Fall muß jedem überlassen bleiben. Es ist unverständlich, wie H. sagen kann, daß dann auch gleich die ganze Produktion des Ideals der einzelnen Phantasie anheimgestellt werden kann.[2] Als ob es dasselbe wäre, ein lebensvolles Ideal der Sittlichkeit zu schaffen — und ein vorhandenes auf die einzelnen Verhältnisse anzuwenden.

Die Geschmacksmoral findet ihre Krönung in der künstlerischen Lebensgestaltung. Wie der Künstler das geistige Bild, das er in sich schaut, im Kunstwerk verkörpert, so hat der Mensch die Aufgabe, sein ethisches Ideal in sein Leben hineinzubilden, sein Leben und Wirken gleichsam zum ethischen Kunstwerk zu gestalten.[3] „Liebenswürdig wird die Tugend erst durch Schönheit", sagt Schiller. Allein der ästhetische Geschmack darf nicht gleichgültig machen gegen Inhalt und Bedeutung des Handelns; die Sittlichkeit darf nicht alles oder auch nur das größte Gewicht auf die schöne Form, den ästhetischen Schein legen. Das Leben ist zu ernst, um als bloßes schönes Spiel behandelt zu werden.

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 44.
[2] Ebenda S. 47.
[3] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 134.

Überhaupt bleiben alle Geschmacksurteile immer bis zu einem hohen Grade subjektiv und sind deshalb unbrauchbar, die Objektivität der sittlichen Forderungen zu begründen. Für sich allein ist die Geschmacksmoral oberflächlich, äußerlich, schwächlich und sittlich gefährlich. Sie verlangt nach einer Ergänzung durch die ernste Anteilnahme des Herzens; sie muß zurückgehen auf ihre Quelle, die Triebfedern, die im sittlichen Gefühl sich regen.

Daran kann kein Zweifel sein, daß für alles sittliche Handeln das moralische Gefühl die unentbehrliche Grundlage ist, aus der dem sittlichen Leben immer neue Wärme zuströmt, daß die Sittlichkeit im wohlgepflegten und wohlgeordneten Gemütsleben die stärksten Hilfen für die Durchführung ihrer Forderungen findet. Der Enthusiasmus, die starke Begeisterung für das Gute und Hohe, wird von Shaftesbury mit Recht als Vater aller bedeutenden Leistungen und Errungenschaften der Menschheit bezeichnet.

Im einzelnen bespricht H. zunächst das moralische Selbstgefühl. Er versteht darunter die Selbstachtung, die im Menschen entsteht, sobald er sich seiner als einer sittlichen Persönlichkeit bewußt geworden ist. Seinen Ausdruck findet es in der Würde, seine fehlerhafte Steigerung im pharisäischen Tugendstolz. Es ist wieder ein Mißverständnis, wenn H. unter Demut die „völlige Entleerung von sittlichem Selbstgefühl“ [1] versteht. Demut ist Wahrheit, ist der entschlossene Mut, die Wahrheit über sich selbst und über das richtige Verhältnis zu Gott und zum Nächsten in Gesinnung und Tat anzuerkennen. Demut steht nicht im Gegensatz zur sittlichen Selbstachtung, sondern zum Hochmut.

„Abwärts gerichtete Niveauschwankungen des moralischen Selbstgefühls“ nennt H. das Gefühl der sittlichen Reue.[2] Sie beginnt mit sittlicher Scham und ist — rückwärts gewandt — Schmerz über die erlittene sittliche Niederlage, nach vorwärts gewandt — das verstärkte Verlangen nach Besserung. Damit die Reue nicht die sittliche Kraft lähme, wird sie in der kirchlichen Praxis immer verbunden mit dem Vertrauen auf Gottes Gnade, mit der wir alles vermögen, und mit dem ernsten Vorsatz, alle notwendigen Besserungsmittel anzuwenden. Die Reue im kirchlichen Sinne ist überhaupt nicht eine bloße Gefühlsbewegung, sie ist die mit Schmerz und Abscheu verbundene Loslösung des ganzen inneren Menschen von dem Bösen. Nur Unverstand und Übelwollen kann der Kirche den Vorwurf machen, daß sie durch ihre sorgsame Pflege der Reue die völlige Aushöhlung und Vernichtung des sittlichen Selbstgefühls zur haltlosen und hilflosen Demut des Armensünderbewußtseins wünscht.[3] Wer selbst in seinem Leben die reinigende, erneuernde, vorwärtsdrängende Kraft echter Reue erfahren hat, weiß den Wert solcher Aufstellungen richtig einzuschätzen. Über das kirchliche Leben kann mit wirklichem Verständnis nur urteilen, wer selbst mitten darinsteht. Dem Außenstehenden kann keine methodische Schulung dafür einen Ersatz bieten.

Zum sittlichen Selbstgefühl und Nachgefühl (Reue) tritt ergänzend das Gegengefühl, der Vergeltungstrieb. Wenn eine fremde Handlung uns verletzend trifft, so erhebt sich fast reflektorisch der Trieb zur Abwehr und verlangt, daß ein Gegenschlag geführt werde, und zwar so stark, daß er der Verletzung gleichwertig sei. Die andere Seite des Vergeltungstriebes ist

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 53.
[2] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 162.
[3] Derselbe, Grundriß ꝛc. S. 56.

die Dankbarkeit, die empfangenes Gutes mit Liebe erwidert. Rächende Vergeltung weckt leicht Haß und Trotz. Dankbare Vergeltung und Vergebung ist der Großmut, Selbstverleugnung und Liebe verwandt.

Eine neue Gruppe von Gefühlen beginnt mit dem Geselligkeitstrieb, der auf der Übergangsstufe steht von den egoistischen zu den sozialen Instinkten. Bei seiner Analyse stoßen wir zunächst auf das Mitgefühl, eine gewisse Weichheit für Eindrücke fremden Wohls und Wehs. Im Mitgefühl empfindet man den Widerhall fremder Gefühle in der eigenen Seele. Es spaltet sich in Mitleid und Mitfreude. Mit Unrecht wollte Schopenhauer aus dem vorübergehenden Affekt des Mitgefühls die dauernde Willensrichtung der Liebe ableiten. Das Mitleid versagt als höchstes Moralprinzip. Der Gerechtigkeitssinn muß ihm ergänzend zur Seite stehen. Nietzsche ging im anderen Extrem so weit, das Mitleid unter allen Umständen für schädlich und verwerflich zu erklären.

Das Gefühl der sittlichen Hochschätzung vor anderen ist Pietät. Sie zollt einer Person oder einer sozial-ethischen Einrichtung um ihres sittlichen Charakters willen Hochschätzung. Ihr verwandt ist die Treue, die Stetigkeit der Willensrichtung, die Beständigkeit in Neigungen und Gewohnheiten, die Anhänglichkeit an Personen, Einrichtungen, Orte und Sachen, ein Konservatismus, der es ablehnt, ohne zureichenden Grund in Änderungen des Gewohnten und in Abweichungen von früher getroffenen Entscheidungen zu willigen.[1] Ihr steht die Lust an der Veränderung, das Haschen nach neuen Eindrücken, der Launenwechsel und Wankelmut gegenüber. Die Treue gegen überlieferte Sitten, Anschauungen und Einrichtungen ist ein unentbehrliches hemmendes Moment, das jede Entwicklung in ruhigen Bahnen hält. Aber dieser konservative Sinn darf nicht zum höchsten und entscheidenden Prinzip gemacht werden. Sonst würde auch das Vernunftwidrige und Wertlose weiter erhalten bleiben, und der Zeiger der Menschheitsuhr müßte bald stillstehen.

Die Weichheit des Mitgefühls, die Dauerhaftigkeit und Stärke der Treue, die Reinheit und Hoheit der Pietät und Dankbarkeit und das Streben nach Vereinigung finden sich zur Einheit verschmolzen in der Liebe. Sie ist die Verneinung des Egoismus durch Erweiterung des eigenen Selbst über die Sphäre des Ich hinaus.[2] In der Liebe wird das Mitgefühl zur ruhigen, stetigen Flamme, die mit ihrer Glut das Leben erwärmt, zur dauernden Gesinnung, zur beständigen Willensrichtung, zur besonnenen Sorge für das Wohl des Geliebten. Ihr Wirken ist vorbeugende Tätigkeit, ist Abwehr gegen das Leid und Vorbereitung von Freuden. Johannes und Paulus sind die großen christlichen Herolde der alles vermögenden und alles überragenden Liebe.

H. ist freilich auch mit dem christlichen Liebesgebot wenig einverstanden. Ihm ist die Liebe vor allem wichtig, weil sie durch ihre Indentifikationstendenz (d. h. durch das Bestreben, den Nächsten in das eigene Selbst hereinzuziehen) auf das religiöse All-Einheits-Gefühl (im monistischen Sinne) hindeute. Auch beanstandet er, daß das Lieben zum Inhalt eines Gebotes gemacht wird — „als ob sich par ordre du Moufti lieben lasse, wie H. geschmackvoll bemerkt.[3]

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 71.
[2] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 225.
[3] Ebenda S. 233.

Der wirkliche Sinn des Liebesgebotes ist natürlich ein ganz anderer. Es besagt, daß wir unsere sittliche Natur zur Liebe bilden sollen, daß wir alles tun, dulden, meiden sollen, um für eine hohe, umfassende, wirksame Gottes- und Menschenliebe empfänglich zu werden, um in solcher Liebe zu wachsen und ihrer Vollendung näher zu kommen.

Darin müssen wir H. zustimmen, daß die Liebe nur innerhalb einer festen sittlichen Weltanschauung wirklich dauernd von Segen sein kann. Für sich allein führt sie leicht zu molluskenhafter Verschwommenheit. Als Grundlage und Stütze braucht sie das Pflichtgefühl.

H. bestimmt es als das Gefühl, zur Erfüllung des für sittlich Erkannten verbunden zu sein.[1] Seine Stufen sind Pflichtachtung, Pflichttreue, Pflichtliebe. Was ist aber der Inhalt, zu dessen Verwirklichung das Pflichtgefühl drängt? Die Geschmacksmoral bezeichnet wohl manches als schön oder häßlich, das Gefühl empfindet das eine als anziehend, das andere als abstoßend, aber eine Verbindlichkeit, ein Sollen oder Gesetz können sie aus sich nicht erzeugen. Erst wo das gebieterische „Soll" im eigenen Geiste eintritt, erst da entspringt der Begriff der Pflicht, ohne den es keine bewußte Moralität und damit überhaupt keine Ethik gibt.[2]

Das ist in der Tat ein wichtiger Punkt. Wie kommt das Sittliche zu seinem unbedingt verpflichtenden Charakter? Unser Geist muß zwar die Pflicht kennen und anerkennen, aber er schafft sie nicht, er findet sie vor. Das Gute ist zugleich das Seinsollende. Dieses formelle Wesen des Guten als des Pflichtmäßigen bedarf dringend der Erklärung und Begründung. Die christliche Moral sagt, daß das sittlich Gute, d. h. das der menschlichen Natur und Bestimmung Entsprechende, zugleich Forderung des göttlichen Willens ist. Dadurch wird es für uns pflichtmäßig.

H. will das gebieterische „Soll" im Gebiete der Sittlichkeit dadurch erklären, daß er uns zur dritten Gruppe der subjektiven Moralprinzipien, zur Vernunftmoral, hinaufführt. Wie die Vernunft durchgängig das Bestreben zeigt, das Unbewußte fortschreitend ins Bewußtsein zu erheben, so hat sie auch hier zunächst die relativen Werte der Geschmacks- und Gefühlsmoral nach dem Maßstab praktischer Vernünftigkeit abzugrenzen, das ganze Gebiet der unbewußten Sittlichkeitsfaktoren unter ihre ordnende Herrschaft zu bringen und den sich kreuzenden und beschränkenden sittlichen Strebungen und Regungen Maß und Ziel anzuweisen. Die Vernunft soll aber nach H. auch die Rolle des Gesetzgebers spielen, indem sie fordert, daß auch im menschlichen Handeln alles vernünftig zugehe und das Vernunftwidrige ausgeschlossen werde. H. nimmt einen Vernunfttrieb an, der dazu drängt, die Urteile der Vernunft praktisch durchzuführen, und der macht, daß die Forderungen der Vernunft dem Bewußtsein und dem ganzen Menschen als ein Sollen entgegentreten. Die entfaltete Vernunft ist sich überall selbst gleich und muß überall auf gleiche Weise sich darstellen. Deshalb müssen ihre theoretischen Denkgesetze wie ihre Gesetze des praktischen Handelns allgemein und allverbindlich für vernünftige Wesen sein.

H. selbst fühlt wohl, daß damit der Begriff des Pflichtmäßigen nicht erschöpft ist. Nicht alles Praktisch-Vernünftige ist damit zugleich auch pflichtgemäß.

---

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 83.
[2] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 263.

Im einzelnen läßt sich die Vernunftmoral in die Imperative zerlegen: „Sei wahr, frei, ordentlich, gerecht, billig!"

Die wahre Ethik muß auf die wahre Metaphysik sich gründen, sie muß in der Wahrheit stehen und auf wahrem Grunde ruhen, sie muß auch die subjektive Wahrhaftigkeit des Handelns als einen wesentlichen Teil der Sittlichkeit fordern. H. unterscheidet — im Anschluß an Schopenhauer — die Notlüge — zur Abwendung größeren Schadens — von der Notwehrlüge — gegen unberechtigtes Eindringen in die persönlichen Verhältnisse.[1] Während die Notlüge immer verwerflich ist, sei die Notwehrlüge ebenso berechtigt wie die Körperverletzung aus Notwehr; in beiden Fällen ist die Voraussetzung, daß die Frage oder Gewaltanwendung eine unberechtigte ist. — Mir scheint, daß die Annahme dieser Unterscheidung sich aus inneren Gründen nahelegt, und daß dadurch das Kapitel vom „inneren Vorbehalt" beträchtlich an Umfang verlieren würde.

Sehr anregend und wertvoll sind Hartmanns Ausführungen über die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit. — Freiheit ist ein inhaltsleerer Begriff, den sich jeder nach Belieben ausfüllt. Er gewinnt erst eine inhaltliche Bedeutung durch Angabe des Zwanges, den sie negiert. Der Kampf um solche Befreiung spielt sich ab auf sozialem Gebiet, im Familienleben, im Staats- und Wirtschaftsleben, auch auf geistigem Gebiet. Daß mit der Freiheit auch die Wohlfahrt und das Völkerglück gegeben sei, war der große Irrtum des Liberalismus.[1] Die Menschen erlangen nur dadurch eine steigende Herrschaft über die Natur, daß sie ihre physischen und geistigen Kräfte durch eine einheitliche Organisation potenzieren. Der einzelne gewinnt nur dadurch größere Freiheit vom Naturzwang, daß er sich einer immer größeren sozialen Gebundenheit unterwirft, also in sozialer Hinsicht immer unfreier wird.

Die Gleichheit fordert, die Menschen, insoweit sie gleich sind, auch als gleiche zu behandeln. Soll dies Prinzip aber nicht zur offenen Unvernunft führen, so muß seine Ergänzung lauten: Soweit sie aber ungleich sind, muß die Behandlung dem Grade der Ungleichheit entsprechen. Rechte und Pflichten müssen immer mit der Leistungsfähigkeit und Leistungswilligkeit im Einklang bleiben. Die Gleichheit der Menschen ist im Naturzustand am größten. Eine fortschreitende Entwicklung vollzieht sich nur durch Differenzierung d. h. durch Herausbildung und Steigerung von Unterschieden in vorher gleichartigen Teilen. Nur unvernünftiger Zwang und unvernünftig gewordene soziale Unterschiede sind zu bekämpfen.

Von der äußeren Freiheit geht H. über zur inneren Freiheit. Ihre Unterteile sind: die individuelle Selbsttätigkeit (Freiheit von Besessenheit, von Fatalismus und rein kausalem Mechanismus), die subjektive Zurechnungsfähigkeit (Freiheit von krankhaften Störungen des Motivationsvorganges), die absichtliche Vorstellungserzeugung (Freiheit von dem Zwang der unwillkürlich im Bewußtsein auftauchenden Wahrnehmungen und Vorstellungsverknüpfungen), die Selbstbeherrschung (Freiheit von dem Zwang sinnlich anschaulicher Motive zugunsten abstrakter Gedanken), die Selbstverleugnung (Freiheit von dem Zwang des Egoismus), die Autonomie des Willens (Freiheit von dem Zwang einer äußeren gesetzgebenden Autorität und von der Sklaverei unter gesetzlose Launen). Freiheit ist Selbstbestimmung nach eigenem,

[1] Hartmann, Grundriß ꝛc. S. 97 f.

selbstgegebenem Gesetz. Durch Achtsamkeit und vorbeugende Sorgsamkeit, durch Selbstbeherrschung und Vorführung von Gegenmotiven übt der Wille die Herrschaft über das Reich der inneren Kräfte aus und kann so eine Entscheidung im Sinne des sittlich Guten herbeiführen. — Als letzte Stufe der sittlichen Freiheit nennt H. die praktische Vernünftigkeit und versteht darunter die Herrschaft der Vernunft in der Seele oder das Übergewicht der vernünftigen Bestimmungsgründe des Willens über die gefühlsmäßigen Motive.

An dieser Stelle schiebt H. eine scharfe Kritik des indeterministischen Freiheitsbegriffes ein. Zum Teil rennt er dabei offene Türen ein: ein unbeschränkter Indeterminismus wird kaum noch im Ernst vertreten und gehört jedenfalls nicht zu den wesentlichen Grundlagen der christlichen Ethik. Anderseits läßt H. den entscheidenden Punkt dieser ganzen Frage im unsicheren Dämmerlicht. Der Wille bestimmt sich selbst im Sinne eines gesetzmäßigen psychologischen Determinismus. Zugegeben. Diese Selbstbestimmung ist aber nach dem Zeugnis des Bewußtseins nicht ein Bestimmtwerden des Willens. Hartmann dagegen sagt, daß der Mensch in einem bestimmten Falle gar nicht anders handeln konnte, als er gehandelt hat. Die gegenteilige Annahme beruhe auf einer Selbsttäuschung.[1] Dabei spricht H. von Verantwortlichkeit, Schuldgefühl und Schuld.

Auf eine kurze Kritik der transzendentalen Freiheit (bei Kant und Schopenhauer) folgt die Darstellung des Prinzips der Ordnung. Diese verlangt im Namen der Vernunft die rechte Anordnung der sozialen Glieder im Verhältnis zueinander und ihre rechte Einordnung in das Ganze. Diese Ordnung findet halb unbewußt ihre Festlegung in der Sitte; sie wird genauer bestimmt durch die positive Gesetzgebung und wird so zur Rechtsordnung. Der Rechtssinn offenbart sich als Rechtlichkeit des Handelnden und als Gerechtigkeit im Richtenden. Das Moralprinzip der Rechtlichkeit und Gerechtigkeit ist das Rückgrat im Knochengerüst der Vernunftmoral; denn es stellt das Mindestmaß der dringendsten Pflichten dar, deren Erfüllung allen übrigen vorangehen muß.[2]

Weil jede Rechtsordnung abstrakt ist und sich nicht vollständig mit den konkreten Einzelfällen deckt, so muß zur Gerechtigkeit ergänzend die Billigkeit treten. Diese will allen Umständen und Rücksichten Rechnung tragen, stellt den Geist des Gesetzes über seinen Buchstaben und verschmäht auch den rechtlich zustehenden Vorteil, wenn er dem feineren sittlichen Sinn widerspricht.

Die höchste Spitze und zugleich die Quelle aller Vernunftmoralprinzipien ist das Prinzip des Zwecks. Das sittliche Handeln hat daran mitzuwirken, das in der Vernunft gegebene mögliche Reich der Zwecke Schritt vor Schritt seiner natürlichen Verwirklichung näher zu führen.[3] Die sittliche Ordnung ist der Ausschnitt aus der gesamten Weltteleologie, der durch die bewußte, freie Mitwirkung des Menschen verwirklicht werden soll. Die wichtige Frage ist nur: Welches sind diese höchsten Zwecke des Lebens und Wirkens? H. antwortet: Es können nur supraindividuelle Zwecke sein. Es sei unsittlich, irgendein Individuum, und sei es auch das höchste, als Selbstzweck zu bezeichnen. Welches die höchsten objektiven Zwecke sind, will er im weiteren

[1] Vgl. Hartmann, Die Religion des Geistes. 3. Aufl. (Hermann Haacke. Bad Sachsa im Harz). 1907. S. 204.

[2] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 127.

[3] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 442.

Gang der Untersuchung noch feststellen. Die christliche Moral nennt als solchen — die Verherrlichung Gottes durch die Vervollkommnung und Beseligung des Menschen in der innigsten Gemeinschaft mit der Vervollkommnung und Beseligung der Mitmenschen. Individual- und Sozialethik ist da zur unlöslichen Einheit verbunden.

Das Prinzip des Zwecks gibt einen Maßstab für die Rangordnung der Moralprinzipien und der aus ihnen abgeleiteten Pflichten; in jedem Einzelfall geht der höhere Zweck dem niederen voran und verdient jenes Mittel den Vorzug, das rascher, besser, sicherer und wirksamer zum Ziele führt. Sehr interessant sind die Ausführungen darüber, wie der Zweck das Mittel versittlicht. Natürlich darf dabei ein Ausfall auf den Jesuitismus und auf die von ihm vertretene „heteronome Kirchentumsmoral" nicht fehlen.[1]

Im sittlichen Gefühl stellt sich also das Gute in seiner instinktiven Unmittelbarkeit dar, im Geschmack als der die sinnliche Form durchscheinende ideale Gehalt (das Gute im Gewand des Schönen), in der Vernunftmoral als das Gute im Lichte der Wahrheit.

Im nächsten großen Abschnitt will H. phänomenologisch die objektiven Moralprinzipien feststellen, d. h. er will untersuchen, welche Vorstellungen über die Ziele der Sittlichkeit im Bewußtsein der Menschen anzutreffen sind. Da alles Streben nach individueller Vervollkommnung und nach persönlichem Glück — nach Hartmann — etwas ganz Unsinniges und Unsittliches ist, so bietet sich, soll das Leben nicht ganz sinnlos und unerträglich sein, nur ein Sorgen, Handeln, Wirken für andere dar, also eine Art Eudämonismus für andere. Dieses System des Sozialeudämonismus fordert das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl als höchstes Ziel und findet in der Sozialdemokratie seine realpolitische Vertretung. H. bekämpft es mit scharfen Waffen. Er zeigt, daß dieses Prinzip mit Notwendigkeit sowohl in der Produktion wie in der Konsumption zur Nivellierung, zum Herabdrücken alles Hervorragenden auf die Stufe der Mittelmäßigkeit führen muß und im weiteren Verlauf zur weiteren Erniedrigung des Durchschnittsniveaus und schließlich zur allgemeinen Gleichheit des Glückszustandes in der allgemeinen Vertierung. Es ist irrtümlich, in dem Kulturfortschritt ein Wachstum der Glückseligkeit zu sehen. Freilich wächst die Genußfähigkeit und die Menge der Genußgüter mit der Kultur, aber die Schmerzempfindlichkeit und die Ursachen des Leides wachsen noch schneller mit.[2] Deshalb muß — nach Hartmann — der Wissende wählen zwischen Kulturentwicklung oder allgemeiner Glückseligkeit. Die Entscheidung der Besten müsse zugunsten der Kulturentwicklung fallen. Damit sei diese als das höhere Prinzip auf den Thron gesetzt.

Die Kulturentwicklung ist fortlaufende Verwirklichung einer einheitlichen Idee. Auf der Naturentwicklung erhebt sich zunächst die wirtschaftliche, materielle und technische Entwicklung, auf dieser die geistige Kulturentwicklung. Diese ist in objektiver Hinsicht Entwicklung der sozialethischen Einrichtungen (Familie, Schule, Verbände, Staat, internationale Vereinigungen), in subjektiver Hinsicht Entwicklung von Geist, Gemüt, Geschmack und Charakter. Die Selbstvervollkommnung (durch sittliche Selbstzucht) gehört auch hierher, ist

[1] Hartmann, Das sittliche Bewußtsein S. 455 f.

[2] Derselbe, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 156. — Ob das von jeder, auch einer innerlich gesunden und sittlichen Kulturentwicklung notwendig gilt, bleibt zu beweisen.

aber nach Hartmann nicht Selbstzweck, sondern bloßes Mittel im Dienste der Gesamtentwicklung der Kultur.[1] Richtiger würde man sagen, die Selbstvervollkommnung — für den einzelnen die höchste Aufgabe — befähigt ihn zugleich, im Dienst des Gottesreiches segensreich zu wirken.

Den Ausgleich des Antagonismus zwischen Sozialeudämonismus und Kulturentwicklung sucht Hartmann im Prinzip der sittlichen Weltordnung. Der Mensch soll seine Individualzwecke in den universellen Stufenbau der Zwecke eingliedern und an dem teleologischen Weltprozeß mitarbeiten. Dieses Prinzip fordert also — wie der Sozialeudämonismus — die Berücksichtigung des Wohles der übrigen Individuen gleicher Stufe, zugleich aber Förderung der Kulturentwicklung — durch Arbeit, Kampf, Opfer der Individuen einer Stufe für den Zweck der höheren Stufe. Die Sorge für das allgemeine Wohl soll nach Hartmann nur wie das Sanitätspersonal auf dem Schlachtfeld die Wunden heilen und die Schmerzen des Entwicklungskampfes lindern, auch zwecklose Grausamkeiten und Härten vermeiden. Schließlich aber muß ohne Widerstreben die Summe der Egoismen einer Stufe sich opfern, wenn dies der Zweck der höheren Lebensstufe fordert.

Sittlichkeit ist also die Mitarbeit an der Verwirklichung und Vervollkommnung der sittlichen Weltordnung. Warum bin ich aber zu solcher Mitarbeit verpflichtet? Aus welcher Quelle fließt die objektive Verbindlichkeit der Moral?

An diesem Punkte verläßt Hartmann den Boden der Wirklichkeit und schwingt sich mit kühnem Sprung auf das unsichere Gebiet monistischer Metaphysik. Seine erste Behauptung lautet: Alle Individuen sind nur phänomenale Manifestationen der einen, absoluten Substanz; der Mitmensch ist also wesensidentisch mit dir.

Zweitens: „Alles, was an mir Wesen ist, bin nicht ich, sondern ist Gott." Das ist Hartmanns religiöses Moralprinzip oder das Prinzip der Wesensidentität mit dem Absoluten.

Diese ontologische Einheit von Mensch und Gott drängt dazu, zugleich teleologische Einheit beider zu werden. Das absolute Wesen, das auch ich ist, setzt Zwecke und verwirklicht Zwecke, und ich muß seine Zwecke als Zweck des auch ich seienden Wesens begreifen.[2] Die Zwecke des unbewußten Absoluten verwirklichen sich im historischen-teleologischen Prozeß der Natur- und Menschheitsentwicklung.

Welches sind diese Ziele, die das Unbewußte bei diesem Prozeß verfolgt? Es ist die Selbsterlösung des Absoluten von seiner Unseligkeit. Das Elend des Daseins soll gleichsam wie ein juckender Ausschlag am Absoluten zu betrachten sein, durch welchen dessen unbewußte Heilkraft sich von einem inneren pathologischen Zustand befreit, oder auch als schmerzhaftes Zugpflaster, welches das all-eine Wesen sich selbst appliziert, um einen inneren Schmerz zunächst nach außen abzulenken und für die Folge zu beseitigen.[3] Das nennt H. das Moralprinzip der Erlösung. An dieser Erlösung des Absoluten hat jeder einzelne durch selbstverleugnende Gesinnung und Mitarbeit sich zu beteiligen. Mit solchen chimärenhaften Phantasiedichtungen glaubt H. die denkbar stärkste Motivation zur Sittlichkeit zu liefern.

[1] Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre S. 172.
[2] Ebenda S. 205.
[3] Derselbe, Das sittliche Bewußtsein S. 684.

Unsere Kritik müssen wir – abgesehen von unseren gelegentlichen früheren Ausstellungen – in wenige grundsätzliche Bemerkungen zusammendrängen:

1. Obgleich H. induktiv vom Inhalt des sittlichen Bewußtseins ausgehen und die letzten metaphysischen Prinzipien daraus feststellen will, so zeigt er sich tatsächlich schon in der Gruppierung und Beurteilung der sittlichen Tatsachen und Anlagen von seinen metaphysischen Anschauungen voreingenommen und tiefgehend beeinflußt.

2. Der konkrete Monismus Hartmanns bietet einen Gottesbegriff, der dem religiösen Bewußtsein ganz unannehmbar ist, und ist zugleich ungeeignet, die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins zu erklären.

3. Der Pessimismus Hartmanns ist durchaus nicht die notwendige Ablösung des bankerotten Egoismus. Die von ihm geforderte Selbstverleugnung als Aufgeben jeder Beziehung auf das eigene Ich ist ein Unding und ein Widerspruch zur menschlichen Natur. Die Hoffnung des menschlichen Herzens auf die Vereinigung von Gutsein und Glücklichsein ist nicht etwas Unsittliches, sondern gehört zu seinen wesentlichen Anlagen.

4. H. bezeichnet jede Einwirkung einer äußeren Autorität auf einen anderen durch Gesetze – als Heteronomie. Das ist irreführend. Der Mensch kann die Berechtigung der Autorität und ihrer Gebote, die imperative Form und den Inhalt des Gebotenen aus seinen eigenen Wesensgesetzen heraus erkennen[1] und deshalb mit innerer Einsicht und Zustimmung sich der Autorität und ihrem Gebot unterwerfen. Alle Vorwürfe Hartmanns gegen einen solchen Gehorsam auf Grund sittlicher Überzeugung – fallen in sich selbst zusammen.

5. Alle sittlichen Kräfte, Einzelprinzipien und Zwecke, die H. mit innerer Berechtigung anführt, finden in der christlichen Moral ihre entsprechende Stelle, den festesten Zusammenschluß zur inneren Einheit und zugleich ihre ungezwungenste Begründung.

Trotz unseres in wesentlichen Punkten abweichenden Standpunktes wollen wir gern anerkennen, daß H. durch seine eindringende Kritik der bisherigen moralwissenschaftlichen Aufstellungen und mehr noch durch seine übersichtliche Systematisierung der subjektiven Moralprinzipien einen Fortschritt der Ethik angebahnt hat. Besonders auch der Erzieher kann für eine harmonische Ausbildung der sittlichen Anlagen und für die Einführung in eine sittliche Lebenskunde bei Hartmann viel lernen.

Zu den verschiedenen Kommunionriten.

Von Adolf Dunkel C. M., Collegium Marianum, Theux (Belgien).

Durch den Erlaß der Sakramentskongregation über das Alter, in welchem die Kinder zur ersten hl. Kommunion zuzulassen sind, ist die allgemeine Aufmerksamkeit von neuem auf die Spendung der hl. Kommunion in früheren Jahrhunderten hingelenkt worden, so daß die folgenden Bemerkungen augenblicklich einiges Interesse haben könnten. Dieselben sollen jedoch kein Beitrag zu dem erwähnten Dekret sein; vielmehr war das Material schon vor dem Monat August des vergangenen Jahres gesammelt. Veranlassung dazu boten

[1] Didio, Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg, Andreas Göbel. 1899. S. 196.

eigene Beobachtungen in Jerusalem, wo man an einem Tage ein gutes Stück Geschichte an sich vorüberziehen lassen kann.

Eigentliche Quelle und Grundlage dieser Ausführungen bilden also persönliches Schauen, vervollständigt durch die Mitteilungen anderer, welche sich gleichfalls in der günstigen Lage befinden, ihre Kenntnisse nicht allein aus Büchern schöpfen zu müssen. — Die hier angeführten Texte haben den Zweck, zugleich als hinreichende Anhaltspunkte für die geschichtliche Entwicklung zu dienen.

Zum erstenmal wurde die hl. Kommunion im Abendmahlssaale zu Jerusalem gespendet, als der göttliche Heiland selbst unter den getrennten Gestalten von Brot und Wein sein hl. Fleisch und Blut den Aposteln reichte. Seit mehreren Jahrhunderten besteht aber in dem lateinischen Ritus der Gebrauch, daß mit Ausnahme des zelebrierenden Priesters alle übrigen die hl. Kommunion nur unter einer Gestalt, der des Brotes, empfangen. Neben diesen beiden Riten gibt es nun noch eine dritte und vierte Möglichkeit; nämlich die Austeilung unter beiden Gestalten, aber diese nicht getrennt, sondern miteinander vermischt, und der Empfang der hl. Kommunion nur unter der Gestalt des Weines.

Diese vier verschiedenen Fälle sollen in dem folgenden näher berücksichtigt werden. Ich beginne mit der

I. Spendung der hl. Kommunion unter beiden getrennten Gestalten.

Dies ist der ursprüngliche Ritus, weshalb es nicht nötig ist, denselben bei möglichst frühen Schriftstellern nachzuweisen. Wir finden ihn in den hl. Evangelien. So sagt der Evangelist Markus (XIV, 22—24) klar und deutlich: „Jesus nahm das Brot, segnete es, brach es, gab es ihnen und sprach: Nehmet hin, dies ist mein Leib. Und er nahm den Kelch, dankte und gab ihnen denselben, und sie tranken alle daraus. Und er sprach zu ihnen: Dieses ist mein Blut des Neuen Bundes, das für viele wird vergossen werden." Mit Recht denken wir wohl bei Lesung dieser Worte, daß der göttliche Heiland einem jeden der Apostel die Gestalt des Brotes in die Hand gab. — — — Diesen nämlichen Gebrauch, die hl. Kommunion dem Kommunizierenden in die Hand zu legen, finden wir anschaulich beschrieben in der bekannten Stelle des hl. Cyrillus von Jerusalem. Sie möge hier, da sie ja zugleich Jerusalemer Gebräuche schildert, ihren Platz finden. Wir lesen in der 5. mystagogischen Katechese (Kapitel 21): „Wenn du also hingehst (zur hl. Kommunion), so gehe nicht hin, die flachen Hände ausstreckend oder die Finger auseinanderspreizend, sondern mache die linke Hand zu einer Art Thron für die rechte, als für diejenige, welche den König in Empfang nehmen soll. Und nun mache die flache Hand hohl und nimm den Leib Christi in Empfang und sage ‚Amen' dazu. Nachdem du dann behutsam durch Berührung mit dem hl. Leibe deine Augen geheiligt hast, genieße ihn, habe aber dabei wohl acht, daß dir nichts davon verloren gehe." . . . (Kapitel 22): „Dann nach der Kommunion des Leibes Christi gehe auch zum Kelche des Blutes; nicht die Hände ausstreckend, sondern dich niederbeugend und in der Weise der Anbetung und Verehrung das ‚Amen' sprechend, heilige dich, indem du auch vom Blute Christi empfängst. Und während noch die Feuchtigkeit an deinen Lippen ist, berühre sie mit den Händen und heilige damit die Augen und die Stirne und die übrigen Sinne."[1]

[1] Einen besonderen Gebrauch erwähnt die früher dem hl. Augustinus als 252.

Unter beiden Gestalten in der angegebenen Weise, daß die Hostie dem Kommunizierenden in die Hand gelegt wird, empfangen in unserer Zeit noch die Priester und Diakonen der griechischen Kirche die hl. Kommunion, wie ich es gelegentlich einer Priesterweihe in der St. Annakirche zu Jerusalem beobachten konnte. Übrigens geschieht dies nicht allein bei der Weihe, sondern auch in allen anderen Messen. Wenn der Augenblick der hl. Kommunion herannaht, sagt der Priester: „*Ἰεροδιάκονε, πρόσελθε*, tritt herzu, Diakon!" Und der Diakon nähert sich mit den Worten: „Siehe, ich trete hinzu zu Christus, dem unsterblichen König und unserem Gotte. Gib mir, o Herr, den kostbaren und heiligen Leib des Herrn, unseres Gottes und Erlösers Jesu Christi, zur Nachlassung meiner Sünden und zum ewigen Leben." Danach legt der Priester dem Diakon eine Partikel der konsekrierten Hostie in die Hand mit den Worten: „Der kostbare und hochheilige Leib unseres Herrn und Gottes und Erlösers Jesu Christi wird dir N. N., Diakon, gegeben zur Nachlassung deiner Sünden und zum ewigen Leben." Nun geht der Diakon auf die Rückseite des Altars und kommuniziert daselbst. Alsdann empfängt er die hl. Kommunion unter der Gestalt des Weines.

Unter den beiden getrennten Gestalten empfangen die hl. Kommunion auch die Abessinier. Dabei bemerken wir jedoch eine kleine nicht uninteressante Verschiedenheit. Dem Kommunikanten wird die hl. Hostie nicht in die Hand, sondern auf die Zunge gelegt. Funk bemerkt,[1] daß der früheste Zeuge eines solchen Ritus die Synode von Cordova 839 sei, „indem sie von den Casianern, einer damaligen spanischen Sekte, bemerkt, sie wollen die hl. Eucharistie nur in die eigene Hand nehmen und gehen daher nicht anderwärts zur Kommunion, weil dort das hl. Brot in den Mund gelegt werde". Wir können für unseren Zweck von weiteren Zeugnissen absehen; es sei nur noch erwähnt, daß Funk dafür hält: „Der Wechsel fällt für das Abendland im allgemeinen ins 9. Jahrhundert." Er bemerkt dann noch weiter: „Daß die Neuerung auch im Orient Eingang fand, ist meines Wissens der Literatur nicht zu entnehmen."[2]

de tempore zugeschriebene Rede, die sich jetzt noch in dem Anhang als Nr. 229 findet und von Cäsarius von Arles († 542) stammen soll. In einer franz. Übersetzung mit beigedrucktem lateinischem Text (Ausgabe von Louis Vivès, Paris 1873) steht dieselbe im 20. Band S. 398–400 unter dem Titel: „In dedicatione ecclesiae vel altaris consecratione, I": § 5 bringt folgendes: „Omnes viri, quando ad altare accessuri sunt, lavant manus suas, et omnes mulieres nitida exhibent linteamina, ubi corpus Christi accipiant . . . Quomodo viri lavant aqua manus suas; sic eleemosynis lavent animas suas. Similiter et mulieres quomodo nitidum exhibent linteolum, ubi corpus Christi accipiant; sic corpus castum et cor mundum exhibeant, ut cum bona conscientia Christi sacramenta suscipiant." Die oben zitierte Ausgabe der Werke des hl. Augustinus fügt in einer Anmerkung hinzu: „De hoc ritu Concilium Antisiodorense anni 578, can. 16 (das ist ein Druckfehler, es muß heißen can. 36): Non licet mulieri nuda manu Eucharistiam accipere" et can. 42: Ut unaquaeque mulier, quando communicat, Dominicalem suum accipiat: quod si qua non habuerit, usque in alium diem Dominicum non communicet. Das mit dem Worte „Dominicalem" bezeichnete Tuch glaubt Funk als einen Schleier auffassen zu können, „den die Frauen bei der Kommunion auf dem Haupte trugen". (Siehe F. X. Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I 296.) Ob die Frauen nicht immer in der Kirche das Haupt verhüllt hatten? In manchen romanischen Ländern ist das jetzt noch genau beobachteter Gebrauch; selbst ganz kleine Mädchen betreten auch nicht für einen Augenblick die Kirche unbedeckten Hauptes, in Ermangelung eines anderen Tuches legen sie sich wohl für einen Augenblick das Taschentuch auf den Kopf. Vergleiche übrigens auch Binterim, Denkwürdigkeiten II, II, S. 100 u. 101.

[1] Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch. I 301. [2] Ebenda I 302.

Gerade diesen Gebrauch haben, wie schon angedeutet, die Abessinier. Die diesbezüglichen Mitteilungen stammen von einem ausgezeichneten Kenner der abessinischen Gebräuche, Herrn Joh. Bapt. Coulbeaux C. M., der lange Jahre die alten handschriftlichen Meßbücher studiert und verglichen hat.

Die schismatischen Abessinier kennen keine Lesemesse, sondern nur das Hochamt. Bei demselben sehen wir zwei Priester am Altare, den Zelebranten und den Assistenten, der nicht mit zelebriert; außerdem sind noch vier andere Ministri anwesend. Der Zelebrant reicht dem assistierenden Priester die heil. Kommunion, indem er ihm eine Partikel der konsekrierten Hostie auf die Zunge legt und nicht in die Hand; ebenso reicht er ihm mit einem Löffelchen vom kostbaren Blute. Nachdem auch die übrigen Altardiener kommuniziert haben, gehen alle in Prozession zum Volke, falls einige der Anwesenden die hl. Kommunion zu empfangen wünschen. Der Zelebrant teilt die hl. Kommunion unter der Gestalt des Brotes aus, und der Presbyter assistens reicht sofort danach mit einem Löffelchen das kostbare Blut. Sollten sich aber unter den Kommunizierenden auch unmündige Kinder befinden, besonders solche, die vor der hl. Messe getauft wurden, so tauchen die Schismatiker eine ganz kleine Partikel mit den Fingern in das kostbare Blut und legen sie dem Kinde in den Mund. Die katholischen Abessinier geben in vereinzelten Fällen gleichfalls unmündigen Kindern die hl. Kommunion, indem der Priester die Fingerspitze in das kostbare Blut taucht und dieselbe dann dem Kinde auf die Zunge legt. Zuweilen trägt nämlich die Mutter, welche sich dem Tische des Herrn naht, ihr Kind auf dem Rücken. Nachdem sie dann selbst kommuniziert hat, macht sie eine kleine Wendung, so daß das Kind dem die Kommunion austeilenden Priester nahekommt und in der angegebenen Weise gleichfalls kommunizieren kann.

Bei den Abessiniern wird die hl. Eucharistie nicht aufbewahrt. Will ein Kranker die hl. Wegzehrung empfangen, so muß er das rechtzeitig melden. Es wird dann ein feierliches Hochamt gesungen, und in Prozession gehen Priester und Ministri zum Kranken. Während der hl. Messe wurde ein Teil des kostbaren Blutes im Kelche aufbewahrt, eine Partikel der konsekrierten Hostie in den nämlichen Kelch gelegt, so daß die beiden Gestalten bei Spendung der Krankenkommunion vermischt sind.

Wie man sieht, gehört die Kommunion der Kinder und die der Kranken nicht mehr unter diesen ersten Paragraphen; ich habe sie aber trotzdem kurz erwähnt, um den abessinischen Gebrauch vollständig darzustellen. Aus dem gleichen Grunde möge hier noch eine Mitteilung Platz finden, welche P. Franz Dunkel C. M. aus Jerusalem mir übersendet: „Die Ordnung bei der Kommunionausteilung ist nach dem kathol. äthiop. Missale[1] (Seite 43) folgende:

[1] Die Seitenzahl ist angegeben nach dem in Keren im Jahre 1890 gedruckten, von dem oben schon genannten Lazaristenpater Coulbeaux bearbeiteten Missale. Dasselbe beruht auf gründlichen Studien, stellt aber im Vergleich mit dem alten äthiop. Missale eine Verkürzung dar. Wie das in liturgischen Fragen nur zu häufig geschieht, fand es deswegen wenig Anklang. So schreibt man mir: „Nur gezwungen nahm man es an und bedauerte sehr, daß die alte lange Opferfeier nicht beibehalten wurde. Glücklicherweise, meinte mein Gewährsmann Abba Casa, sind nur einige Hundert gedruckt worden, so daß man bald wieder das alte nehmen wird, welches schöner ist. Jetzt sind wir weder Lateiner noch Äthiopier". P. Coulbeaux hatte selbst eine vollständige Neubearbeitung begonnen. Sein handschriftliches Material war auf mehrere Kisten verteilt, von denen leider eine bei der Sendung nach Europa abhanden kam.

Zuerst empfängt der Bischof die hl. Kommunion; sodann die Priester, Diakonen, hierauf die Männer, die gottgeweihten Jungfrauen und die Frauen.[1] Das Missale bringt nun eine interessante Bemerkung: «Ist ein getauftes Kind vorhanden, so kommuniziert dieses gleich nach dem Priester.» Unter dem getauften Kinde versteht man hier einen Täufling, d. h. ein neugeborenes Kind, das an dem Tage der Opferfeier getauft worden ist. Die Taufe geschieht vor der hl. Messe. Diese Sitte, am Tauftage den kleinen Kindern die hl. Kommunion zu reichen, ist bei den Schismatikern noch Gesetz, da sie dafür halten, daß das allerheiligste Altarssakrament und die Taufe zum Heile gleich notwendig seien und niemand selig werden könne, der nicht den Leib des Herrn genossen habe. Bei den katholischen Abessiniern ist diese Gewohnheit, obgleich sie noch im Missale vorgeschrieben ist, außer Übung gekommen, weshalb sie von den Schismatikern heftig angegriffen werden."

II. Spendung der hl. Kommunion unter den beiden vermischten Gestalten.

Wie wir schon sahen, empfängt bei den Abessiniern der Kranke zwar die Kommunion unter beiden Gestalten, aber dieselben sind vermischt, da man eine Partikel der konsekrierten Hostie in den Kelch legt, in welchem noch ein Teil des kostbaren Blutes aufbewahrt wurde. Der Brauch der Abessinier dürfte uns übrigens den Ursprung dieser Spendungsweise andeuten. „Sie begegnet uns zuerst, wie es scheint, bei Sophronius († 638), der in SS. Cyri et Ioannis miracula XII erzählt, daß die Märtyrer Cyrus und Johannes den Kelch trugen, angefüllt mit dem Leib und Blut des Herrn."[2] Ich weise noch hin auf folgenden Text des nämlichen Sophronius in seiner Vita St. Mariae Aegyptiae, wo es sich aber nicht um Krankenkommunion handelt, weshalb dem Text besondere Bedeutung zukommt: Zosimas „nahm von dem unbefleckten Leibe und dem verehrungswürdigen Blute Christi unseres Gottes in einen kleinen Kelch" und brachte die Kommunion der heiligen Büßerin. *Καὶ λαβὼν εἰς μικρὸν ποτήριον τοῦ ἀχράντου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν . . . ἀπέρχεται . . . καὶ καθέζεται εἰς τὸ χεῖλος τοῦ Ἰορδάνου.*[3]

[1] Was die Ordnung angeht, in der Klerus und Gläubige die hl. Kommunion empfangen, so sei hier noch hingewiesen auf einen Text bei Rahmani „Testamentum Domini nostri Iesu Christi" (Kirchheim, Mainz 1899) Seite 47: „Suscipit prius clerus sequenti ordine: episcopus, dein presbyteri, postea diaconi, tunc viduae, tunc lectores, tunc hypodiaconi, deinde qui charismatibus fruuntur, et recens baptizati, et pueri. Populus autem hoc ordine: Senes, virgines (seu coelibes) deinde caeteri. Ex mulieribus primo diaconissae, deinde caeterae, a quo ordine differt paulisper ille qui recensetur in lib. VIII Const. apost. Quoad ministrum distributionis sacrorum mysteriorum, nempe tum corporis tum sanguinis, consonat auctor cum Sto. Iustino (apol. I. 65.) tradens illud munus ad diaconum pertinere. Haec enim occurrit adnotatio in lib. II. c. X.: ‚Diaconus communionem non praebeat presbytero sed discooperiat discum vel pyxidem, et ex ea ipse presbyter sumat. Coetui autem diaconus manu sua praebeat.' Quae disciplina non diu post fuit immutata in illam quam Const. ap. exhibent, quaeque obtinuit, ut nimirum episcopus (quem adiuvant presbyteri) distribuat communionem sub specie panis, et diaconus porrigat calicem." Ich erinnere daran, daß Rahmani annimmt, das Testament stelle im Verhältnis zu den Apost. Konstitutionen das ältere Werk dar; während andere die Apost. Konstitutionen auf c. 400 und das Testament unseres Herrn auf c. 475 ansetzen.

[2] Funk l. c. S. 304.

[3] Migne Patrol. Graec. Band 87 c, Spalte 3721. Auffallend ist übrigens, daß Johannes Moschus († 619) in seiner „Geistlichen Wiese" den Kelch so sehr in den

Die beiden Gestalten empfangen vermischt in unserer Zeit, und vielleicht schon seit dem 10. Jahrhundert, die Griechen, und zwar die Subdiakonen, die Lektoren und die Laien. Der Pilger kann das oft genug in Jerusalem in dem St. Paulushospize, dem deutschen katholischen Pilgerheim, beobachten, wenn er der hl. Messe des griechisch-katholischen Priesters beiwohnt. Nachdem nämlich der Priester selbst kommuniziert hat, läßt er alle noch übrigen Partikeln in den Kelch fallen, in dem auch ein Teil des kostbaren Blutes sich befindet. Mit Hilfe des dazu bestimmten Löffelchens teilt er dann die hl. Kommunion unter beiden (im Kelche gemischten) Gestalten aus mit den Worten: „Der Diener Gottes N. N. empfängt den heiligen und kostbaren Leib, sowie das Blut unseres Herrn und Gottes, unseres Erlösers Jesu Christi, zur Vergebung seiner Sünden und zum ewigen Leben."

Die Syrer teilen ebenfalls unter beiden vermischten Gestalten die heil. Kommunion aus, aber in ganz anderer Weise als die Griechen. Die für die Gläubigen bestimmten Partikeln der großen Hostie (gesäuertes Brot) werden nicht in den Kelch hineingelegt, sie werden vielmehr mit dem kostbaren Blute (d. h. mit einigen Tropfen desselben) benetzt: wenn also der Priester ein Stücklein von der schon geteilten Hostie abbricht, so hat er damit schon beide Gestalten in der Hand. Da dieser Gegenstand in einer anderen schon in Vorbereitung befindlichen Arbeit ausführlicher im Zusammenhang behandelt werden soll, so muß hier das Allernotwendigste genügen.

Schon vor der hl. Kommunion hat der Priester einen Teil der Hostie in den Kelch gelegt; wenn der Augenblick der Kommunion für ihn gekommen ist, nimmt er mit einem Löffelchen diese Partikel aus dem Kelch, spricht ein Gebet und empfängt den hl. Leib des Herrn; er trinkt auch nicht aus dem Kelch, sondern nimmt jetzt von dem kostbaren Blut nur zwei Löffelchen voll. Es besteht also zwischen den Griechen und Syrern ein merkwürdiger Unter-

---

Vordergrund treten läßt. Ich habe die „Geistliche Wiese" und das Leben der heil. Maria von Ägypten ganz durchgesehen, weil ich darin einige Aufschlüsse über diesen Gegenstand vermutete. Im 48. Kapitel der „Geistlichen Wiese" ist von einer Kosmiana, der Frau des Patriziers Germanus, die Rede, welche nicht in das hl. Grab eintreten konnte, da sie zur Häresie des Severus gehörte; es heißt dann weiter: „*Ἡ δὲ γνοῦσα ὅτι, διὰ τὸ εἶναι αὐτὴν αἱρετικὴν κωλύεται εἰσελθεῖν, καὶ ὅτι εἰ μὴ προσέλθῃ τῇ ἁγίᾳ καθολικῇ καὶ ἀποστολικῇ Ἐκκλησίᾳ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, οὐκ εἰσέρχεται, ἔπεμψεν εὐθέως εἰς τὸν διάκονον· καὶ ἐλθόντος τοῦ ἁγίου ποτηρίου, μετέλαβεν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*" Migne 87 c, 2904. Und in dem folgenden Kapitel lese ich von einem anderen: *Καὶ ᾔτησεν τὸν σταυροφύλακα ἵνα μεταλάβῃ τῶν ἁγίων καὶ ζωοποιῶν Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν μυστηρίων. Καὶ ἐλθόντος τοῦ ἁγίου ποτηρίου ἐκοινώνησεν* (Spalte 2905). Man vergleiche nun mit diesen drei vorhergehenden Texten aus dem Leben der ägyptischen Maria und der „Geistlichen Wiese" denjenigen, welchen Funk im Auge hat. Ich vermute, derselbe steht Migne P. Gr. 87 c, Spalte 3457: *Πολλάκις δὲ καὶ τὸ ποτήριον ἐβάσταζον ἁγίου σώματος πεπληρωμένον καὶ αἵματος, καὶ προσελθεῖν αὐτῷ προετρέποντο, αὐτοῖς τὸ δοκεῖν μεταλαμβάνοντες, καὶ συμμεταλαβεῖν αὐτοῖς τὸν Ἰουλιανὸν προσκαλούμενοι.*" Ich habe die Texte etwas gehäuft, weil ich kaum in dem letzterwähnten eine eigentliche Krankenkommunion finden kann; einmal wird gesagt, daß der Kelch gefüllt sei mit dem hl. Leibe und kostbaren Blute, und dann scheinen ja die hl. Martyrer auch davon zu nehmen. Daneben erwähnt Johannes Moschus jedoch auch in seiner „Geistlichen Wiese" an anderer Stelle die alte Kommunionweise, wenn er einen Dieb anreden läßt: „*Ποίᾳ καρδίᾳ καὶ ποίαις χερσὶν προσερχόμενος μεταλαμβάνεις τοῦ παναγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*" Migne P. Gr. 87 c. 2936.

schied. Die Griechen bedienen sich des Löffelchens bei der Kommunionaus-teilung an das Volk, während der kommunizierende Priester und Diakon den Leib des Herrn in ihre Hand nehmen. Die Syrer hingegen gebrauchen das Löffelchen bei der Kommunion des Priesters und der Kleriker, dem Volk aber legen sie die mit dem hl. Blute ein wenig benetzte Partikel in den Mund.[1]

Die Kommunion unter beiden Gestalten war lange Jahrhunderte auch im Abendlande gebräuchlich. Ja der Papst Gelasius erließ eine Vorschrift, daß wer sub specie vini nicht kommuniziere, ganz von der hl. Kommunion ausgeschlossen sei; jedoch diese Vorschrift wie auch „der frühere ähnliche Ausspruch des hl. Leo beziehen sich, wie der Text klar zeigt, auf solche, welche aus häretischem Aberglauben das hl. Blut nicht nehmen wollten, wahrscheinlich Manichäer".[2]

Die Kommunion unter den vermischten Gestalten hingegen konnte im Abendlande keine rechte Verbreitung erlangen. An Versuchen hat es nicht gefehlt, aber das kirchliche Verbot hat sie nicht aufkommen lassen. „Vetuit etiam eadem synodus (Claromontana vom Jahre 1095), ne quis de altari communicaret, nisi corpus separatim, et sanguinem sumeret, nisi per necessitatem, et per cautelam. Abusus in eucharistiae administratione quibusdam in locis irrepserat, ut corpus Domini sanguine intinctum fidelibus porrigeretur; ut ex auctore Micrologi, c. 26 ex Humberto cardinali in disputatione cum Niceta Pectorato, et ex Yvone Carnot. in tract. de Div. Officiis constat. Illam communicandi formam Urbanus II († 1099) et synodus Claromontana proscripsere hocce canone, qui seorsim utramque speciem sumi statuit, excepto casu necessitatis, puta si aegris vel pueris porrigenda esset communio: tunc enim symbolum panis intingi poterat. Similiter si periculum esset, ne sanguis effunderetur, sub sola specie panis laici communicabant. Hic istius exceptionis sensus est: Nisi per necessitatem et cautelam."[3]

[1] Mitteilung des P. Franz Dunkel, Jerusalem. [2] Kirchenlexikon III 728.

[3] Natal. Alex. hist. eccl.. Bingii ad Rhenum 1788, XIII 64. — Es sei noch auf das wenige Jahre später erlassene Verbot Paschalis II. († 1118) hingewiesen, von dem der nämliche XIII. Band des Nat. Alex. auf S. 77 erwähnt: „Cluniacensibus vetuit ne corpus Christi intinctum porrigerent, sed seorsim utramque speciem, praeterquam parvulis et infirmis: quem morem in universa ecclesia iussit observari, epist. 32 ad Pontium Cluniacensem abbatem. Igitur, inquit, in sumendo corpore et sanguine Domini, iuxta b. Cyprianum, dominica traditio servetur, nec ab eo quod Christus magister et praecepit et gessit, humana et novella institutione discedatur. Novimus enim per se panem, per se vinum ab ipso Domino traditum. Quem morem sic semper in s. ecclesia conservandum docemus atque praecipimus, praeter in parvulis ac omnino infirmis, qui panem absorbere non possunt." Unter den alten Gewohnheiten der Kluniazenser führt Natal. Alex. (XII, 59) auch an: „Quotquot autem ipsum corpus sacrum dederit, singulis sanguine prius intingit." Der Gebrauch muß übrigens schon einige Jahrhunderte früher bestanden haben. Denn der 1. Kanon des Konzils von Braga (Bracarense III v. J. 675) enthält unter anderem: „Audivimus, quosdam schismatica ambitione detentos contra divinos ordines et Apostolicas institutiones lac pro vino in divinis sacrificiis dedicare; alios quoque intinctam Eucharistiam populis pro complemento communionis porrigere . . . Illud vero, quod pro complemento communionis intinctam tradunt Eucharistiam populis, nec hoc, prolatum testimonium ex Evangelio, recipit, ubi Apostolis corpus suum et sanguinem commendavit. Nam quod Dominus intinctam buccellam Iudae dedit, id fecit ut proditorem ostenderet, non tamen ut Sacramenti huius institutionem monstraret." (Siehe Schram, Summa Concil. II 101. 102.)

Eine Zeitlang mag die Praxis noch geschwankt haben; Schram[1] führt noch als 26. Kanon des Conc. Westmonasteriense v. J. 1173 an: „Non fiat intinctio corporis in sanguine Christi." Außerdem war ein besonderer Verteidiger dieses Ritus Ernulf von Rochester, der im 12. Jahrhundert lebte.[2] Immer mehr gewann an Ausdehnung

III. Die Kommunion unter einer Gestalt.

Schon Alexander von Hales († 1245) schreibt: „Dicendum quod quia Christus integre sumitur sub utraque specie, bene licet sumere corpus Christi sub specie panis tantum, sicut fere ubique fit a laicis." Es fehlt sogar nicht an früheren Zeugnissen.[3] Immerhin „ging dieser Veränderung kein Gebot voraus, sondern die verschiedenen Kirchen, wohl erwägend die Gefahren und Zufälle, die mit der Darreichung des Kelches verbunden waren, und gar zu oft sich ereigneten, fingen aus eigenem Antriebe an, den Kelch anfangs seltener, endlich gar nicht mehr darzureichen".[4] Diese Darstellung entspricht so recht den Worten des hl. Thomas: „Est multarum ecclesiarum usus, in quibus populo communicanti datur corpus Christi sumendum, non autem sanguis." Als Grund gibt er an: „Ex parte sumentium requiritur summa reverentia, et cautela, ne aliquid accidat, quod vergat in iniuriam tanti mysterii. Quod praecipue posset accidere in sanguinis sumptione, qui quidem, si incaute sumeretur, de facili posset effundi. Et quia, crescente multitudine populi Christiani, in qua continentur senes et iuvenes et parvuli, quorum quidam non sunt tantae discretionis ut cautelam debitam circa usum huius sacramenti adhiberent, ideo provide in quibusdam ecclesiis observatur ut populo sanguis sumendus non detur, sed solum a sacerdote sumatur."[5]

Ich habe den ganzen Text des hl. Thomas hierhergesetzt, weil wir an einem Wendepunkte stehen; wir sehen den Gebrauch der Kommunion unter einer Gestalt gleichsam unter unseren Augen sich entwickeln und ausbreiten. Im Kommentar des Cajetanus zu der angeführten Stelle lesen wir schon: „Praesumptionis vitio non careret introducere communionem sub utraque specie ubi non est consueta. Immo a schismatis nota non esset alienum: propterea quod apud solos schismaticos in partibus occidentalibus hic mos vigere videtur."[6] Aber zur Zeit des hl. Thomas war der Gebrauch noch nicht so allgemein; antwortet doch der hl. Lehrer auf den Einwurf, der Wein könnte einigen Kranken schädlich sein: „Vinum in modica quantitate sumptum non potest aegrotanti multum nocere. Et tamen, si nocumentum timeatur, non est necesse quod omnes accipientes corpus Christi, etiam sanguinem

[1] Summa Concil. II 855.
[2] Binterim, Denkwürdigkeiten, 4. Bd., 3. Teil, Seite 506–508.
[3] Rudolf, Abt von St. Trond, schreibt gegen 1110:
„Hic et ibi cautela fiat, ne Presbyter aegris
Aut sanis tribuat laicis de sanguine Christi;
Nam fundi posset leviter; simplexque putaret,
Quod non sub specie sit totus Iesus utraque."
[4] Binterim l. c. S. 509 f.
[5] Summa theol. III q. 80 a. 12.
[6] Römische Ausgabe der Summa, Typogr. Polygl. 1906 Bd. XII. S. 245.

accipiant."[1] Daß aber der Empfang unter beiden Gestalten nicht notwendig ist, betont auch der hl. Bonaventura mit Nachdruck: „Nec oportet, quod ipsi recipiant (sc. in utraque specie), propter periculum effusionis et propter periculum erroris, quia non crederent simplices, in altera specie totum Christum recipere."[2]

So ist denn diese Weise, die hl. Kommunion zu spenden, in unseren Ländern allgemein gebräuchlich, falls nicht, wie z. B. in Österreich, verschiedene orientalische Riten in Übung sind. In Jerusalem wird die hl. Kommunion unter einer Gestalt gespendet, selbstverständlich von all denen, die zum lateinischen Ritus gehören. Außerdem kommunizieren aber auch noch die Maroniten unter einer Gestalt, wie sie denn auch, gleich den Lateinern, mit ungesäuertem Brote konsekrieren.

Von der Kommunion unter der Gestalt des Weines allein noch einige Worte. Oben ist hingewiesen worden auf die katholischen Abessinier, aber man kann bei ihnen nicht eigentlich von einem kirchlichen Gebrauch sprechen. Es mag das die Übung des einen oder anderen Priesters sein in einem Lande, wo auch den unmündigen Kindern die hl. Kommunion gereicht werden darf, und wo sich dann jeder hilft, so gut es eben gehen will. Ein Hinweis auf ein altes Statut findet aber hier mit Recht seinen Platz. Unter den „Statuten des hl. Bonifatius" lesen wir: „32. Wenn jemand in der Krankheit die Buße begehrt und zufällig, ehe der verlangte Priester zu ihm kommt, sprachlos oder bewußtlos geworden ist, so sollen die, so es gehört haben, Zeugnis geben, und er erhält dann die Buße; hat er den Anschein, gleich zu sterben, so wird er auch durch die Händeauflegung losgesprochen, und die hl. Eucharistie wird ihm in den Mund gegossen."[3] Soll man daraus schließen, die hl. Kommunion wäre einem solchen nur unter der Gestalt des Weines gespendet worden? Es könnte damit auch ein ähnlicher Gedanke ausgedrückt sein, wie wir ihn im 13. Jahrh. in den Statuten der Kirche zu Mans finden: „Si autem infirmus adeo fuerit coartatus, quod sub magna forma corpus Domini recipere non possit, sub minima forma detur ei in calice imminutum, et cum modico vino infirmi stilletur in ore."[4] Doch bleibt zu beachten, was der hl. Cyprian in seinem Buch „Über die Gefallenen" (Kap. 25) erzählt: „Als nach vollendeter Feier der Diakon den Anwesenden den Kelch zu reichen begann, und nun die Reihe, nachdem ihn die übrigen empfangen, an die Kleine kam, wandte sie auf Antrieb der göttlichen Majestät ihr Gesicht ab, schloß durch Zusammenpressen der Lippen den Mund und weigerte sich, den Kelch zu nehmen. Der Diakon bestand dennoch darauf und goß ihr trotz ihres Widerstrebens vom Sakramente des Kelches etwas ein. Nun erfolgte Schluchzen und Erbrechen. In dem befleckten Leibe

[1] Summa theol. III, 74, 1 ad 3.

[2] Sententiarum Lib. IV. Dist. XI P. II Art. I. Quaest. 2.

[3] Binterim, Pragm. Gesch. der deutschen Konzilien II 146. Übrigens steht das Statut wörtlich in der früher so genannten 4. Synode von Karthago, Kap. 76: „Is qui poenitentiam in infirmitate petit, si casu, dum ad eum Sacerdos invitatus venit, oppressus infirmitate obmutuerit vel in phrenesim versus fuerit; dent testimonium qui eum audierunt, et accipiat poenitentiam. Et si continuo creditur moriturus, reconcilietur per manus impositionem et infundatur ori eius Eucharistia." (Schram, Summa Concil. I 345.) Diese Sammlung bestand jedenfalls schon vor Ende des VI. Jahrhunderts.

[4] Binterim, Denkwürdigkeiten, 2. Bd., 2. Teil, Seite 189 Anm.

und Munde (es handelt sich um ein unmündiges Mädchen, dem die Heiden mit Gewalt etwas Brot vom Götzenopfer gegeben hatten) konnte die Eucharistie nicht bleiben, der im Blute des Herrn geheiligte Trank wurde aus den befleckten Eingeweiden erbrochen." Wie der Text liegt, ist hier nur vom Kelche, vom kostbaren Blute, die Rede. Man kann nicht sagen, daß nach der hl. Messe die konsekrierte Hostie im Kelch schon mit dem kostbaren Blute vermischt war; denn wir sehen in dem folgenden (26.) Kapitel, daß, „nachdem das Opfer gefeiert worden war", die hl. Kommunion unter der Gestalt des Brotes gleichfalls „in Empfang genommen" wurde, und zwar mit der Hand. In dem angeführten 26. Kapitel lesen wir von einem: „Er fand, als er die Hände geöffnet hatte, daß er Asche darin trage." Solch kleinen Kindern aber gab man sicher nicht die hl. Kommunion in die Hand, und in unserem Falle auch nicht in den Mund; denn weshalb wehrt sich das Kind dann erst, als der Diakon mit dem Kelche kam? Und dann spricht der hl. Cyprian hier nur vom kostbaren Blute, von einem Trank, der eingegossen wird: de sacramento calicis infudit, sanctificatus in Domini sanguine potus. Wir können demnach den hl. Cyprian als Zeugen für die Kommunion unter der Gestalt des Weines allein ansprechen.

Noch leichter verstehen wir, daß auch im christlichen Altertum die heil. Kommunion in gewissen Fällen nur unter der Gestalt des Brotes genossen wurde. Man braucht sich nur daran zu erinnern, daß die Gläubigen die hl. Kommunion mit nach Hause nahmen. Auf die Zeiten der Verfolgungen braucht gar nicht erst hingewiesen zu werden. Wir finden diesen Brauch in einigen Gegenden noch später, ja sogar noch im 6. Jahrhundert; dahin führt uns nämlich eine Erzählung des Johannes Moschus. Derselbe besuchte in Begleitung des Sophronius (späteren Patriarchen von Jerusalem) den Bischof von Seleucia, der ihnen ein Ereignis aus der Zeit seines Vorgängers mitteilte.[1] — Ja man trug sogar das allerheiligste Sakrament auf Reisen bei sich: es ist zu beachten: „4. daß die Priester ohne hl. Chrisam, gesegnetes Öl und geheiligte Eucharistie nirgends hingehen, sondern sie sollen überall, wo sie auch zufällig gerufen werden, gleich zu ihrem Amte bereit sein."[2]

IV. Die Kommunion der Kinder.

Wie es sich mit der Kommunion der unmündigen Kinder in früheren Jahrhunderten verhielt, ist allgemein bekannt. Das Dekret über das Alter, in welchem die Kinder zur ersten hl. Kommunion zuzulassen sind, weist in einem längeren Abschnitt darauf hin: „Dessen (d. h. der Liebe Jesu zu den Kindern) eingedenk, trug die katholische Kirche von ihren Anfängen an dafür Sorge, die Kleinen durch die eucharistische Kommunion Christus zuzuführen, und pflegte die Kommunion selbst den Säuglingen zu spenden. Das geschah, wie fast alle Ritualbücher bis zum 13. Jahrhundert vorschrieben, bei der Taufe, und diese Gewohnheit blieb an einzelnen Orten noch länger in Kraft; bei den Griechen und Orientalen dauert sie fort bis zur Stunde. Um aber

[1] Pratum spirit. Kapit. 79; Migne P. Gr. 87 c, Spalte 2936; es seien hier nur die notwendigsten Worte angeführt: *Οὗτος ὁ πιστικὸς κατὰ τὸ ἔθος τῆς χώρας ἔλαβεν κοινωνίαν τῇ ἁγίᾳ πέμπτῃ* (die sancto Coenae Dominicae). *Καὶ βαλὼν αὐτὴν ἐν μουζικίῳ ἀπέθετο ἐν τῷ ἰδίῳ ἀρμαρίῳ.*

[2] Statuten des hl. Bonifatius Nr. 4. Weitere Zeugnisse hierfür schon aus dem 4. Jahrh. und später siehe bei Binterim, Denkwürdigkeiten, 2. Bd., 2. Teil, Seite 99–102, und Pragm. Gesch. der deutschen Konzilien II 140, Anm. 5.

der Gefahr vorzubeugen, daß Säuglinge namentlich das konsekrierte Blut auswerfen, kam von Anfang an die Sitte auf, ihnen die Eucharistie nur unter der Gestalt des Weines zu reichen.

Aber nicht bloß bei der Taufe, sondern später noch öfter wurden die Kinder mit dem göttlichen Gastmahl erquickt. Denn in gewissen Kirchen war es Gewohnheit, den Kindern unmittelbar nach dem Klerus die Eucharistie zu spenden, und anderwärts pflegte man nach der Kommunion der Erwachsenen die übrigbleibenden Bruchstücke ihnen zu reichen."

Diesen alten Brauch kann man in Jerusalem noch geübt sehen; es mutet aber doch den Abendländer etwas eigentümlich an, wenn er die Sitte zum erstenmal bemerkt. Ich wohnte eines Tages in der großen russischen (schismatischen) Kirche dem Gottesdienste bei. Als der Augenblick der Kommunion herannahte, gingen zwei Frauen auf die Bilderwand zu, welche den Altarraum von dem Schiff der Kirche abschließt. Die eine führte ein Kind an der Hand, während die andere ein noch kleineres auf den Armen trug; beiden Kindern wurde die hl. Kommunion gereicht.

Schlußbemerkung. Ein Brief des hl. Basilius über die Kommunion mag als ein in vieler Hinsicht interessantes Zeugnis gleichsam als Anhang hier einen Platz finden. Es ist das der 93. (nach anderer Zählweise 289.) Brief[2] mit dem Titel: „An die erlauchte Kaisaria, über die Kommunion."

„Täglich zu kommunizieren und Christi Leib und Blut zu empfangen, ist gut und von großem Nutzen, hat er (sc. Christus) doch deutlich gesagt: ‚Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der hat das ewige Leben.' Denn wer zweifelt daran, daß die beständige Teilnahme an dem Leben dasselbe sei, als das Leben in Fülle haben? Wir (in Cäsarea) kommunizieren freilich nur viermal in der Woche: am Tag des Herrn, am vierten Tage, am Freitag und am Samstage, und an den übrigen Tagen, wenn das Gedächtnis eines Heiligen gefeiert wird. Wenn aber einer in den Zeiten der Verfolgung bei Abwesenheit eines Priesters oder Diakons die Kommunion mit eigener Hand empfangen mußte, so braucht man nicht erst zu beweisen, daß solches gestattet war, da auch der lange Brauch es schon durch die bloße Übung bestätigt. Denn alle Mönche in der Einöde, wo kein Priester ist, bewahren die Kommunion zu Hause auf und nehmen sie mit ihren eigenen Händen. In Alexandrien aber und Ägypten hat jeder einzelne, auch aus dem gewöhnlichen Volke, meistens die Kommunion in seinem Hause, und er reicht sie sich selbst, wenn er will. Denn nachdem einmal der Priester die Opferhandlung vollzogen und die Kommunion ausgeteilt hat, muß derjenige, der sie als Ganzes zugleich empfangen hat, wenn er sie nun täglich nimmt, mit Recht glauben, daß er sie von dem bekommt und empfängt, der sie ihm gereicht hat. (*Ἅπαξ γὰρ τὴν θυσίαν τοῦ ἱερέως τελειώσαντος καὶ δεδωκότος, ὁ λαβὼν αὐτὴν ὡς ὅλην ὁμοῦ, καθ' ἑκάστην μεταλαμβάνων, παρὰ τοῦ δεδωκότος εἰκότως μεταλαμβάνειν καὶ ὑποδέχεσθαι πιστεύειν ὀφείλει.*) Denn auch in der Kirche teilt der Priester die Partikel aus, und wer sie empfängt, hält sie mit voller Befugnis, sie mit eigener Hand zum Munde zu führen. Es ist also an sich das nämliche, ob man nur einen Teil vom Priester erhält oder viele zugleich."

[2] Migne Patr. Gr. XXXII, Spalte 484 und 485; Übersetzung des P. Kutscheidt C. M.

Zur Geschichte der Kopernikanischen Lehre im XVI. Jahrhundert.

Von Dr. F. Speiser, Professor an der Universität Freiburg (Schweiz).

Es ist bekannt, daß die heliozentrische Lehre des Kopernikus von den protestantischen Theologen mit Mißtrauen angesehen wurde. Luther und Melanchthon bekämpften sie entschieden. Des Kopernikus Schüler Rheticus gab sogar seinen Lehrstuhl in Wittenberg wegen der Feindschaft der dortigen Theologen auf, ähnlich wie später der protestantische Kepler gegen die Verfolgungen seiner Glaubensgenossen Zuflucht bei katholischen Fürsten suchte.[1]

Die Katholiken standen anfangs der Kopernikanischen Lehre viel unbefangener gegenüber. Auf das Drängen seiner Freunde, der Bischöfe Giese von Culm und Dantiscus von Ermland, sowie seines Gönners, des dem Dominikanerorden angehörenden Kardinals von Schönberg[2] hatte Kopernikus seine Untersuchungen im Jahre 1543 der Öffentlichkeit übergeben, und Papst Paul III. hatte die Widmung des Werkes huldvoll entgegengenommen.

Daß die Kopernikanische Lehre unter den Katholiken zahlreiche Anhänger und weite Verbreitung gefunden hatte, bezeugt auch das Indexdekret vom 5. März 1616, welches des Kopernikus Werk „donec corrigatur" verurteilte; es wird darin das Einschreiten der Kongregation auch dadurch motiviert, daß das neue System „a multis" angenommen werde.[3] Ebenso bestätigen uns dies die von Müller[4] mitgeteilten Worte des Kardinals Pazmány, welcher in seinen zu Graz in den Jahren 1598–1607 gehaltenen Vorlesungen sagt, „permulti iuniores" folgten der Lehre des Kopernikus von der Bewegung der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne. Daß diese Ansicht von der Bewegung der Erde und der Unbeweglichkeit der Sonne nicht gegen die Hl. Schrift verstoße, habe Zunica in seinem Kommentar zu Job (c. 9 V. 5) gut bewiesen.

Diego Zuñiga,[5] Augustinermönch aus Salamanca hatte diesen Kommentar im Jahre 1584 in Toledo erscheinen lassen;[6] er ist als Anhänger des Kopernikanischen Systems besonders bekannt geworden, weil sein Buch zugleich mit dem Werke des Kopernikus durch das Indexdekret vom 5. März 1616 verboten wurde, „donec corrigatur".[7]

[1] Vgl. Müller, Nicolaus Copernicus, Freiburg i. B. 1898, S. 107.
[2] Müller a. a. O. S. 82. [3] Müller a. a. O. S. 132.
[4] Müller a. a. O. S. 106. [5] Auch Zunica oder Stunica genannt.
[6] Müller a. a. O. S. 131.
[7] Müller a. a. O. S. 131. – Wir lassen die von der Indexkongregation beanstandete Stelle des Zuñiga folgen, wie sie in der Römer-Ausgabe von 1591 lautet. Das Werk trägt folgenden Titel:

Didaci a Stunica Salmaticensis Eremitae Augustiniani in Job Commentaria quibus triplex eius editio vulgata Latina, Hebraea et Graeca Septuaginta interpretum necnon et Chaldaea explicantur et inter se cum differre hae editiones videntur, conciliantur et praecepta vitae cum virtute colendae literaliter deducuntur. Ad Gregorium XIV Pont. Max. et Philippum II Catholicum Hispaniarum Regem. Superiorum permissu. – Romae apud Franciscum Zannettum – MDXCI.

Es ist mit den vom höchsten Lobe erfüllten Gutachten der Zensoren und mit einem Empfehlungsschreiben des Augustinergenerals versehen. – Das Exemplar der Freiburger Kantonsbibliothek stammt aus dem Freiburger Kolleg der Gesellschaft Jesu;

Weniger bekannt aber dürfte ein Umstand sein, welcher die Stellung Zuñigas erklärt, nämlich die Tatsache, daß an der Universität Salamanca die Kopernikanische Lehre kaum zwei Jahrzehnte nach ihrer Veröffentlichung ohne Widerspruch der akademischen Behörden, ja auf deren Anordnung hin gelehrt wurde.

Dies urkundlich nachgewiesen zu haben ist das Verdienst des P. Getino O. P.; seine Angaben finden sich in seiner lesenswerten Schrift: „Historia

die von der Kongregation verurteilte Stelle ist mit Tinte durchgestrichen und war überdies sorgfältig mit Papier überklebt. Am Rande findet sich folgende handschriftliche Notiz:

„Hypotheses Copernici et qui hypotheses illas in opinionem traxerunt et sententiam veriorem hanc esse dixerunt et qui S. Scripturam ad illa figmenta stabilienda torquent ut iste hoc loco Stunica damnat et legi vetat Card.m Congregatio, damnationem approbante SS. D N. Paulo V. 1616."

Jedermann wird übrigens zugeben, daß die Erwähnung des kopernikanischen Weltsystems an dieser Stelle mit den Haaren herbeigezogen ist; denn die Worte Jobs beziehen sich nicht auf eine ständige Bewegung der Erde, sondern auf ihre Erschütterung durch das Erdbeben. —

Cap. IX, 6 (pag. 140) Qui commovet terram de loco suo et columnae eius concutiuntur. Ponit alium Dei effectum ad eius summam potentiam cum infinita sapientia coniunctam demonstrandam. Qui locus difficilis quidem videtur valdeque illustraretur ex Pythagoricorum sententia existimantium terram moveri natura sua nec aliter posse stellarum motus tam longe tarditate et celeritate dissimiles explicari. Quam sententiam tenuit Philolaus, et Heraclides Ponticus, ut refert Plutarchus in libro de placitis philosophorum: quos secutus est Numas Pompilius et quod magis miror, Plato divinus senex factus. Ita ut secus existimare absurdissimum esse diceret, ut narrat idem Plutarchus in suo Numa, et Hippocrates libro de Flatibus, Aërem *τῆς γῆς ὄχημα* id est terrae vehiculum esse dicit. Nostro vero tempore Copernicus iuxta hanc sententiam planetarum cursus declarat. Nec dubium est quin longe melius et certius planetarum loca ex eius doctrina, quam ex Ptolemaei magna compositione et aliorum placitis reperiantur. Certum est enim Ptolemaeum non potuisse neque aequinoctiorum motum explicare neque ostendere certum et stabile anni principium, id quod ipse fatetur in tertio magnae compositionis, capite secundo, idque inveniendum relinquit in posterum ab astrologis iis, qui observationes maiore quam ipse intervallo distantes possent comparare. Et quamquam id Alphonsini et Thebith Ben Core explicare tentarunt, nil tamen profecisse constat; nam Alphonsinorum positiones inter se pugnant, ut probat Ricius. Thebit autem ratio licet acutior sit et ex ea stabile tradat anni principium id quod Ptolemaeus desiderabat, tamen iam apparet aequinoctia longius progressa fuisse quam ipse opinabatur progredi posse. Tum sol multo propinquior esse nobis cognoscitur, quam erat olim plus quam quadraginta millia stadiorum. Cuius motus rationem neque Ptolemaeus neque alii astrologi cognoverunt. Verumtamen harum rerum rationes dissertissime ex motu terrae a Copernico declarantur et demonstrantur et reliqua omnia aptius convenire. Quam eius sententiam minime refellit, quod Salomon in Ecclesiaste dicit: Terra autem in aeternum stat. Tantum enim significat, quod licet variae sint saeculorum posteritates variaeque hominum generationes in terra, ipsa tamen terra una eademque est et eodem modo se habet. Nam locus ita habet: Generatio praeterit et generatio advenit, terra autem in aeternum stat. Quare non ita cohaeret contextus, si de terra immobili (ut philosophi tradunt) explicetur. Quod autem hoc capite Ecclesiastes et multis aliis scriptura sacra solis motum commemorat quem centro universi immotum stare vult Copernicus, nihil eius placito adversatur. Nam motus terrae in sermonibus soli assignantur, vel ab ipso Copernico et ab iis qui ipsum sequuntur, sic, ut terrae cursum saepe solis cursum appellent. Denique nullus dabitur scripturae sacrosanctae locus, qui tam aperte dicat terram non moveri, quam hic moveri dicit. Iuxta igitur hanc sententiam facile locus hic, de quo verba facimus, declaratur, ut ostendat Dei potentiam atque sapientiam qui terram cum gravissima (unleserlich) motu cieat atque agat. Dicit Et columnae eius concutiuntur ut significet eam ex doctrina posita a fundamentis moveri. —

de un convento“:[1] er behandelt darin einen Abschnitt aus der Geschichte des Dominikanerklosters St. Stephan (San Esteban) in Salamanca und zwar das XVI. Jahrhundert. Damals war dieser Konvent der Sitz jener großen Theologen, welche die Zierde der dortigen Universität waren und einen unvergänglichen Ruhm der spanischen Kirche bilden: es genüge an die berühmtesten unter ihnen, die beiden Soto, Cano, Medina und Bañez zu erinnern. Sie alle waren aus der Schule des großen Francisco Victoria hervorgegangen, jenes Mannes der Vorsehung, welcher die Theologie den Bedürfnissen der Zeit entsprechend erneuerte und sie in seinen Schülern, welche ihn den „Socrates der Theologie“, „ein Gnadengeschenk Gottes an Spanien“ nannten, einer seither unerreichten Blüte entgegenführte.

P. Getino teilt (S. 120) einen Auszug aus den Universitätsstatuten von 1561 mit. Der Titulo XVIII handelt von der cathedra de Astrologia, wie damals die Astronomie bezeichnet wurde; es wird bestimmt, daß während des zweiten Jahres der Studien folgende Bücher erklärt werden sollen: sechs Bücher des Euclid, der Almagest von Ptolemäus oder der Auszug aus ihm von Regiomontanus oder Geber oder Kopernikus nach Wahl der Zuhörer.

Noch weiter gehen die Statuten von 1594, welche unter den Augen des zum „reformador“ der Universität ernannten Inquisitors aufgestellt wurden. In ihnen wird die Lesung des Kopernikanischen Werkes einfach vorgeschrieben, ohne daß weiter auf die Wünsche der Zuhörer abgestellt wird.

Ob das Kopernikanische System an der Universität Salamanca als feststehendes Ergebnis der Wissenschaft oder als eine mehr oder weniger sichere Hypothese vorgetragen wurde, wissen wir allerdings nicht; bemerkenswert ist es aber doch, daß diese Lehre an einem Mittelpunkte der katholischen Wissenschaft eine Stätte gefunden hatte und daß weder die Inquisition noch Theologen von der Bedeutung eines Bañez darin eine Gefahr für den Glauben erblickten.[2]

Die erwähnten Statuten lauten in dem von P. Getino mitgeteilten Originaltexte wie folgt:

1. Statuten von 1561.

„En la muy noble ciudad de Salamanca, domingo, veintiséis días del mes de octubre de mil quinientos sesenta y un años. En las escuelas mayores del estudio de dicha ciudad, en el claustro de arriba, donde se hacen y suelen hacer los claustros de dicho estudio y Universidad: estando junto claustro pleno por elamaniento del ilustre Sr. D. Juan de Bracamonte, rector del dicho estudio y Universidad, segun que por la cédula del dicho Sr. Rector, firmado de su nombre pareció, que ante todas las cosas fué leida por mi,

[1] Vergara Tip. de „el Santisimo Rosario“ 1904. Cartas dirigidas al P. Blanco y dedicadas al Sr. Canalejas. S. 120 ff. Es sind offene Briefe, welche durch eine Polemik mit dem Augustinerpater Blanco veranlaßt wurden; sie werden eingeleitet durch ein offenes Schreiben an den antiklerikalen Abgeordneten, jetzigen Ministerpräsidenten Canalejas, in welchem sein unparteiisches Urteil über die wissenschaftlichen Leistungen des Konvents San Esteban angerufen wird. –

[2] Zu vergleichen S. Th. I q. 32 a. 1° ad 2m wo der hl. Thomas dem ptolemäischen System nur einen hypothetischen Wert beimißt. –

Andrés de Guadalajara y secretario del dicho claustro . . . se presentó en el dicho claustro el volumen de los dichos statutos firmados por su Majestad y sellados con su real sello, su tenor de los cuales statutos por su orden y rúbricas, con la provisión real de su Majestad en que los manda guardar, es este que sigue . . .

Titulo XVIII De la cathedra de Astrologia.

En el segundo año, seis libros de Euclides[1] y Arithmetica,[2] hasta las raíces cuadradas y cúbicas, y el almagesto de Ptolomeo[3] ó su epitome de Monteregio,[4] ó Geber,[5] ó Corpénico, al voto de los oyentes, en la sustitución de la Esphera."[6]

2. Statuten von 1594.

Titulo XVIII.

„En el segundo cuadrienio léase á Nicolao Copernico y las tablas Plutérnicas en la forma dada."[7]

---

[1] d. h. den ersten Teil der Elemente Euclids, welche im ganzen 13 Bücher umfassen; vgl. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik (1894) I, 248.

[2] Offenbar die Arithmetica des Jordanus Nemorarius, welche Jacques Lefèvre zu Unterrichtszwecken hatte drucken lassen (1496 u. 1514); vgl. Cantor a. a. O. II, 335. Über Jordanus Nemorarius, welchen Cantor wohl ohne genügenden Nachweis mit dem Dominikanergeneral Jordanus a Saxonia identifiziert, siehe ebenda II, 49 ff.

[3] Almagest, das berühmte Werk des Ptolemäus: *μεγάλη σύνταξις*, so genannt durch Verbindung des arabischen Artikels al mit dem Superlativ *μεγίστη*; siehe Cantor a. a. O. I, 387.

[4] Monteregio: Johannes Müller von Königsberg genannt Regiomontanus († 1476). Der Titel des Werkes lautet: Epitome Iohannis de Monte regio in Almagestum Ptolemaei; siehe Allg. deutsche Biographie 22, 569.

[5] Dschabir ibn Aflah genannt Geber lebte im XI. Jahrhundert und schrieb eine Astronomie in 9 Büchern; eine im XII. Jahrhundert verfaßte lateinische Übersetzung wurde 1534 im Druck herausgegeben; siehe Cantor a. a. O. I, 748 ff.

[6] Gemeint ist das Werk des Johannes a Sacrobosco († 1256) de sphaera mundi, ein vorzugsweise zu Lehrzwecken benütztes Buch, welches der schon genannte Lefèvre im Jahre 1507 hatte drucken lassen; siehe Cantor II, 80 ff. und 335.

[7] Übersetzung des spanischen Textes: „In der hochedlen Stadt Salamanka; Sonntag den 26. Oktober 1561. In der Hochschule der genannten Stadt, im oberen Klaustrum, wo gewohnheitsgemäß die Sitzungen der genannten Hochschule und Universität abgehalten werden: bei einer Gesamtsitzung, die durch den illustren H. Don Juan de Bracamonte, Rektor der genannten Hochschule und Universität, einberufen war gemäß einer Verfügung des genannten Herrn Rektors, die mit seinem Namen unterzeichnet war und die zunächst von mir, Andreas von Guadalajara, Sekretär der genannten Sitzung, verlesen wurde . . . wurde in der genannten Sitzung das Exemplar der genannten Statuten überreicht, die von Sr. Majestät unterzeichnet und mit dem Königlichen Insiegel gesiegelt waren. Der Wortlaut dieser Statuten nach ihrer Reihenfolge und ihren Rubriken, mit der Königlichen Verfügung Sr. Majestät, worin er deren Nachachtung befiehlt, ist, wie folgt . . .

Titel 18. Vom Lehrstuhl der Astronomie. Im zweiten Jahre sechs Bücher Euklids und Arithmetik bis zu den Quadrat- und Kubikwurzeln, ferner der Almagest des Ptolemäus, oder der Auszug daraus von Monteregio, oder Geber, oder Kopernikus, je nach Wunsch der Hörer an Stelle der Sphaera.

Titel 18. Im zweiten Quadriennium wird gelesen Nicolaus Kopernikus, ferner die Pluternischen Tafeln in der gegebenen Form."

Besprechungen

Die Heilige Schrift des Alten Testaments in Verbindung mit Professor Budde in Marburg, Professor Guthe in Leipzig, Liz. Hölscher in Halle, Professor Holzinger in Stuttgart, † Professor Kamphausen in Bonn, Professor Kittel in Leipzig, Professor Löhr in Königsberg, Professor Marti in Bern, Professor Rothstein und Professor Steuernagel in Halle übersetzt und herausgegeben von Professor D. E. Kautzsch in Halle. Dritte, völlig neu gearbeitete, mit Einleitungen und Erklärungen zu den einzelnen Büchern versehene Auflage. Zwei Bände Lexikon-Oktav. Erster Band: 1. Mose bis Ezechiel. VIII u. 952 Seiten Lexikon-Oktav. Tübingen 1909, Mohr. ℳ 12,— Geb. ℳ 14,—. — Zweiter Band: Hosea bis Chronik. Beilagen: Maße und Gewichte, Geldwesen und Zeitrechnung im Alten Testament. — Übersicht über die Geschichte der Israeliten von Mose bis Ende des 2. Jahrh. v. Chr. VIII u. 629 Seiten Lexikon-Oktav. Tübingen 1910, Mohr. ℳ 8,—. Geb. ℳ 10,—.

Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Prof. Liz. Dr. Hugo Greßmann-Berlin, Prof. D. Hermann Gunkel-Gießen, Privatdozent Pfarrer Liz. M. Haller-Bern, Privatdozent Pastor Liz. Hans Schmidt-Breslau, Prof. D. W. Stärk-Jena u. Prof. Liz. P. Volz-Tübingen. — Zweite Abteilung, 1. Bd.: H. Greßmann, **Die älteste Geschichtsschreibung und Prophetie Israels.** XVIII u. 388 S. Lexikon-Oktav. Göttingen 1910, Vandenhoeck & Ruprecht. ℳ 4,—.

Die Popularisierung der Bibelwissenschaft hat auch in unserem Lager in der neuesten Zeit trotz anfänglichen Widerspruchs allzu ängstlicher Gemüter mehr als je eingesetzt. Es werden deshalb auch von diesem Gesichtspunkte aus diese zwei neuen protestantischen Bibelwerke auch in katholischen Kreisen großem Interesse begegnen. Ich spreche von zwei neuen Werken, weil auch das erstgenannte in der neuen Auflage zum guten Teil ein neues geworden ist. Dieses erstere Unternehmen ist bis auf das von H. Holzinger ausgearbeitete und einzeln käufliche ausführliche Sachregister vollendet; vom zweiten liegt außer dem oben genannten fertiggestellten Bande II, 1 bis jetzt vor S. 1—160 von Bd. I, 1 (H. Gunkel, Die Urgeschichte und die Patriarchen), S. 1—176 von Bd. III, 1 (W. Stärk, Lyrik [Psalmen und Verwandtes]).

Beide Bibelwerke bieten eine zuverlässige Übersetzung, bemühen sich aber auch, dem deutschen Sprachgenius gerecht zu werden. In beiden gehen die Bearbeiter den Problemen rückhaltlos zu Leibe. Dies verdient jedenfalls Anerkennung, mag der katholische Exeget auch nicht nur die Auffassung zahlreicher Einzelheiten, sondern auch die dem Standpunkte der „Abstreifung des Inspirationsdogmas" vertretende Gesamtrichtung noch so energisch ablehnen. Von beiden Werken kann man inhaltlich sagen, was Volz von dem erstgenannten Werke schrieb: Sie sind bezw. werden in einem gewissen Sinne „fast ein Kompendium des A. T." (Theol. Lit.-Ztg. 1910, 454). Denn sie enthalten, jedes in seiner Art, eine knappe Zusammenfassung dessen, was diese Führer der protestantischen Bibelwissenschaft in der Hauptsache als bleibende Resultate der von den protestantischen Gelehrten in den letzten vier Dezennien so überaus emsig

kultivierten kritischen Bibelforschung ansehen. Sie werden deshalb auch in katholischen Kreisen vor allem als bequeme Quelle zu rascher Informierung über die neuere protestantische Exegese viel gebraucht werden. Insbesondere wird die Kautzsche Übersetzung nach wie vor schon aus dem Grunde auch in die Hände vieler Katholiken kommen müssen, weil wir eine deutsche aus den Originaltexten geflossene Übersetzung des ganzen A. T. aus neuerer Zeit auf unserer Seite nicht besitzen. Aber auch für den Gelehrten bringen die zwei Werke trotz ihres mehr populären Charakters viele beachtenswerte neue Einzelheiten.

E. Kautzsch hat die Vollendung der 3. Aufl. seines Bibelwerkes nicht mehr erlebt. Von 1 Chron. c. 2 an ist J. W. Rothstein als Herausgeber an seine Stelle getreten. Das fertige Werk ist in der neuen Auflage zu zwei starken Bänden geworden. Die Ursache ist hauptsächlich die Hinzufügung von textkritischen, literarkritischen und sachlichen Erläuterungen zu der Übersetzung auf dem Rande der einzelnen Seiten. Seit vielen Jahren wurde dem Herausgeber von Laien überaus häufig der Wunsch geäußert, „daß dem Verständnis durch kurze Fingerzeige und Erläuterungen nachgeholfen werden müsse". „In der Tat", sagt Kautzsch im Vorwort S. IV, „sind die Fälle zahllos, wo auch die beste Übersetzung entfernt nicht ausreicht, ein wirkliches Verständnis zu vermitteln." So ist der neue Kautzsch eine Apologie der Vorschrift unserer Kirche, daß der hl. Text in der Muttersprache nur in einer mit Anmerkungen versehenen Ausgabe gelesen werden soll. Literarkritisch ist die 3. Aufl. nicht mehr so summarisch wie die 1. und die 2. Aufl. Auch die feineren Unterscheidungen der Quellenkritik sind in beträchtlichem Umfange berücksichtigt. Die literarkritische Orientierung, die früher in die „Beilagen" verwiesen war, hat endlich ihren Platz am Kopfe der einzelnen Bücher gefunden, wo sie jeder Leser sucht. Die Textkritik ist gegen früher einschneidender gehandhabt, die Zurückhaltung in der metrischen Frage geringer geworden.

H. Greßmanns Unternehmen ist das „alttestamentliche Gegenstück" zu Joh. Weiß' „Schriften des N. T.". Es will zwar an erster Stelle den Laien dienen, insbesondere den Lehrern, wendet sich aber auch an die evangelischen Pfarrer, denen es „die Ergebnisse und Probleme moderner Forschung in bequemen Übersichten darstellt, wobei überall das religiös Wertvolle und gerade dem Pfarrer Notwendige hervorgehoben wird" (Geleitswort). Das A. T. wird demnach nicht ganz, sondern in Auswahl geboten; die einzelnen Partien eingeleitet und mit Erläuterungen versehen. Für die Reihenfolge der geschichtlichen Stücke sind maßgebend die literarischen Anschauungen der kritischen protestantischen Schule. Die fortgelassenen Teile der geschichtlichen Bücher sind durch Überleitungen ersetzt. Der fertige, von G. selbst verfaßte 1. Bd. der 2. Abt. enthält Stücke aus Ex., Num., Deut., Sam., Kön., Is., Os. und Am. Die ersten 10 Bogen des von H. Gunkel verfaßten 1. Bandes der 1. Abt., Die Urgeschichte und die Patriarchen, bieten Stücke aus der 1. Hälfte der Genesis, die vorliegenden 11 Bogen des 1. Teiles der 3. Abt. von W. Stärk, Die Lyrik des A. T., den größten Teil der Psalmen, Ex. 15, 1–17 und 1 Sam. 2, 1–10. Über die Auswahl im einzelnen werden natürlich andere anders urteilen; im allgemeinen wird sie aber als eine gute bezeichnet werden müssen. Bd. I, 2 wird bringen Anfänge Israels (Ex. bis Ri.) von H. Greßmann, Bd. II, 2 Die großen Propheten und ihre Zeit von H. Schmidt, Bd. II, 3 Das Judentum (von der Neugründung Jerusalems bis zur Gesetzgebung durch Esra) von M. Haller, Bd. III, 2 Weisheit von P. Volz. Dieser letzte Band soll auch Stücke aus Jesus Sirach bringen, also aus einem der von den Protestanten als „apokryphisch" betrachteten deuterokanonischen Bücher. Während bei Kautzsch die Text- und Literarkritik nach wie vor im Vordergrunde stehen geblieben

sind, treten beide in dem Greßmannschen Gegenstück zugunsten der geschichtlichen und religiös-geschichtlichen Fragen sowie der ästhetischen Würdigung des A. T. mehr zurück. Damit hängt zusammen die starke Betonung der literarischen Art der einzelnen Abschnitte. Gerade hier wird auch der Gelehrte, mag er im einzelnen auch noch so oft anderer Ansicht sein, viel lernen können.

Jeder, der die kurz besprochenen zwei Bibelwerke nur oberflächlich durchblättert, sieht handgreiflich, wie viel die katholische alttestamentliche Wissenschaft noch zu tun hat. Leider sind wir im letzten Lustrum viel zuwenig weiter gekommen, wenn auch immer noch mehr, als manche Pessimisten erwartet hatten.

N. Peters.

Joseph Biederlack S. I., **Theologische Fragen über die gewerkschaftliche Bewegung.** 112 S. München 1910. Verband der süddeutschen kath. Arbeitervereine.

Der durch seine moraltheologischen und sozialen Schriften längst bestens bekannte Verfasser behandelt hier die Gewerkschaftsfrage unter moraltheologischem Gesichtspunkte.[1] Grundlegend für die Beurteilung dieser Frage ist das Verhältnis der gewerkschaftlichen Bestrebungen zur kirchlichen Autorität. Dies wird im ersten Kapitel erörtert. Die gewerkschaftliche Bewegung untersteht, weil auf wirtschaftliche Zwecke gerichtet, nicht direkt der kirchlichen Autorität, sondern nur indirekt, insofern bei ihrer Betätigung das Sittengesetz in Betracht kommt, dessen Interpretierung und Ausführung von Gott der Kirche anvertraut ist. Eine direkte kirchliche Leitung kann daher für die Gewerkvereine nicht gefordert werden, aber auch nicht infolge der indirekten Abhängigkeit etwa mit dem Vetorecht ausgestattete geistliche Berater; die indirekte Abhängigkeit ist hinreichend gewahrt, wenn für die Einhaltung der sittlichen Forderungen anderweitig Gewähr geboten wird. Ja, Zweckmäßigkeitsgründe sprechen sehr oft direkt gegen geistliche Berater.

Der zweite Teil befaßt sich mit der Frage der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände, die von den Gewerkschaften stets als ein Mittel zur Erreichung ihrer Ziele angesehen wurden. Veranlaßt war diese schon früher in der „Zeitschrift für katholische Theologie" veröffentlichte Erörterung durch die Schrift von Jakob Treitz, „Der moderne Gewerkschaftsgedanke", in welcher der Nachweis versucht wird daß die Erlaubtheit des Streiks auf den Fall der Notwehr seitens der Arbeiter zu beschränken sei. Demgegenüber weist Biederlack nach, daß auch ein Streik, der lediglich Verbesserung der Arbeitsverhältnisse anstrebt, der sog. Meliorationsstreik, erlaubt ist, sofern er nicht ungerechte Mittel anwendet. Er beruft sich dabei auf die angesehensten Moraltheologen und zeigt, daß die gegenteilige Ansicht Rechtspflichten aufstellt, wo keine nachzuweisen sind, und daß sie zudem die Pflichten der christlichen Liebe über Gebühr ausdehnt.

Im dritten Kapitel wendet sich B. der Frage des Interkonfessionalismus zu. Der Interkonfessionalismus der Gewerkschaft besteht in der Tatsache, daß Katholiken und Protestanten in derselben Vereinigung sich zusammenfinden, und in der weiteren Tatsache, daß sie zur Erreichung ihrer Ziele einen gemeinsamen Boden haben, den durch das Naturgesetz und die christliche Offenbarung mitgeteilten Dekalog. Diese beiden Tatsachen fordern nun durchaus nicht, daß die gemeinsamen religiösen Lehren über Gebühr hervorgehoben werden, – jeder Kenner gewerkschaftlicher Tätigkeit wird das aus der Erfahrung vollauf bestätigen –, und daß demgemäß die Unterscheidungslehren zu sehr zurücktreten. Der tatsächliche Interkonfessionalismus der Gewerkschaft

[1] Vgl. auch diese Zeitschrift 1910, S. 691.

führt also nicht zum Interkonfessionalismus der Lehre. Ebensowenig führt der persönliche Verkehr von Katholiken und Protestanten notwendig zu einem Interkonfessionalismus der Lehre oder zu einer Schädigung der Glaubensreinheit beim einzelnen. Der auf Tatsachen beruhende Beweis für diese Befürchtung ist auch u. W. noch nicht versucht worden.

Die christlichen Gewerkschaften wurden und werden von wohlmeinenden Katholiken oft ungünstig beurteilt und zwar wegen der aus dem Interkonfessionalismus, dem Streik und dem losen Verhältnis zur Kirche entspringenden Bedenken und Gefahren. Biederlack wendet nun schlicht und vorurteilslos die einfachen Grundsätze des Naturrechts und der katholischen Sittenlehre auf diese drei Punkte an und kommt zu dem Resultate: Die theoretischen Bedenken sind (z. B. bezüglich des Streiks) moraltheologisch geradezu falsch und unhaltbar; die befürchteten Gefahren für die Praxis sind zum Teil übertrieben, auf jeden Fall *müssen* sie nicht in den Gewerkschaften vorhanden sein und es kann ihnen sehr wohl vorgebeugt werden. Die Darlegung ist ruhig, streng logisch und sachlich. Nur in den Auseinandersetzungen mit Treitz und Fleischer nimmt sie zuweilen einen etwas schärferen, polemischen Akzent an, ohne jedoch den Boden der Sachlichkeit zu verlassen. Der unbefangene Leser wird zu dem Urteile kommen, daß die christlichen Gewerkschaften und ihre Tätigkeit vor dem Forum der katholischen Moral sehr wohl bestehen können. Je mehr dieser von Biederlack gut bewiesene Satz angenommen wird, um so eher wird eine Verständigung und Einigung im katholischen Lager möglich sein. Heinrich Koch S. I.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Das Jahrg. 1910, S. 54 angezeigte Schriftchen von V. Zapletal, **Über einige Aufgaben der katholischen alttestamentlichen Exegese** mußte in 2. Aufl. erscheinen (Freiburg, Schw. 1911, Univers.-Buchh., O. Gschwend), sicher ein erfreuliches Symptom! Nicht unsere Alttestamentler von heute sind die Ursache, daß wir mit den am Schlusse skizzierten nächsten Aufgaben (wissensch. Kommentar, Übersetzung in die modernen Sprachen mit Fußnoten, kritische und metrische Ausgabe, gediegenes hebräisches Wörterbuch, den heutigen Anforderungen entsprechende große hebräische Grammatik, gründliche Einleitung ins A. T.) noch nicht weiter sind.

H. Gunkels-Gießen Broschüre **Die Religionsgeschichte und die alttestamentliche Wissenschaft** (Berlin-Schöneberg 1910, Protest. Schriftenvertrieb. ℳ 0,50) ist ein auf dem 5. Weltkongreß f. Freies Christentum und Rel.-Fortschritt zu Berlin i. J. 1910 gehaltener Vortrag. G. betont energisch die Notwendigkeit der Religionsvergleichung für die alttestamentliche Wissenschaft und schaut hoffnungsfroh in die aufgabenreiche Zukunft. Trotz aller Verbeugungen rückt er von Wellhausen deutlich ab, ohne das bleibende Gute der Arbeit seiner Schule zu verkennen. Aber die neue Richtung ist ihm doch selbst „eine rückläufige Bewegung, die wir als Fortschritt begrüßen und an der wir selber mitarbeiten" (S. 10). Literarkritisch legt er insbesondere, wie bei uns vor allen F. von Hummelauer, die Hand auf die Geschichte der literarischen Gattungen in Israel.

Die in Frankreich viel gebrauchte hebräische Grammatik von J. Touzard-Paris (**Grammaire Hébraique** abrégée 3. éd., Paris. Gabalda & Cie. XVII, 410, 40* p.) erschien eben in 3. Aufl. Das vorzügliche Buch, dem wir deutschen Katholiken ein gleichwertiges nicht an die Seite zu stellen haben, will den Anfängern dienen, aber nicht, wie das leider so gern geschieht, nur die Anfangselemente des Hebräischen vermitteln, vielmehr bis zum grammatischen Verständnis aller Texte führen, die keine ganz besonderen Schwierigkeiten bieten; außerdem will es in den Gebrauch der vergleichenden Grammatik sowie der modernen Methoden einführen. Das Ziel ist im ganzen wohl erreicht. Vor allem ist das Buch u. E. auch geeignet, dem Privatstudium gute Dienste zu leisten. Für diesen Zweck empfiehlt es insbesondere die vorausgeschickte abgekürzte Grammatik mit zahlreichen Übungen (p. 1–68) und die große Zahl ausführlicher Paradigmentafeln. Erwünscht wäre eine Erweiterung der allzuknapp (p. 359–85) geratenen Syntax und die Hinzufügung der wichtigsten Literatur als Wegweiser für weitere Studien.

H. Redisch, **Sumerisches in der Bibel** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judent. 1910, S. 689–696) erklärt 25 Wörter des A. T. als sumerische Fremdwörter, z. B.

אִכָּר (Ackersmann) = en-gar d. i. Herr des Feldes, עִיר (Stadt) = uru, קָנֶה (Rohr) = gin.

In einer lesenswerten Skizze hat G. Loeschke, **Jüdisches und Heidnisches im christlichen Kult** (Bonn 1910, Marcus und Weber. ℳ 0,80) die wichtigsten aus dem Judentum und Heidentum herübergenommenen christlichen Kultformen zusammengestellt. Aus der ersten Kategorie verweist er auf Kalender, Woche, Festtage, Sabbat, Gebetsstunden, Osterfest, Taufe, Messe und Privatkult für die These, daß „die Grundlagen der ganzen christlichen Kultordnung jüdischer Herkunft sind".

In seiner speziell für die Erklärung der Auferstehungsberichte wichtigen Schrift **Das Galiläa bei Jerusalem** (Leipzig 1910, Hinrichs. ℳ 1,30) erschließt A. Resch, eine These Hofmanns v. J. 1896 rektifizierend aufnehmend, ein Galiläa bei Jerusalem, d. i. die Gegend des Ölbergs mit seiner weiteren östlichen Umgebung, aus Jos. 18, 17; Ez. 47, 8; Matth. 26, 32; 28, 16; Mark. 14, 28 und den Acta Pauli bei Tertullian (Apol. c. 21).

Ein praktisches Hilfsmittel für die Einarbeitung in die griechische Paläographie haben P. Fr. de' Cavalieri-Rom und Joh. Lietzmann-Jena geliefert mit ihren **Specimina Codicum Graecorum Vaticanorum** (Bonnae 1910. Marcus et Weber. ℳ 6 [geb.]) Das hübsche Buch enthält 50 klar ausgefallene Reproduktionen je eines Blattes aus 50 Handschriften der Vaticana. Unter diesen sind 9 Blatt Biblica, das übrige gehört zum größten Teile der Patristik an. Das verhältnismäßig billige Buch wird vor allen den Theologen für bibliziistische und patristische Seminarübungen willkommen sein.

Als H. 58 der Lietzmannschen Kleinen Texte für theolog. und philol. Vorles. und Übungen gab W. Staerk-Jena **Altjüdische liturgische Gebete** (Bonn 1910. Marcus u. Weber. ℳ 1) heraus. Die sehr willkommene Sammlung enthält: Die Benediktionen zum Šema', das Šemone ʿesre, das Habhinenu, die Musaphgebete, die Habhdala, 5 alte Sabbatgebete, die Litanei Abhinu malkenu und das Qaddiš. Der Text ist nach dem Urteil eines Sachkenners wie W. Bacher „von rühmenswerter Korrektheit" (D. Lit.-Ztg. 1911, 525).

Aus der Feder desselben Gelehrten erschien in derselben Sammlung als H. 59 **Der Mišnatraktat Berakhoth in vokalisiertem Text** (Bonn 1910. Marcus u. Weber. ℳ 0,60). Da auch sprachliche und sachliche Bemerkungen angefügt sind, ist das Büchlein zur Einführung in die Mischna wohl geeignet.

M. J. Lagrange-Jerusalem, **The pretended monotheism of Amenophis IV** (Ecclesiactical Review [Philadelphia] p. 12—20, 147—57) zeigt, daß die „monotheistische" Reform des „Ketzerkönigs" Amenophis IV Echnaton (14. Jahrh. v. Chr.) fälschlich Monotheismus genannt wird und auf Israel keinen Einfluß gehabt hat. „All der blendende Glanz der strahlenden (Sonnen-)scheibe kann sich nicht vergleichen mit einem Lichtstrahl von oben" (S. 157).

E. Sellins-Rostock **Einleitung in das Alte Testament** (Leipzig 1910, Quelle u. Meyer. ℳ 3,20 geb.) bildet den 2. Bd. der von B. Beß herausgegebenen Evangelisch-Theologischen Bibliothek. Die Geschichte des Textes und des Kanon ist allzukurz ausgefallen, die Darstellung der Entstehungsverhältnisse und -zeiten eine bei aller Knappheit vorzügliche Leistung eines ruhig urteilenden, der konservativen Richtung — bei uns würde man sie freilich schon sehr fortschrittlich finden — der protestantischen Exegese angehörenden Forschers. Es ist die erste großzügige Gesamtdarstellung des Gegenstandes im Rahmen der altorientalischen Literatur gegenüber dem isolierenden Schema der Schule Wellhausens. Zur Charakterisierung mögen folgende Datierungen dienen: Gen. 14; 4, 23 f.; 9, 25—27 sind vormosaisch; Ex. 15, 21;

17, 16; 20, 1–7 (Dekalog vom Sinai); 20, 23–23, 19 (Bundesbuch aus den moabitischen Gefilden); Num. 6, 24–26; 10, 35 f.; 21, 14 f.; 21, 17 f. 27–29 gehören der mosaischen Ära an. Auch mancher katholischer Leser wird in Anbetracht der Einleitungsmisère auf unserer Seite sich aus dem Büchlein Orientierung holen. Es ist deshalb auch aus diesem Grunde zu bedauern, daß die Arbeit der katholischen Exegeten in den Literaturangaben nahezu vollständig ausgeschlossen erscheint.

M. Flunks-Innsbruck **Expositio in Genesim** (I. Prolegomena. Innsbruck 1910, F. Rauch. ℳ 1,05) ist eine für den Gebrauch der Hörer verfaßte altkonservative Einleitung in die Genesis. Moses hat die Genesis geschrieben, „nicht unwahrscheinlich" schon vor dem Auszuge aus Ägypten in der vierzigjährigen Mußezeit in Madian. Möge die eigentliche Erklärung der Genesis nicht allzulange auf sich warten lassen.

Die in der Hauptsache durch kurze Noten die lateinische Vulgata (Psalterium Gallicanum) erläuternde **Brevis explicatio Psalmorum** von J. Niglutsch-Trient konnte in 4. verb. Aufl. (Trient 1910, J. Seiser. 8°. VI u. 354 S.) erscheinen. Wo man sich mit dem Verständnis der Vulgatapsalmen bei bescheidenen Anforderungen begnügt, mag das Buch einige Dienste leisten können.

Für ähnliche Verhältnisse ist berechnet das von einem anonymen Herausgeber in 2. Aufl. in Druck gegebene Buch **Psalterium Davidis** cum brevi et succincta paraphrasi ex Bellarmini commentario deprompta (Turin 1910. P. Marietti. 12°. 734 S.).

A. Eberharter-Salzburg hat **Die „Ekklesiastikuszitate" bei Klemens von Alexandrien** (Theol. Quartalschr. 1911, S. 1–22) gesammelt und mit Gr. und Vulg. verglichen. Es ist falsch, daß Vulg. das Original reiner bewahrt habe (Cornely) als Gr.

E. Tisserant-Rome, **Le plus ancien manuscrit biblique daté** (Revue bibl. p. 85–95) behandelt ein aus dem Jahre 459/60 datiertes Palimpsest des Js. aus dem Brit. Museum (Add. 14. 512), Mitteilungen über zwei andere Manuskripte (Add. 14. 646, ff. 183—94 [Js.] und Add. 14. 628 [Ez.]) anfügend.

W. Schultz, **Das Hakenkreuz als Grundzeichen des westsemitischen Alphabetes** (Memon III, S. 175–99) berichtigt und erweiterten F. Hommels Hypothese, daß für Anordnung und Wortbedeutung der Alphabetzeichen astrologische Prinzipien maßgebend gewesen seien, und sucht insbesondere א und ה aus dem τετραακελής, dem vierschenkeligen Hakenkreuz, verständlich zu machen, einem symbolischen Diagramm, „welches den mythischen (androgynen) ‚Menschen' oder ‚Vogel' darstellt." ה der Quadratschrift habe anscheinend eine alte Überlieferung aufbewahrt.

A. Jirku erklärt das schwierige לחי ראי in Gen. 16, 14 als von dem hebräischen Erzähler schon nicht mehr verstandenen südarabischen Eigennamen von äth. laḥaja (= schön sein) aus als „Schön von Aussehen" (Or. Lit.-Zeit. 1910, Sp. 436).

N. Peters.

Neues Testament.

Die Briefe des heiligen Apostels Paulus. Erklärt von Dr. theol. et phil. F. S. Gutjahr, Prof. in Graz. II. Bd. H. 1–4. Der erste Brief an die Korinther. 492 S. Styria, Graz 1907 10. Der Kommentar zum I. Korintherbriefe reiht sich den übrigen Arbeiten Gutjahrs über die Briefe an die Thessalonicher und den Galaterbrief würdig an. Ohne sich in weitläufige gelehrte Untersuchungen einzulassen, die den Anfänger verwirren und abschrecken, bietet er in klarer, gründ-

licher und ansprechender Darstellung eine gute Einführung in den tiefen Inhalt und die Gedankenfolge des Briefes sowie eine Einsicht in den historischen Hintergrund und die Persönlichkeit Pauli. Der Kommentar ist seiner Anlage und Methode nach besonders den Studierenden der Theologie zu empfehlen, denen er eine gute Grundlage für weitere gelehrte Studien gibt. Die Arbeit berücksichtigt alle Resultate der neuesten Forschung bis ins einzelnste, sie gibt aber auch manche gute originelle Lösung. Da das Hauptbestreben dahin geht, die paulinischen Lehrbegriffe und den Zusammenhang klarzustellen, so werden grammatisch-philologische und textkritische Notizen in besondere Exkurse oder in Fußnoten verwiesen. Nach einer klaren Übersicht über Inhalt und Gedankengang der einzelnen Abschnitte folgt eine deutsche Übersetzung des griechischen Textes und hierauf eine zusammenhängende Analyse desselben, daran schließt sich eine kurze Erklärung besonderer Schwierigkeiten. Die Sprache ist kurz und bündig, aber ansprechend. Den Erklärungen Gs. kann man in allem Wesentlichen zustimmen.

Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer. **Novi Testamenti Lexicon Graecum** auctore F. Zorell S. I. Fasc. I. ab A usque ad *εἰς*. Paris. Lethielleux 1911. 160 S. Wir begrüßen freudig das Erscheinen dieses Lexikons zum griechischen N. T. Es soll im Gesamtumfange von 45 Bogen, in Lieferungen von je 10 Bogen, im Laufe eines Jahres erscheinen. Das Lexikon ist bezüglich des behandelten Materials den kritischen Textausgaben von Tischendorf, Westcott-Hort, Hetzenauer, Brandscheid sowie dem sog. Textus receptus angepaßt, kommt also allen berechtigen Wünschen entgegen. Das erste Heft behandelt auf 160 Seiten die Wörter von A bis *εἰς*. — Zur Feststellung der Bedeutung der Wörter im N. T. wird außer diesem, vergleichendes Material aus Profanschriftstellern, Septuaginta, Papyri in reichem Maße herangezogen und werden sowohl die bedeutendsten Werke, welche allgemeine griechische Grammatik als auch ganz spezielle Gebiete derselben (LXX, Papyri) behandeln, berücksichtigt, sowie die hervorragendsten Arbeiten über politische und Kulturgeschichte Palästinas usw. und die naturwissenschaftlichen Verhältnisse des Landes. Die Reichhaltigkeit der verschiedenen Artikel auf verhältnismäßig kleinem Raume wird erreicht durch große Prägnanz des Ausdrucks und Anwendung von abkürzenden kritischen Zeichen. Für weitere Belehrung wird, wo es angebracht erscheint, auf die Kommentare des Kursus u. a. verwiesen. Wenn ein Wort verschiedene Auffassungen zuläßt, wodurch dann die Deutung einer Bibelstelle zweifelhaft wird, so werden die möglichen Erklärungen kurz angegeben und ebenso die Literatur zu weiterer Belehrung (z. B. *ἁρπαγμός* Phil. 2, 6). Sind in Kommentaren Wörter tatsächlich in falscher Bedeutung gefaßt, so wird dies kurz und bündig nachgewiesen (s. *βιάζω*). Unter den vielen belehrenden und gründlichen Artikeln möchte ich besonders hervorheben die Erklärungen von: *ἅγιος, αἰών, ἀκούω, ἀλήθεια, ἀλλά, ἁμαρτία, ἄν, ἄνθρωπος, ἀπό, ἀφίημι, βάλλω, βασιλεία, γάρ, γίνομαι, γινώσκω, διά, δίκαιος* und Zusammenhängendes, *δόξα, εἰμί*.

The two-fold Gospel in the New Testament, a Lecture by Adolf Harnack. Berlin-Schöneberg 1911. Protestantischer Schriftenvertrieb. 11 S. ℳ 0,50. Es ist dieses Schriftchen ein Abdruck eines Vortrages, den H. 1910 auf dem 5. internationalen Kongreß für freies Christentum usw. in Berlin gehalten hat. Nach H. gibt es im N. T. ein „zweifaches" Evangelium. Das erste ist die Freudenbotschaft für die Armen, Sanftmütigen usw., daß das Himmelreich gekommen, das ihnen Trost, Gerechtigkeit usw. bringen wird. Das zweite ist die Lehre, daß der Sohn Gottes vom Himmel kam, Mensch wurde, für die Sünder starb und vom Tode auferstand. Während nun noch jüngst besonders Wrede behauptete, das zweite Evangelium stehe im unüberbrückbaren Gegensatze zum ersten, sei etwas Neues, spezifisch Paulinisches,

an dem Jesus wenig oder keinen Teil habe, stellt ihm gegenüber Harnack kurz fest, daß die Anschauung des zweiten Evangelium schon in der Urkirche und bei den Jüngern vorhanden war. Die Quellen dieses Evangeliums findet er 1. in der Predigt Christi selbst, 2. in damals, wenn auch nur vereinzelt vorhandenen jüdischen Anschauungen von einem leidenden und auferstehenden Messias, 3. ihre Entwicklung brachte die paulinische Satisfaktions- und Rechtsfertigungslehre, 4. wenn nicht gerade in asiatischen Mythen, so doch in den denselben zugrunde liegenden allgemein verbreiteten Ideen vom leidenden und sterbenden Gott. — H. bespricht dann die feindselige Stellung der modernen akatholischen Theologie zum „zweiten Evangelium". Er selbst verwirft dasselbe als historisch unmöglich, spricht ihm aber dennoch eine Existenzberechtigung nicht ab, insofern und weil seit 2000 Jahren der darin gelehrte Glaube an Jesus Christus als Gottessohn und Erlöser so viele Gotteskinder hervorgebracht, ihnen Trost und Beseligung verschafft und sie mit glühender Nächstenliebe erfüllt hat.

Où en est la question du recensement de Quirinius? von Lagrange in Revue biblique 1911, 60—85. Die Annahme einer allgemeinen gleichzeitigen Schatzung des ganzen Reiches seitens des Augustus lehnt L. ab. Die verschiedenen tatsächlich erfolgten Schatzungen in verschiedenen Teilen des Reiches haben Lukas darauf schließen lassen, daß Augustus die Absicht habe, das ganze Reich zu schatzen, daher spricht er von einem solchen Edikt. L. verteidigt dann die Möglichkeit einer politischen Schatzung im Lande des Herodes, eines rex socius, durch Augustus. Inbezug auf das Verhältnis der Schatzung zur Person des Quirinius entscheidet er unter scharfsinniger Begründung und Berücksichtigung der entgegenstehenden Schwierigkeiten für den Text (Luk. 2, 2): diese Schatzung fand statt, ehe Q. Statthalter von Syrien war.

Zur Geschichte des Textes der Akta von Belser in Theologische Quartalschrift 1911, 23—34. Belser bespricht die Frage: Woher stammen die bedeutsamen Additionen der sog. β-Rezension der Apg. (Cod. D und Gen.). B. hat schon früher die Einheitlichkeit der Quelle behauptet, die jetzt v. Soden nachgewiesen hat. v. S. führt diese Quelle auf Tatian zurück, während B. eine Reihe inhaltlich und formell guter Gründe anführt, die auf Lukas selbst schließen lassen.

Zur Eschatologie der Evangelien von E. v. Dobschütz in Theol. Studien und Kritiken 1911, 1—20. Das Nebeneinander von eschatologischen, „umgebogen eschatologischen" (mittlere Richtung) und zahlreichen, bloß rein sittlich orientierenden Ideen in den Aussprüchen Jesu bei Markus bringt v. D. hier zum Verständnis und die Aussprüche in richtiges Verhältnis zueinander, ohne in ihnen, wie das die Kritik heute vielfach behauptet, etwas Gegensätzliches zu finden. Dann charakterisiert er die Stellung des Luk., Mt. und Joh. zum Eschatologischen. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Bei dem fortbestehenden Mangel einer den Historiker voll befriedigenden Geschichte des mittelalterlichen Rom sind wir noch immer in erster Linie auf die umfangreiche, achtbändige **„Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter"** von Ferdinand Gregorovius angewiesen. Der erste Band ist vor kurzem in fünfter verbesserter Auflage in anastatischem Neudruck erschienen (Stuttgart, Cotta, ℳ 9,—). Bei dem bekannten, in vielen Punkten von den katholischen Anschauungen abweichenden Standpunkte des Verfassers ist bei der Lektüre Vorsicht geboten. Neben einer Fülle von Einzelheiten bietet der erste Band interessante Überblicke und Ausblicke und an den verschiedensten Stellen eingestreute Exkurse über die Topographie, die Kunstdenkmäler und die Kulturgeschichte Roms in der Übergangszeit vom Altertum zum Mittelalter. Das Ganze ist in einer fesselnden, glänzenden Sprache geschrieben.

Zum und im Jubiläumsjahre Calvins ist viel über ihn und sein Werk geschrieben worden. E. Knodt faßt nun die Ergebnisse der neueren Studien zusammen in der Schrift **Die Bedeutung Calvins und des Calvinismus für die protestantische Welt** im Lichte der neueren und neuesten Forschung (Vorträge der theologischen Konferenz zu Gießen, 70. Folge. Gießen, Töpelmann, ℳ 1,80). Der Verfasser, in dem reformierten Dilltale tätig, scheint selbst dem reformierten Bekenntnisse anzugehören. Er läßt die umfangreiche Literatur Revue passieren. Breiter Raum ist den Ausführungen von M. Weber und E. Tröltsch, namentlich aber denen von A. Kuyper und F. Rachfahl gewidmet. In seiner Gesamtheit stellt sich das Buch als ein hoher Lobgesang auf Calvin und den Calvinismus dar, und es ist von Einseitigkeiten nicht frei. Sehr stark betont wird die machtvolle politische und merkantile Entwicklung der calvinischen oder angeblich calvinischen Nationen. Und doch ist die politische und wirtschaftliche Blüte eines Volkes nur ein mit größter Vorsicht und allseitiger Umsicht zu verwendender Maßstab für die Wahrheit und Güte seiner Religion. Es ist ein kompliziertes Zusammentreffen der verschiedensten Faktoren, welches die zeitweilige Blüte oder den zeitweiligen Niedergang einer Nation bewirkt. Übrigens erscheint es doch weitgehend, die englische Staatskirche und die verschiedenen Denominationen des nordamerikanischen Protestantismus einfach als calvinistisch zu reklamieren. Die Addierung der auf S. 7 gemachten Angaben über die Zahl der Calvinisten in den einzelnen Ländern ergibt nicht ca. 120, sondern ca. 130 Mill. Die Zahl 57 Mill. für Großbritannien ist aber ein Druckfehler, es sind dort höchstens 37 Mill. Protestanten. Auch in der Schweiz sind nicht 3, sondern nur 2 Mill. Protestanten. So reduziert sich die Gesamtzahl der „Calvinisten" nicht unerheblich, die Zahl der reinen Calvinisten, unter Ausschluß der Anhänger der englischen Staatskirche und der verschiedenen protestantischen Denominationen der Vereinigten Staaten Nordamerikas, ist aber jedenfalls nicht sehr groß. Übrigens bietet das Buch, namentlich in den sehr ausführlichen dem Texte angehängten Anmerkungen, eine treffliche Orientierung über den gegenwärtigen Stand der Forschung inbetreff Calvins und des Calvinismus.

J. B. Hafkemeyer S. I. hat die **„Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal"** von Christoph Gottlieb von Murr in neuer verbesserter Ausgabe erscheinen lassen (Herder, ℳ 4,—). Dieselbe ist von Murr, einem protestantischen Nürnberger Gelehrten, in den Jahren 1787 und 1788 aus Handschriften herausgegeben. Die neuesten Ereignisse in Portugal, welche auch die Jesuiten wieder stark in Mitleidenschaft zogen, haben die Erinnerung an jene Tragödie der portugiesischen Jesuiten des 18. Jahrh. lebendig gemacht. Wer sich eingehend über die damaligen Geschehnisse unterrichten will, greift mit Nutzen zu Murrs Geschichte.

In der Schrift **„Thomas Moore, der irische Freiheitssänger"** (Herder, ℳ 3,—) strebt A. Stockmann S. I. sowohl eine populäre als auch wissenschaftlich-kritische Darstellung an. Beides ist ihm wohl gelungen, indem sein Buch einerseits weiteren Kreisen eine angenehme und belehrende Lektüre bietet, anderseits die Forschung fördert. Thomas Moore (geb. 1779 als Sohn eines Krämers in Dublin, gest. 1852 in England) ist ein vorwiegend lyrisches Talent. Seine zahlreichen Werke, von denen die „Irischen Melodien" und „Lalla Rookh" die bedeutendsten sind, weisen ihm für alle Zeiten einen ehrenvollen Rang in der englischen Literatur an. Wenngleich er Byron und Scott nicht erreicht, so hat er doch mit diesen das Verdienst, der englischen Poesie „die echte Natürlichkeit und den gefälligen Ausdruck wiedergegeben" zu haben. Doch noch einen anderen sehr bedeutsamen Dienst hat er seiner Heimatinsel geleistet, indem er namentlich durch seine „Irischen Melodien", die eine glühende Liebe zu seinem

Lande atmen, die Vorurteile der englischen Leser – besonders war Moore in den Kreisen der hohen Aristokratie geschätzt – gegen das arme katholische Irland zerstreute oder doch milderte und so der Emanzipation der Katholiken aufs wirksamste vorarbeitete. Durch sein freimütiges Bekenntnis zur katholischen Religion, das er in seinen „Wanderungen" ablegte, stärkte er die Bekenntnisfreudigkeit und das Selbstvertrauen seiner gedrückten Landsleute. Wenn aber auch Moore zeitlebens sich als Katholik fühlte, so hat er doch praktisch seinen Glauben wenig betätigt; und seine Kinder ließ er protestantisch erziehen. In objektiver Weise schildert der Verf. die Licht- und Schattenseiten des Dichters; in wohlgelungener Übersetzung bietet er uns manche Probe von Moores Kunst.

Von dem Dreigestirn in der Geschichte des emanzipierten Katholizismus in England, Wiseman, Newman und Manning, hat letzterer die umfassendste praktisch-kirchliche Tätigkeit entfaltet. Es ist der Gegenstand einer Schrift von V. de Marolles **„Kardinal Manning"**, mit einer Vorrede von F. Brunetière, übersetzt von S. Zeißner (Mainz, Kirchheim u. Co., ℳ 1,80). Das Buch will nicht eine ausführliche Lebensbeschreibung Mannings bieten, sondern nur seinen Einfluß auf seine Zeit darlegen. Dementsprechend behandelt der Verf. in drei Kapiteln sein Verhältnis zum Protestantismus, zum Liberalismus und Sozialismus. Das dritte Kapitel umfaßt die Hälfte der Schrift und dürfte dieselbe namentlich für solche, die sozial-politisch interessiert sind, wertvoll machen.

Ein sehr lehrreiches und interessantes Buch ist: **Die christliche Legende des Abendlandes** von H. Günter (Religionswissenschaftliche Bibliothek, hrsg. v. W. Streitberg u. R. Wünsch, Bd. 2. Heidelberg, Winter, ℳ 6,40). Während Günter in seinen Legenden-Studien die Identität der Legendenmotive innerhalb des christlichen Mittelalters nachwies, legt er hier den Nachdruck auf die Legendenquellen. Unter Legende versteht er in der vorliegenden Untersuchung unwahre Geschichtserzählung, aber unter Beschränkung auf die christliche Vorstellungswelt. Sie ist also wohl von der Heiligengeschichte, welche auch als Legende bezeichnet wird, zu unterscheiden. Die Legende hat Bedeutung über die Konfessionen hinaus als Zeugin der Gleichartigkeit aller religiösen Volksspekulation und als Verknüpferin der religiösen Vorstellungen von Jahrtausenden. Mit dem 6. Jahrhundert finden wir das ganze antike Legendensystem verchristlicht und mit realen Verhältnissen, historischen Persönlichkeiten verknüpft, deren geschichtliches Bild sie überwuchert (also keine „pure Erfindung"!); es entsteht der Heiligentyp. Die Göttersage war Volkstheologie, aber auch im offiziellen Christentum hat man Wissenschaft und Populärvorstellung sich durchsetzen lassen. Die Tatsache der Wanderung der Legendenmotive setzt eine innere, den Gedanken selbst immanente Triebkraft voraus. Namentlich an der Legende des Nikolaus Peregrinus (12. Jahrh.), der des Keivinus (ebenfalls 12. Jahrh.) und der Marienlegende weist Günter die gemeinsamen Züge der heidnischen und christlichen Legende nach. Mit der Nikolaus- und Keivinslegende hat die Legende ihren Höhepunkt erreicht, auf dem sie sich nun aber für den Schluß des Mittelalters hält. Der Index miraculorum b. v. Mariae, quae saec. VI—XV latine conscripta sunt, den A. Poncelet in den Analecta Bollandiana 21 (1902) bietet, verzeichnet 1783 Versionen, die etwa 105 Motive variieren. Die Generationen unmittelbar nach Gregor v. Tours († 594) haben den orientalischen christlichen Legendenstoff übernommen und ihn unbedenklich und mit vollen Händen geschöpft. Neue Motive bot die Berührung mit dem Orient im Gefolge der Kreuzzüge. Eine immer größere Bedeutung in der Legende gewinnt das Hostienwunder. Besonders charakteristisch ist die Legende der Christina Mirabilis aus dem 13. Jahrhundert. Der spezifische Legendenglaube hat mit dem zunehmenden Mittelalter sich gesteigert und

ist „von der kirchlichen Praxis, den Offizien, der Predigt, dem Kult aufgenommen und gepflegt" worden. Übrigens glaubten die mittelalterlichen Hagiographen, was sie erzählen, wenn auch in der Form der Erzählung notorische Fiktionen oder Fälschungen vorkommen. Die Annahme bloßer Stilübungen ist auszuschließen. Das Register dient vor allem der Motivvergleichung. Das Studium des inhaltsreichen, mit eindringender Sachkenntnis geschriebenen Buches von H. Günter, welcher die für die katholischen Theologen des Tübinger Wilhelmsstiftes begründete außerordentliche Geschichtsprofessur innehat, sei namentlich den Herren Geistlichen angelegentlich empfohlen.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Ivar A. Heikel, **Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius.** Leipz., Hinrichs, ℳ 3,50 (Texte und Untersuchungen Bd. 36, 4). Vorliegende Arbeit ist veranlaßt durch die über den I. Bd. der Schriften des Eusebius, den der Verfasser in der Sammlung der griechischen Kirchenväter-Ausgaben der Berliner Akademie 1902 herausgegeben hat, seitdem erschienenen Rezensionen bezw. Arbeiten oder Artikel, welche Beiträge zu Textesverbesserungen oder sonstige Bemerkungen über die handschriftliche Überlieferung oder auch über den Inhalt der im ersten Bande enthaltenen Schriften bringen. Indem der Verfasser die verschiedenen Ansichten einer gründlichen Nachprüfung unterzieht, beabsichtigt er weniger eine direkte Polemik zu führen, als vielmehr etwas Neues und Positives vorzubringen. In textkritischer Hinsicht bietet die Arbeit eine lange Reihe (S. 66–81 u. 90–97) von Verbesserungen und damit eine wertvolle, nicht zu ignorierende Ergänzung zum I. Band der Eusebius-Schriften. Bezüglich der Interpretation und Echtheitsfrage der Konstantinschen „Rede an die heilige Versammlung" dürfte Heikel in c. I den Beweis für die Unechtheit erbracht haben. Gegenüber Pfättisch u. a., die diese Rede für eine freie Überarbeitung einer ursprünglich lateinisch konzipierten kaiserlichen Rede halten (vgl. diese Zeitschrift 1910, 775 bezw. 1909, 495), erklärt H.: „Die Rede ist griechisches Original. Sie rührt weder direkt noch indirekt von Konstantin her. . . . Sie ist eine schlechte Schularbeit." Sehr beachtenswert ist auch die Darlegung in c. IV über die Komposition der Laudes Constantini sowie der Beweis für die textkritisch wichtige Tatsache, daß Fehler aus den älteren Schriften des Eusebius in die jüngeren übergegangen sind, daß also die Texte schon bei seinen Lebzeiten Fehler enthielten.

Unter dem Titel **„Zur Bardesanischen Gnosis"** bringt Felix Haase literarkritische und dogmengeschichtliche Untersuchungen (Texte u. Untersuchungen, Bd. 34, 4. Leipzig, Hinrichs, ℳ 3,–), die vielfach zu neuen Resultaten gelangen. Nach einer über den Stand der literarischen und dogmengeschichtlichen Forschung, über Quellen und Literatur gut orientierenden Einleitung behandelt H. zuerst die Schriften des Bardesanes und deren Verhältnis zu verwandten Schriften (Thomas-Akten, pseudomelitonische Apologie) und stellt dann eine Untersuchung über die bardesanische Theologie (Lehre von Gott, Weltschöpfung, Emanationslehre, Christologie und Soteriologie) sowie über die Quellen und Grundlagen der bardesanischen Gnosis an. Ergebnisse: Bardesanes ist eine nicht zu unterschätzende, durch Geist und Wissen bedeutende Persönlichkeit. Doch ist er nicht im eigentlichen Sinne Gnostiker, aber sicher Häretiker. Sein System ruht auf vorwiegend astronomisch-astrologischen Grundlagen und ist stark von der griechischen Philosophie beeinflußt. Gering ist die dogmen- und religionsgeschichtliche Bedeutung des Mannes, wertvoll dagegen seine kulturgeschichtliche, insofern, als er der erste christliche Kulturhistoriker gewesen ist, der die gesamte Kulturgeschichte, besonders die Sitten der Völker, vom christlichen Standpunkt aus auffaßt und beurteilt. Diese Aufstellungen Haases dürften wohl

nicht ohne Widerspruch bleiben, jedenfalls stehen sie in vielen Punkten mit den bisherigen Anschauungen wenig in Einklang.

Die Kommodian-Kontroverse noch ungelöst. Bekanntlich hatte der gelehrte Jesuit Brewer gegenüber der fast herrschenden Meinung, daß Kommodian von Gaza der älteste christlich-lateinische Dichter sei und dem dritten Jahrhundert, spätestens dem Anfang des vierten angehöre, zuerst in der Zeitschrift für Theologie (1899, 759) und dann in einer längeren Monographie (Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte, 6. Bd., 1. u. 2. Heft, Paderborn 1906) die These aufgestellt und verteidigt: Kommodian von Gaza sei ein Arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des fünften Jahrhunderts. (Vgl. diese Zeitschrift 1906, 226.) Indes hatte er außer anderen an dem Tübinger Repetenten Fr. H. Zeller einen scharfen und gelehrten Gegner gefunden, der in einer längeren Untersuchung **über die Zeit Kommodians** (Theol. Quartalschr. 1909, 161–211 und 352–406 vgl. 1910, 170–84) sämtliche Beweismomente Brewers einer eingehenden Prüfung unterzog, die zum Resultat hatte, daß die bisherige Meinung, anstatt durch Brewer erschüttert zu sein, vielmehr vollauf zu Recht bestehe, daß also Kommodian ein Zeitgenosse und Landsmann Cyprians und die Abfassungszeit für seine Schriften näherhin zwischen 251–258 anzusetzen sei. Es hatte fast den Anschein, als ob Zellers Untersuchung den Anfang einer Lösung der Frage bedeute. (Vgl. diese Zeitschrift 1909, 755 und 1910, 505.) Nunmehr ist indes Brewer mit einer neuen Arbeit **„Die Frage um das Zeitalter Kommodians"** (Forschungen zur christl. Literatur u. Dogmengeschichte", 10. Bd., 5. Heft, Schöningh, .// 2,60) wider seine Gegner, namentlich Zeller, auf dem Plane erschienen, um Schritt für Schritt die gegnerischen Aufstellungen anzugreifen und abzuweisen. In geschickter und ruhiger Darlegung sucht er den Beweis für seine unverändert aufrecht erhaltene These zu erbringen, daß Kommodian weder der Mitte des dritten, noch dem Anfang des vierten Jahrhunderts angehören könne, vielmehr der Mitte des fünften zuzuweisen und daß für die Abfassung seiner Schriften näherhin die Zeit zwischen 458–466 anzusetzen sei. Man folgt den Darlegungen der gelehrten Abhandlung mit lebhaftem Interesse. Br. hat das Verdienst, die Frage in den Vordergrund gerückt und über viele Punkte eine dankenswerte Aufklärung verbreitet zu haben. Indes von einer definitiven Lösung dürfte die Frage noch weit entfernt sein.

S. Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina, eine Inauguraldissertation bei der philos. Fakultät zu Münster i. W. von Dr. Aug. Dirking (Münster, Aschendorff). Die Studie beschränkt sich auf die Homilien XXI, VII u. VI sowie hom II in ps. XIV, hat aber nicht zum Zweck, den Inhalt derselben darzulegen und zu interpretieren, sondern will nur untersuchen, welchen (heidnischen und christlichen) Autoren Basilius in diesen Reden gefolgt ist und in welcher Weise er diese disponiert hat. Die gelehrte Arbeit dürfte für die in Vorbereitung befindliche Herausgabe der Schriften des Basilius manchen wertvollen Fingerzeig enthalten.

Über den Verfasser der Schrift De mortibus persecutorum stellt der Oberlehrer Karl Jagelitz in der wissenschaftlichen Beilage zum Osterprogramm der vierten Städtischen Realschule zu Berlin 1910 aufs neue eine Untersuchung an, worin er gegenüber der einst (1893) von Brandt vertretenen, von diesem jedoch längst (1903) fallengelassenen Hypothese aufs neue für die Autorschaft des Lactanz eintritt, indem er die von jenem einst erhobenen Beweismomente eingehend prüft und widerlegt. Die Arbeit ist wohl geeignet, über den Stand der Frage leicht und allseitig zu orientieren.

A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Wunderglaube im Christentum von Dr. Joh. Wendland, Professor der Theol. in Basel (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1910, ℳ 3,—). Verf. bietet eine Verteidigung des Wunders vom protestantischen Standpunkt. Wunder sind ihm religiös bedeutsame Ereignisse, die nicht objektiv erweisbar sind, vielmehr nur vom gläubigen Subjekt erlebt werden. Gegenüber der auf protestantischer Seite beliebten Beschränkung des Wunders auf geistige Vorgänge (Bekehrung, Rechtfertigung) betont Verf. zwar, es sei widersinnig, daß Gott nur in das geistige Leben des Menschen und nicht in das empirische Leben, die Natur, eingreifen könne, gleichwohl aber läßt er alle jene biblischen Wunder fallen, welche, wenn sie sich ereignet hätten, eine Aufhebung der Naturgesetze einschlössen. Hierhin zählt er auch die leibliche Auferstehung Christi. Den nach seiner Ansicht nicht zu verkennenden Konflikt, der zwischen Glaube und Wissen hinsichtlich des Wunders obwaltet, glaubt Verf. durch den Hinweis darauf beseitigen zu können, daß die Wirklichkeit Seiten enthalte, welche der Erfassung durch die Natur- und Geschichtswissenschaft überhaupt nicht zugänglich seien, vielmehr nur von der religiösen Weltdeutung erfaßt werden könnten.

La Résurrection de Jésus-Christ. Les Miracles évangéliques. Par MM. Jacquier et Bourchany (Paris, J. Gabalda u. Cie, Fr. 3,50). Die beiden Herausgeber, Professoren der Theologie in Lyon, veröffentlichen im vorliegenden Bande gemeinsam acht apologetische Konferenzen. In den vier ersten behandelt E. Jacquier das Wunder der Auferstehung. Nach Darlegung des Standes der Frage begründet J. zunächst den historischen Wert der in Betracht kommenden Berichte der Evangelien, der Apostelgeschichte und des 1. Korintherbriefes, welche zur Erleichterung der Kontrolle in wörtlicher Übersetzung dem Ganzen vorgedruckt sind. Hierauf behandelt er die Berichte über den Tod, das Begräbnis und die Auferstehung Jesu im einzelnen und stellt daraus die Tatsächlichkeit der Auferstehung positiv fest. Daran schließt sich die Zurückweisung der rationalistischen Deutung der Berichte. Verf. wendet sich dabei, indem er auf die Widerlegung heute nicht mehr aktueller Hypothesen verzichtet, hauptsächlich gegen die subjektive Visionshypothese. In den vier folgenden Konferenzen behandelt J. Bourchany die Wunder der Evangelien, indem er zunächst deren historische Tatsächlichkeit und dann deren übernatürlichen Charakter feststellt. Im Anschluß daran legt er die Beweiskraft der Wunder zugunsten des Selbstzeugnisses Jesu für seine Messiaswürde und Gottessohnschaft dar. Den Schluß bildet ein besonderer Beweis für die Gottheit Christi, der sich auf seine unvergleichliche Heiligkeit, das größte Wunder der moralischen Ordnung, stützt. Die leicht lesbaren Konferenzen seien bestens empfohlen.

Lao-tszes Buch vom höchsten Wesen und vom höchsten Gut (Tao-te-king). Von Julius Grill, Prof. der Theol. in Tübingen (J. C. B. Mohr, ℳ 4,50). Verf. will eine Ehrenschuld der modernen Wissenschaft einlösen, indem er es unternimmt, durch Publikation und Erklärung des „Buches von Tao und Tugend" des Lao-tsze eine verkannte Größe der Menschheitsgeschichte dem Verständnis unserer Zeit näher zu bringen. Einleitend berichtet er zunächst über das wenige, was über das Leben Lao-tszes auf uns gekommen ist, um sich dann über den Namen des Buches zu verbreiten und seine freiere Übersetzung des Titels (s. o.) zu begründen. Es folgt die Darlegung des Hauptinhaltes des Buches bezw. der Grundzüge der Weltanschauung Lao-tszes, ein Exkurs über die Entstehung des Buches, die sich Verf. nach Art der Entstehung der „Pensées" Pascals denkt, und eine kritische Übersicht über die vorhandenen Ausgaben, Kommentare und Übersetzungen. In der dann folgenden deutschen

Wiedergabe des Textes des Tao-te-king erstrebt G. unter Verzicht auf eine pedantische Anpassung ans Original eine möglichst treue Wiedergabe des Gedankens, wobei er wenig Gewicht auf die chinesischen Kommentatoren legt, vielmehr den ursprünglichen Sinn der einzelnen Stellen aus dem jedesmaligen Zusammenhang und aus der Anschauungsweise der Parallelstellen des Buches zu eruieren sucht. In den dem Text folgenden Erläuterungen beantwortet er die zahlreichen Fragen, die sich in sachlicher Hinsicht dem Leser des Buches aufdrängen müssen. Hin und wieder findet sich hier auch ein Hinweis auf gedankenverwandte Stellen des A. T. Mehr Gewicht legt Verf. auf die neutestamentlichen Parallelen. Anhangsweise bietet er deshalb eine Zusammenstellung, welche zu 34 von den 81 Kapiteln des Tao-te-king neutestamentliches Vergleichsmaterial anführt.

Pascal, Sa Vie religieuse et Son Apologie du Christianisme. Par H. Petitot, Professeur de théol. à l'École biblique de Jérusalem (Etudes de Théologie historique Bd. 2, Paris, G. Beauchesne et Cie, Fr. 6,—). Verf. bietet in einem stattlichen Bande eine neue und sehr wertvolle Studie über Pascal, welche im Hinblick auf die im katholischen Lager auch nach Verurteilung der absoluten Immanenz-Apologetik immerhin noch vorhandene Meinungsverschiedenheit hinsichtlich der Bewertung der inneren und äußeren Offenbarungskriterien besonderer Beachtung gewiß sein kann. Von den Vertretern der hier sich gegenüberstehenden Meinungen wird nämlich Pascal in gleicher Weise in Anspruch genommen. Verf. sucht nun durch seine eindringenden und sorgfältigen Untersuchungen die wahre Meinung Pascals in diesem Punkte festzustellen. Der Umstand, daß Pascal zur Wahl seiner Argumente und zur Methode seiner Apologetik größtenteils durch seine eigene Erfahrung bestimmt wurde, ließ es notwendig erscheinen, auch sein eigenes inneres, religiöses Leben in die Untersuchung einzubeziehen. Der erste, kürzere Teil des vorliegenden Buches führt diese Aufgabe durch. Was den Jansenismus Pascals betrifft, so wird er als ein vorwiegend theoretischer dargetan, der sein religiöses Innenleben und seine Apologetik kaum berührt habe. Der zweite umfangreichere Teil des Buches ist der Apologie des Christentums Pascals gewidmet. Hier werden nacheinander die Fragen nach dem Geiste, der Absicht, der Methode und dem Plan der Apologie Pascals beantwortet. Hierauf wird der den apologetischen Beweisen von Pascal zugebilligte Grad der Gewißheit und im Zusammenhang damit das „Argument der Wette" besprochen. Es folgt eine besondere Untersuchung über Pascals Methode, welche ergibt, daß er nicht die absolute und exklusive, wohl aber die gemäßigte Immanenzmethode befolgt. Endlich tritt Verf. noch in eine eingehende Kritik der subjektiven und äußeren Beweise Pascals für die Göttlichkeit des Christentums ein. Er schließt seine Ausführungen mit der Feststellung, daß Pascals Apologetik drei wesentliche Züge aufweist. Sie ist zunächst immanent und subjektiv, sie ist aber auch historisch und objektiv und sie ist endlich insofern pragmatisch, als sie großes Gewicht auf die Aktion, die Betätigung religiöser Akte, legt. Die immanente Beglaubigung ist mit Rücksicht auf die Bekehrung eines Ungläubigen vorbereitend, die historische und objektive bewirkend, die pragmatische vollendend. In einem umfangreichen Anhang wird die von M. Jovy entschieden bejahte Frage eines Widerrufs der jansenistischen Irrtümer durch Pascal nach eingehender Prüfung der Gründe Jovys verneinend beantwortet.

Im Heliand (II, S. 11, 40 und 76) orientiert Universitätsprofessor Dr. J. Nickel über **Die neueste Bestreitung der Geschichtlichkeit Jesu und ihre babylonischen Grundlagen**, indem er das babylonische Material ziemlich ausführlich vorlegt und die richtigen Gesichtspunkte zu einer objektiven Beurteilung desselben bietet.

Ebenda (S. 17) behandelt Religions- und Oberlehrer Hermann Hoffmann die bedeutendste staatsfreie Kirchen- und Sektenbildung innerhalb des Protestantismus, den **Methodismus.**

Ebenda (S. 103) setzt Dr. Max Kilpper seine im vorigen Jahrgang (264, 361) begonnene Abhandlung über **Biblische und babylonische Urgeschichte** fort. Das spezielle Thema ist diesmal die Sintflut.

Im Katholik (1911, I, 57) macht Dr. E. Minjon auf **Populär-apologetische Bedenklichkeiten** aufmerksam. M. weist auf die Gefahr hin, die mit der Popularisierung theologischer Probleme gegeben ist, wenn dabei als Lehre der heutigen Theologie vorgelegt wird, was nur Theorie einzelner ist. Er fordert, daß Hypothesen gewissenhaft als das bezeichnet werden, was sie sind. Dieser Forderung muß man gewiß zustimmen und es ist auch zuzugeben, daß gegen diese Forderung schon gefehlt worden ist. M. wendet sich dann im einzelnen gegen verschiedene populär-apologetische Schriften der letzten Jahre. Dabei gestalten sich seine Ausführungen zu einer Polemik gegen die darin vorgetragenen theologischen Ansichten. Es handelt sich in den kritisierten Schriften vorwiegend um die neuere Beurteilung des Verhältnisses zwischen Bibel und Naturwissenschaft. M. vertritt hier ganz und gar den konservativen Standpunkt. Das ist gewiß sein gutes Recht. Aber selbst auf konservativer Seite wird man ihm nicht recht geben, wenn er S. 63 bemerkt, falls die beiden ersten Kapitel der Genesis nur die Offenbarung vom Dasein und der Schöpfungstat Gottes zum Zweck und Inhalt hätten „also zwei Binsenwahrheiten, die jeder mit der Vernunft erkennen kann und muß", so wären diese Kapitel „recht überflüssig". Verf. scheint die Lehre der Kirche von der moralischen Notwendigkeit der Offenbarung dieser „Binsenwahrheiten" nicht zu kennen; er scheint nicht zu wissen, wie weit die Menschheit außer Israel von diesen „Binsenwahrheiten" abgeirrt ist. Nach seiner Ansicht muß man also den Hauptzweck der ersten Kapitel der Genesis in der Offenbarung naturwissenschaftlicher Kenntnisse erblicken! Wir halten naturwissenschaftliche Erkenntnisse, so sehr wir sie schätzen, immerhin für viel überflüssiger als jene „Binsenwahrheiten". A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Kirche und Katholizismus von P. Batiffol, übersetzt und eingeleitet von Dr. F. X. Seppelt, Privatdozent in Breslau (Kempten, Kösel, ℳ 4,50). Über die französische Ausgabe wurde von Prof. Seitz im Jahrgang 1909 S. 425 ff. eingehend referiert. Deshalb kann auf jene Anzeige verwiesen werden. Die vorliegende Übersetzung geschah nach der dritten Auflage. „Der Übersetzer hat hier und da die Literaturangaben ergänzt. So kommt der Überzeugung ein selbständiger Wert neben der französischen Ausgabe zu" (S. XI). Wir schließen uns dem Wunsche des Übersetzers an, daß das äußerst belehrende und preiswerte Buch, welches Batiffol Matri Ecclesiae gewidmet hat, die Anhänglichkeit an die Kirche innerhalb stärken und außerhalb das Heimweh nach ihr wecken möge.

Jesus Christus von Dr. H. Felder O. M. Cap. I. Bd.: Das Bewußtsein Jesu (Schöningh, ℳ 8,50). Der Verf. unternimmt es, sich über den wichtigen Gegenstand mit der gesamten „neuesten ungläubigen Jesus-Forschung" auseinanderzusetzen. In diesem ersten Bande handelt er nach einer Einleitung im ersten Abschnitt von den Quellen (Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien S. 19–143), im zweiten vom messianischen Bewußtsein Jesu (Tatsache, Inhalt und Ursprung des messianischen Bewußtseins) und im dritten von dem göttlichen Bewußtsein Jesu (Die

Gottheit Jesu in seinem Leben und nach seinem Tode). Der Verf. zeigt eine große Belesenheit, hat sich eingehend mit den Einsprüchen der Gegner beschäftigt und weiß ihnen in geschickter Weise Rede und Antwort zu stehen. Die Sprache ist lebhaft, rhetorisch und polemisch; doch objektiv. Natürlich wird eine Fülle von Problemen berührt und auch für alle nach einer Lösung ernstlich gerungen. Nur kann ihre Erörterung dann nicht zu weit ausgeführt werden; oft muß kurze Stellungnahme zur Sache genügen. Verf. bemerkt ausdrücklich, „daß wir weder ein Lehrbuch für Theologen noch ein eigentliches Volksbuch schreiben wollten. Wir wenden uns vielmehr an die gebildeten Kreise, Priester wie Laien, welche sich über die hier behandelten, für unseren Glauben wie für unser Wissen gleich zentralen und entscheidenden Fragen allseitig unterrichten wollen" (S. VII). Daher ist der „gesamte fachtheologische Apparat beiseite gesetzt" (S. VII). Die Methode ist die historische. „Rein geschichtliche Fragen, wie die Tatsache des Messias- und Gottessohnbewußtseins Jesu, sollten überhaupt nicht länger mehr thetisch und synthetisch dargestellt, sondern geschichtlich-analytisch untersucht werden" (S. VI). Wir können das Buch den Theologen und allen, die sich über den modernen Stand der Jesus-Forschung an der Hand eines bewährten Autors unterrichten wollen, warm empfehlen. Verf. urteilt, daß es für den gläubigen Forscher eine unerquickliche Sache ist, sich durch die liberale Bücherei durchzuarbeiten. „Und dennoch tut diese Auseinandersetzung überaus not" (Vorwort). Möchten alle Leser mit so ernstem Forschersinn und so glaubensfestem Gemüte an die Lektüre des Buches herantreten, wie der Verf. es abgefaßt hat; dann wird es reichlichen Segen stiften. Auch wir sind der Ansicht, daß man den Problemen heutzutage objektiv und ehrlich ins Angesicht sehen muß, wenn man der Theologie die Würde der Wissenschaftlichkeit erhalten will.

Pell, Prof. d. Dogmatik in Passau, legt einen neuen Lösungsversuch zur Meßopferfrage vor: **Jesu Opferhandlung in der Eucharistie**[2] (Passau, Kleiter, ℳ 1,20). Es wird ihm leicht, an den gangbaren Meß-Opfertheorien Kritik zu üben. Denn jede hatte ihre schwachen Punkte. Am wenigsten kann es gelingen, eine Destruktion der eucharistischen Opfergaben aufzuzeigen. Die Person Christi, der sakramentale Opferleib, der der Substanz nach (per modum substantiae, per modum spiritus) gegenwärtig ist, kann weder an sich leiden, noch überhaupt vom Priester zum Destruieren erreicht werden. Und wenn letzteres möglich wäre, welche ungeheuerliche unerträgliche Vorstellung würde das ergeben. Was aber an den Gestalten geschieht, kann nicht zum Opfer des N. Bundes gehören. „Das Wesen des Opfers ist", nach Pell, „ein in entsprechender sichtbarer Form zutage tretender Akt rückhaltloser Selbsthingabe an Gott in Gehorsam und Liebe", oder besser: „es ist totale Selbsthingabe an Gott in geistiger und zugleich leiblicher Betätigung rückhaltlosen Liebesgehorsams gegen ihn" (S. 17). Der Ton bleibt auf der geistigen Seite des Opferaktes ruhen, doch erklärt Verf. ausdrücklich, daß „die Selbsthingabe auch in wahrnehmbaren Formen verkörpert sein müsse". „Das fordere die Doppelnatur des Menschen;" man kann hinzufügen: und die Bestimmung des Opfers zum gemeinsamen Kultakte. Aber diese Opferformen brauchten nicht dem Ritualgesetze zu entsprechen, das sei auch beim Kreuzopfer, wovon er ausgeht, nicht der Fall. Maßgebend war dabei nur deren Geist. Beim Opfer am Kreuze darf nicht das Leiden als der Kern des Opfers gelten, sondern der tätige Gehorsam Christi. Das Leiden war die Materie des Opfers, der Liebesgehorsam die Form; erstere kann wechseln, letztere muß stets bleiben (S. 25). Christus begann sein Opfer schon beim Eintritt in die Welt, seine Opfertätigkeit dauerte sein ganzes Leben (Hebr. 10, 1–7). Das widerspreche nicht Hebr. 9, 28 (semel oblatus); denn das heiße nur „einmal blutig". Auch im

Himmel noch opfert Christus, das darf man nach Hebr. 8, 1 ff. nicht leugnen. Nun zum Meßopfer! Es wird definiert: „Die eucharistische Feier ist ein Opfer und zwar das ganz nämliche Opfer, welches einstens der Gottmensch Jesus Christus beim letzten Abendmahle und am Kreuze dargebracht hat, insofern derselbe hier gegenwärtig ist in den ganz gleichen Seelenakten gehorsamer und liebender Hingabe an Gott, welche einst das Leiden und Sterben auf Golgatha zu einem Opfer gemacht haben und welche auch seiner jetzigen messianischen Tätigkeit stetsfort ein und denselben Opfercharakter verleihen" (S. 32). Insofern die Konsekration Christum gegenwärtig setzt, ist sie der Hauptteil der Messe: sie ist aber nicht die Opferhandlung selbst (actio sacrificans). Die symbolische Darstellung des Todes in den getrennten Gestalten ist ebenfalls nicht zum Wesen des Opfers gehörig, Christus will seinen Leidenstod dem Vater nicht „vormimen", Gott braucht solcher Symbolik nicht; wohl zwar der Mensch. Nicht Blut und zerschlagene Leibesglieder sind die Opfergabe für Gott, sondern die dargebotene Gehorsamsliebe. „Das eucharistische Opfer ist so lange gegenwärtig, als die beiden Gestalten gegenwärtig sind, und überall dort, wo sie sind. „Der in der verklärten Seele Jesu fortdauernde und von seinem ganzen Wesen betätigte unendlich wertvolle Gottesdienst des rechten Gehorsams und der rechten Liebe ist das perennierende Opfer Christi im Himmel und also (!) auch in der Eucharistie" (S. 37). „Das subjektive Mitfeiern seitens des Priesters ist mit dem Opfer Christi selbst nicht zu verwechseln" (S. 36). Aber wo bleibt die äußere Opfergabe? „Ich antworte darauf: daß eine Selbsthingabe als Opfertätigkeit und Opferobjekt dem Opferbegriffe genüge, zeigt das Kreuzopfer, in welchem der Opfernde auch zugleich selbst das Opferobjekt ist, und daß diese Selbsthingabe nicht gerade die Form von blutigem Leiden und Sterben haben müsse, ist aus dem himmlischen und eucharistischen Opfer zur Genüge ersichtlich. Es finden sich bei dieser Auffassung alle Wesenskriterien des alttestamentlichen Opfers auch im Opfer Christi wieder: 1. der Opfernde, nämlich Christus, 2. die Opfergabe, welche wiederum Christus ist, und 3. die Opferhandlung, die Hingabe des Opferobjektes in das unumschränkte Verfügungsrecht Gottes ... Nicht ein Totes sondern ein in lebendiger Tätigkeit Begriffenes ist Objekt der Opferhandlung." In diesen ausgehobenen Sätzen tritt die Ansicht des Verf. genügend klar hervor. Vielleicht wird man den Zusammenhang der Opfergesinnung Christi mit dem Meßopfer noch etwas straffer wünschen, so daß deutlich wird, warum gerade die Messe ein Opfer ist, wenngleich die Opfergesinnung stets aktuell ist.

Die hl. Maria. Eine Apologie und historische Begründung des Marienkults von Kardinal Newman. Deutsch von H. Riesch. Mit einer Biographie Newmans und dessen Bildnis (Regensburg, Manz, ℳ 1,60). Sehen wir von der biographischen Einleitung ab, so werden zuerst die Väterzeugnisse über die bekannte Eva-Maria-Parallele gesammelt und populär behandelt. Dann wird der „Glaube der Katholiken hinsichtlich der allerseligsten Jungfrau" auf 9 Seiten erörtert und zuletzt auf 19 Seiten von „Mißverständnissen und Übertreibungen", die beim Marienkultus möglich und wirklich sind, berichtet. Das Schriftchen ist eine kleine Apologie der Marienverehrung, die natürlich aus der Zeit, in der sie 1865 verfaßt wurde, zu verstehen ist und bisweilen stark lokalgeschichtliche und persönliche Färbung trägt. Doch belebt überall warmherzige Frömmigkeit und rhetorischer Schwung die lose aneinandergehängten Gedankengänge.

Die Sakramentenlehre des Wilh. v. Auvergne von Dr. Ziesché, Privatdozent in Breslau. S.-A. aus Weidenauer Studien. (Wien, Opitz, 80 S.). Wilhelm von Auvergne, B. v. Paris († 1249), ist ein für die Sakramentenlehre in mancher Hinsicht bedeutsamer Scholastiker. Daher lohnte es sich, seine Sakramentenlehre systematisch

darzulegen. Von dem Scholastiker werden wir nur eine spekulative Darstellung zu erwarten berechtigt sein. Die Wirksamkeit der Sakramentenlehre ist nach Wilhelm nur eine moralische; Gott erhört das Gebet der Kirche bei deren Spendung. Die sittliche Qualität des Spenders ist unwesentlich. Der Empfänger muß die Intention zum Empfange äußern. Die Sakramente sind göttlicher Einsetzung, nicht kirchlicher. Der Unterschied zwischen Sakrament und Sakramentale ist nach W. aber nur ein akzidenteller (!), hergenommen von der Größe der Gnade. Die Kindertaufe wird noch von manchen bekämpft, von W. verteidigt. Die Taufform ist die jetzt übliche. Der Name Firmung (confirmatio) wird erklärt als Bestätigung des in der Taufe erhaltenen Rechtes auf den Himmel. Die Ölung dient zur Behebung körperlicher Leiden (Mk. 6, 13) und zur Sündenvergebung. Der Ordo verleiht die Macht, das Heil der Mitmenschen zu vermitteln und den Gottesdienst zu vollziehen, er begründet den besonderen Stand der Priester. Es gibt sieben Ordines. Die Tonsur und der Episkopat sind nur Sakramentalien. Die Buße wird eingehend behandelt. W. fordert auch für die Attritio Liebe. Die Beichte ist kirchlichen Gebotes; ist die Kontritio vorhanden, so ist die Beichte nicht absolut nötig. Stark wird die moralische Belehrung in der Beichte bewertet. Die Absolution ist deprekativ und deklarativ, doch fungiert der Priester in der Auferlegung der Buße wahrhaft als Richter. Man kann auch läßliche Sünden beichten wie auch gültige Beichten wiederholen. W. behandelt auch den Ablaß; er muß ihn verteidigen, weil er wegen seiner Verkäuflichkeit angegriffen wurde. Vom thesaurus ecclesiae gibt es Andeutungen bei W. B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die soeben erschienene siebte Auflage der **Philosophia moralis in usum scholarum** von V. Cathrein S. I. (Herder; ℳ 4,80) unterscheidet sich von der früheren hauptsächlich durch die Zufügung einer Erklärung gewisser Begriffe der Nationalökonomie bei dem Traktat über die soziale Frage und durch die Zugabe eines sehr dankenswerten Abrisses der Geschichte der Moralphilosophie. Das treffliche Schulbuch soll bei dieser Gelegenheit von neuem eindringlich empfohlen sein.

Gustav Weng bezeichnet sein Buch **Schopenhauer – Darwin, Pessimismus oder Optimismus?** (Berlin, Ernst Hofmann, 189 S.) als einen „Beitrag zur Fortschrittsbewegung". Die Moral der „Fortschrittsanbeter" und „frenetischen Lebensbejahung" von heutzutage, die sich schließlich auf den Darwinismus stütze, sei verkehrt. „Die Lebensverneinung, die Erkenntnis von der Falschheit aller auf die Lebensbejahung gegründeten Werte, ist die unentbehrliche Stütze" echter Moral. Schopenhauerscher Pessimismus ist nach dem Verf. das richtige Rezept. Wengs Moral ist selbstverständlich religionslos; „die Triebfedern des moralischen Denkens und Handelns sind unabhängig von jedem religiösen Ideal". Der Idealismus Wengs mag gut gemeint sein. Ein tieferer Einblick in die religiöse Begründung der Sittlichkeit würde ihm jedoch das Verhältnis von Religion und Moral in einem anderen Lichte erscheinen lassen. Darwinismus und Schopenhauerianismus und so manche andere religionslose Moralsysteme – in vanum laborant et laborabunt.

Im dritten Heft der Stimmen aus Maria-Laach (1911, I, 274–89) beginnt Otto Zimmermann S. I. mit der Veröffentlichung einer gründlichen Abhandlung über **Die Freidenkerbewegung.** Die Arbeit trägt hochaktuellen Charakter, und ich mache um so lieber mit besonderem Akzent darauf aufmerksam, weil sie offenbar aus primären Quellen schöpft.

Otto Kirn, Professor der protestantischen Theologie in Leipzig, hat einen **Grundriß der theologischen Ethik** herausgegeben, der seit einiger Zeit in 2. Auflage vorliegt (Leipzig, Deichert; ℳ 1,50). Das Büchlein bietet auf etwa 78 Seiten den knapp und übersichtlich zusammengestellten Gesamtriß der protestantischen Moraltheologie. Schon daraus erklärt es sich, daß wir hier unmöglich auf alle Punkte ausdrücklich aufmerksam machen können, in denen wir widersprechen oder einverstanden sind. Die – in Anbetracht des geringen Umfanges des Buches – ziemlich reichhaltigen Literaturangaben sind, soweit ich sehe, katholikenrein. So darf man sich auch nicht wundern, bei dem den konfessionellen Charakter der theologischen Ethik behandelnden Paragraphen Eigentümlichkeiten der römisch-katholischen Moral aufgezählt zu finden, die kein römisch-katholischer Moralist glatt passieren lassen wird.

Die Psyche des jugendlichen Verbrechers behandelt Gustav Major, Direktor des medizinisch-pädagogischen Kinderheims Sonnenblick in Zirndorf bei Nürnberg, in der sich ausgezeichnet entwickelnden pädagogischen Zeitschrift Pharus (1911, H. 3, S. 218–33). Er erörtert vor allem die psychischen Ursachen, die die Straftat Jugendlicher beeinflussen. Drei Hauptgruppen von kriminellen Jugendlichen sind da zu unterscheiden: Minderwertige (deren geistige Kräfte nicht vollwertig sind), psychisch Kranke (sie haben keinen Mangel an geistigen Kräften, aber ihre psychischen Phänomene weichen von der Regel ab durch Hemmungen oder Steigerungen des assoziativen Ablaufes der Vorstellungen, der Aufmerksamkeit, des Gedächtnisses, der Urteilsbildung, der Gefühlsbetonung, der Strebungen usw.) und Widerstandslose (sie sind vorübergehend nicht spannkräftig und leistungsfähig und kommen so zu Straftaten). „Nicht Reformschulen, von denen man heute so viel spricht, tun uns not, sondern eine Schul- und Erziehungsreform."

Im Hochland (März 1911, S. 769 f.) macht Dr. med. M. Kesselring unter der Überschrift **Dämonenglauben und Geistererscheinungen** auf die in Theologie und Glaube (1910, 721 ff. und 809 ff.) veröffentlichte Studie von J. Stoffels über die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius aufmerksam. Er sagt mit Recht: „Sehr erfreulich ist es, daß man, gewiß im Interesse einer verfeinerten Auffassung, nun auch anfängt, die mittelalterlichen Heiligengeschichten von diesem Standpunkte (sc. der neuen Psychiatrie und des Hypnotismus) aus zu untersuchen und das oft übertrieben in den Vordergrund gestellte Unwesentliche vom Wesentlichen zu scheiden."

K. Kiefer behandelte in der Rede beim Festakte des Eichstätter Lyzeums anläßlich des 90. Geburtstages des Prinzregenten Luitpold von Bayern **Die Liebe zu Fürst und Vaterland** (Eichstätt, Ph. Brönner, 19 S.). Die biblische und scholastische Beurteilung der Vaterlandsliebe und die damit zusammenhängende Begründung der Liebe zum Fürsten des Vaterlandes wird in klarer und herzlicher Darlegung erörtert.

J. Biederlack S. I. bringt in der Innsbrucker Zeitschrift für kath. Theologie (1911, 272–91) **Weiteres zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände.** Er weist darauf hin, daß die Moraltheologen bei ihrer Beurteilung des Streiks sowohl das „Feiern" als auch die Boykottierung der betreffenden Firma seitens der streikenden Arbeiter in Betracht ziehen; die gegenteiligen Behauptungen im „Arbeiterpräses" treffen nicht zu.

Die thomistisch-skotistische Kontroverse (über die Bedeutung der actus poenitentis beim Empfange des Bußsakramentes) **und die Absolution der Bewußtlosen** beleuchtet vom pastorellen Standpunkt aus J. Göllner in der Linzer Theologisch-praktischen Quartalschrift 1911, S. 298–311.

Über die Reservation der Sünden handelt J. Adloff im Straßburger Diözesanblatt 1911, S. 114–124.

Zur Leitung der Gewohnheitssünder und der Rückfälligen äußert sich J. Adloff im Straßburger Diözesanblatt (1911, 30— 39) in einem ziemlich milden Sinne, ohne sich einer zu weitgehenden Milde schuldig zu machen. Der Beichtvater soll „bei der Erteilung, Verschiebung oder Verweigerung der Absolution Rücksicht nehmen auf die verschiedenen Verhältnisse des Ortes, der Zeit, des Alters, des Temperamentes und des Seelenzustandes des Pönitenten". „Es ist wahr, die älteren Theologen sind in der Behandlung der Sünder, namentlich der Rückfälligen strenger. Doch darf man nicht vergessen, daß diese Autoren in einer Zeit lebten, wo der Glaube noch lebendiger, das Verlangen nach dem Empfang des Bußsakramentes noch tiefer im Herzen der Sünder gewurzelt war."

E. Huch gibt in dem Buche **Des Jünglings Weg zum Glück** (Herder; ℳ 1,—) treffliche Gedanken und Mahnungen, den Jüngling zum Lebensernst und Lebensglück zu führen. Er bietet damit auch dem Leiter von Jugendvereinen Material zu Vorträgen ernsten Charakters.

Mit dem Aufsatze über die **Pflege des religiösen Interesses unter den katholischen Studentinnen** (Mädchenbildung Jg. 1910/11, H. 5 S. 186—90) berührt Dr. J. Stoffels (Bonn) ein Thema, das von Tag zu Tag dringlicher wird. Wahrhaftig, „es dürfte nicht zu früh sein, sich der religiösen Bedürfnisse der katholischen Studentinnen in besonderer Weise anzunehmen". Aus den von Stoffels angedeuteten Gründen ergibt sich, daß es höchste Zeit ist, der hier auftauchenden neuzeitlichen Frage der Pastoraltheologie ständige Aufmerksamkeit zu widmen. Das gilt für die Universitäten, Studienanstalten und höheren Lehrerinnenseminarien, das gilt auch für die Ferienzeit. H. Müller.

Kirchenrecht.

Compendium iuris ecclesiastici ad usum cleri ac praesertim per imperium Austriacum in cura animarum laborantis scripsit Dr. Simon Aichner, archiepiscopus Theodosiopolensis resig. episcopus Brixiensis etc. Ed. undecima recognita et emendata a Dr. Theod. Friedle, vicario generali, protonotario Apostolico ac praeposito ecclesiae cathedr. Brixien. Brixen 1911. Weger, ℳ 10,—. Das bewährte Kompendium wird mit seiner präzisen Darstellung sich seine vielen Freunde in Österreich bewahren. Die durch die neuere Gesetzgebung geforderten Abänderungen und Erweiterungen sind in geeigneter Weise durchgeführt. Die Berücksichtigung der neuesten Literatur und Kongregationsentscheidungen könnte indessen etwas gleichmäßiger sein.

A. von Kirchenheim, a. o. Professor an der Universität Heidelberg, gab sein **Lehrbuch des Kirchenrechts** in 2. neubearbeiteter Auflage heraus (Heidelberg 1911. Carl Winters Universitätsb. ℳ 9,—, geb. ℳ 10,—.) Das Buch hat seine Vorzüge; der Stoff ist in so knapper Fassung zusammengedrängt, daß der V. in einer „Zeiteinteilung für Studien und Wiederholung" 10 Wochen zur Bewältigung des ganzen Materials für ausreichend hält. Auch der Versuch, die historisch gegebenen Rechtsverhältnisse mit der modernen staatlichen Gesetzgebung und der Judikatur in Beziehung zu setzen, ist anerkennenswert. Im allgemeinen hat jedoch der V. seine Aufgabe, eine objektive Darstellung der Rechtsnormen aus den Quellen herauszuarbeiten, damit verwechselt, ein im Sinne des evangelischen Bundes gehaltenes Lehrbuch der Polemik gegen die „römische" Kirche zu schreiben. Die Darstellung der Rechtsanschauungen der katholischen Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat ist besonders unrichtig und ungerecht. Für einen Professor an der Universität Heidel-

berg ist die Unkenntnis katholischer Dinge erstaunlich groß; man lese nur einmal den § 91, S. 267 ff.: Sakramentenverwaltung. Die Literaturangaben sind nachlässig und zu einzelnen Abschnitten völlig unzureichend.

Graf Paul von Hoensbroech, **Rom und das Zentrum** (Leipzig 1910, Breitkopf u. Härtel. Volksausgabe ℳ 1,–) hat im 2. Kap. (S. 16–74) die Äußerungen der Päpste Pius' IX., Leos XIII., Pius' X. zusammengestellt, welche als päpstliche Ansprüche auf ein „politisches Oberhoheitsrecht" mißdeutet werden können.

Das Formelbuch des Heinrich Bucglant. An die päpstliche Kurie in Avignon gerichtete Suppliken aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts. Mit einem Anhange verwandter Stücke her. von J. Schwalm (Hamburg 1910. Lucas Gräfe. XLIV u. 188 S. 5 Tafeln). Schwalms Erläuterungen zu dem Supplikenwesen und den Supplikenregistern (S. XXXIV ff.) stellen sich den K. Rieders (Römische Quellen zur Konstanzer Bistumsgeschichte. Innsbruck 1908, S. XXIV ff.) zur Seite. Die Ausgabe ist mit großer Sorgfalt durchgeführt, namentlich ist auf den Nachweis der einzelnen Suppliken große Mühe verwandt. Die Suppliken selbst bieten wertvolle Rechtsquellen für die Geschichte des Inkorporationswesens und des Patronatsrechtes, des Ordensrechtes, der Ehedispensen usw.

Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Konzils von Basel. Herausgegeben mit Unterstützung der historischen und antiquarischen Gesellschaft von Basel. Bd. VII: **Protokolle des Concils 1440–1443,** aus dem Manuale des Notars Jakob Hüglin von Hermann Herre (Basel 1910. Helbing u. Lichtenhain. ℳ 32,–). Die 4 ersten Bände des Conc. Bas. bearbeitete Johannes Haller. Der I. Band enthielt Studien und Dokumente zur Geschichte der Jahre 1431–37; die Bände II–IV brachten vorwiegend die Protokolle des Konzils aus dem Manuale des Notars Brunetti von 1431–36. Im V. Bd. edierten Gustav Beckmann, Rudolf Wackernagel und Giulio Coggiola Tagebuchaufzeichnungen und Akten zur Ergänzung aus den Jahren 1431–38. Der VI. Bd. mit den Protokollen des Notars J. Hüglin aus den Jahren 1438 u. 39 wird von Gustav Beckmann bearbeitet; er ist noch nicht erschienen. Hermann Herre schloß sich in der Hauptsache im vorliegenden VII. Bd. bei der Ausgabe der Protokolle Hüglins an die Art Hallers an, jedoch hat er einzelne Erläuterungen und dankenswerte Verweise dem Texte beigefügt. Die Einleitung gibt die notwendigen Aufschlüsse über die Autoren der Protokolle. Jacob Hüglin, Johannes de Rocapetri, Thomas Chesnelot und Hermann Leder. Die Protokolle gewähren einen Einblick in die ganze Armseligkeit des mit so reichen Erwartungen eröffneten Konzils in der damaligen Zeit: schlechter Besuch der Sitzungen (S. XVII), Scheitern der Reformvorschläge (S. XXXVI ff.) Einen guten Überblick über den Inhalt der Quellen überhaupt gibt der Her. selbst im III. Abschnitt der Einleitung. S. XXV ff.

Von den **Acta pontificum Danica** (Pavelige aktstykker vetrørende Danmark 1316–1536) erschien der IV. Bd. (1471–1492) von Alfr. Krarup und Johs. Lindbaek (Kobenhavn 1910. I Kommission hos G. E. C. Gad); diese Gelehrten haben auch bereits die Bde. II (1378–1431) und III (1431–1471) bearbeitet, während der I. Bd.: Die avignonesische Zeit 1316–1378 von C. Moltesen ausgegeben wurde. Daß die Edition der Acta Danica so rüstig fortschreitet trotz der verhältnismäßig geringen Zahl der in Rom arbeitenden Forscher ist einmal gewiß in der geringeren Ausdehnung des dänischen Gebietes begründet, dann aber auch in dem zielbewußten Arbeitsplane. Man hat die Kraft weniger mit Nebenarbeiten und diplomatischen Untersuchungen erschöpft, als daß man die Urkunden selbst aushob und (zumeist in extenso) abdruckte. Die Sammlung ist auch namentlich für die norddeutschen Gebiete wichtig.

Die Entstehung der Landeshoheit in Österreich von Dr. Otto Frhr. von Dungern (Wien u. Leipzig 1910. ℳ 3,80). Wer etwa in dem Buche eine nähere Untersuchung über einzelne Hoheitsrechte, über deren Wurzel und gegenseitiges Verhältnis erwartet, ist enttäuscht. Es handelt sich hier wesentlich um eine Untersuchung aus der Ständegeschichte. v. D. nimmt für das 12. Jahrh. 3 Gruppen an: Dynasten kleine Freie, Unfreie. Die Rechte der Dynasten werden näher erörtert S. 174 ff., sie standen den Herzögen im Wege und wurden beseitigt durch Erbschaft, Verheiratung der Erbtöchter mit Ministerialen, Kauf, gewaltsamen Eingriff bei Todesfall. Schon um 1232 war die Dynastenklasse in Österreich verdrängt. Mit den Ministerialen wurden die Herzöge rascher fertig, und die ganze Bevölkerung des geographisch geschlossenen Gebietes wurde zu einem gemeinsamen Volksverbande organisiert. „Das war die Entstehung der Landeshoheit in staatsrechtlichem Sinne." Al. Schulte steht bezüglich der Ständefrage auf anderem Standpunkte (vgl. diese Ztschr., S. 42 ff. und wird sich wohl mit dieser neuen Schrift v. Ds. abfinden. Beachtenswert ist die Behauptung (S. 161), „daß die Kirche das Wort liber (für dienstmännisch abhängige Leute) bevorzugt, wenn ihr Grundbesitz geschenkt wurde".

Moses Hoffmann, Rabbiner, **Der Geldhandel der deutschen Juden während des Mittelalters bis zum Jahre 1350.** Leipzig 1910. Duncker u. Humblot. ℳ 5,50. Die Schrift führt wegen der Benutzung auch der hebräischen Quellen über Neumann (Geschichte des Wuchers), Funk (Geschichte des Zinsverbots), ja auch Caro (Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Juden) hinaus. Kirchenrechtlich wertvoll sind die Abschnitte: „Das kirchliche Zinsverbot" (S. 22 ff.), „der Geldhandel der Geistlichen" (S. 35 ff.) — hier ist indessen der Erwerb der Geistlichen zu einseitig ins Auge gefaßt ohne Würdigung der durch Bedrückung des geistlichen Besitzes parallel laufenden Veräußerungen —, „kirchliche und weltliche Beschränkung des jüdischen Geldhandels" (S. 74 ff.), „Geschäfte mit Geistlichen. Die Verpfändung von Kirchengeräten."

Dr. iur. Fritz Sauter, **Das Berufsgeheimnis und sein strafrechtlicher Schutz** (§ 300. R. St. G. B.). (Breslau 1910, Schlettersche Buchh., ℳ 7,60.) Dem Wortlaute des § 300 entsprechend, beschäftigt sich die Schrift hauptsächlich mit dem Berufsgeheimnisse des Arztes und Anwaltes. Die Schweigepflicht ist Berufspflicht; die Verpflichtung zum Schutze des Beichtgeheimnisses geht bedeutend weiter (S. 55). Der Einfluß des Beichtgeheimnisses auf den rechtlichen Ausbau der Berufsschweigepflicht ist S. 9 f. gut gewürdigt. Der „confessore" Seite 17 ist auch „Beichtvater", nicht „Martyrer". Am Schlusse (S. 311 ff.) ist noch das Berufsgeheimnis nach dem Vorentwurf eines D. St. G. B. erörtert.

In der „Deutschen Juristenztg." XVI (1911), Sp. 438 ff. behandelt Reichsgerichtsrat Ebermayer, Leipzig, den **Zweikampf** im Vorentwurf zum D. St. G. B. Der Zweikampf wird als Sonderdelikt betrachtet, und die Folgen desselben werden einer milderen Beurteilung unterzogen. „Auf diesem Standpunkte steht das geltende deutsche St. G. B., ihn teilt auch der Entw. Eine übermäßig strenge Bestrafung des Zweikampfes ist vom präventiven Standpunkte aus wirkungslos, also unnütz. Sie muß aber auch als ungerecht empfunden werden." — Der schroffe Gegensatz in der prinzipiellen Beurteilung des Duells zwischen dem kanonischen und zivilen Strafrechte bleibt also auch nach dem Entw. bestehen! E. sagt noch S. 443: Der Entw. hält „den Schläger für eine tödliche Waffe und die Studentenmensur für einen Zweikampf mit tödlichen Waffen".

In der D. Ztschr. f. Kirchenrecht XX (1910/11), S. 346 sucht G. Feldweg nachzuweisen, daß **die Kirchenzucht** (bei den Protestanten) **eine Aufgabe der Lokal-**

gemeinde ist und fordert Abänderung der Kompetenz der kirchlichen Oberbehörde unter Darlegung der Rechtsentwicklung innerhalb der evangelischen Kirchengemeinden während der letzten 60 Jahre in Württemberg. J. Linneborn.

Katechetik.

Der erste Beicht-, Kommunion- und Firm-Unterricht. Ein Handbüchlein für Katecheten, Lehrer und Eltern mit besonderer Berücksichtigung des neuen Erstkommuniondekretes Quam singulari. Von P. Otto Häring, Benediktiner der Abtei Emmaus in Prag. (Benziger, geb. ℳ 2,40). H. bietet sehr brauchbare Skizzen für den genannten Unterricht. Dieselben sind sehr anschaulich und kindlich gehalten. Bezüglich der Abgrenzung des in diesem Unterricht zu behandelnden Stoffes hat der Verf. wohl das Richtige getroffen. Es scheint, als ob H. daran denkt, daß erste Beicht, Kommunion und Firmung zusammenfallen würden. Das wird nun wenigstens nicht überall der Fall sein; demgemäß wird der Katechet die Reihenfolge des Stoffes eventuell abändern. Fallen Beicht- und Kommunionunterricht nicht zusammen, so würde ich jedenfalls anraten, das Leben Jesu im Kommunionunterricht zu behandeln. Was das Kind zum guten Empfang der hl. Kommunion wissen muß, ist gering und dem Kinde leicht zu vermitteln; es kommt vor allem darauf an, das Kind in die rechte Verfassung zu setzen, daß es die Sünde verabscheut, Jesus liebt und nach den Gnaden der heil. Kommunion lebendig sich sehnt. Dieses Ziel wird aber am leichtesten und sichersten erreicht durch Behandlung des Lebens Jesu, natürlich nicht aller einzelnen Tatsachen des Lebens Jesu. Daher soll nach meiner Auffassung der Kommunionunterricht in erster Linie Geschichtsunterricht sein.

Katechesen für die vier oberen Klassen der Volksschule. Im engsten Anschluß an den Churer (Rottenburger) Katechismus ausgearbeitet und gehalten von P. Coelestin Muff O. I. B., z. Z. Katechet im Pfarrsprengel Einsiedeln. Dritter Band: Katechesen über Gebote und Gebet. (Benziger, geb. ℳ 2,80). Ich verweise auf die Besprechung des ersten und zweiten Bandes im II. Jahrg. dieser Zeitschr. S. 785 und im III. Jahrg. S. 257.

Dritter Münchener Katechetischer Kurs. Ausführlicher Bericht im Auftrage des Kurskomitees herausgegeben von Dr. Joseph Göttler, k. Lyzealprofessor in Freising. (Kösselsche Buchhandlung, ℳ 3,20). Leider kann ich erst jetzt auf dieses wertvolle Buch hinweisen. Der dritte katechetische Kurs in München hatte sich als Ziel gesetzt die Behandlung der religiösen Erziehung des Kindes. Diesem Ziel dienten alle Vorträge: Ethische Konzentration, Zur Psychologie des Willens und der Willensbildung, Die Schulung des Gewissens, Die Erziehung zur christlichen Freiheit, Beherrschung der Gefühle durch den Willen, Religiöse Erziehung und katechetische Methode, Religiöse Erziehung und Religionslehrplan, Die religiösen Übungen als Erziehungsmittel, Disziplin und Strafe, Psychologie und Führung der noch schulpflichtigen männlichen Jugend, Hindernisse der Willensbildung, Schule und Charakterbildung. Diese kurze Inhaltsangabe genügt, um den Wert des Berichtes zu zeigen. Besonders lehrreich sind die Vorträge über die ethische Konzentration von Krus, Psychologie des Willens von Baumgartner und die beiden Vorträge von Göttler über religiöse Erziehung und Religionslehrplan.

Brauchbare Geschichten für Predigt und Unterricht über das siebente und zehnte Gebot findet man in **Einhundertsiebzig ausgewählte Beispiele zum siebenten und zehnten Gebote Gottes.** Von Dr. Joseph Anton Keller. (Kirchheim, ℳ 1,60).

Eine kurze biblische Geographie für Volksschulen bietet Rektor Schiffels in

Palästina. Geographie und Geschichte des Heiligen Landes. 4. Auflage. Mit fünf Kärtchen. (Herder, ℳ 0,40).

Es sei nachträglich noch hingewiesen auf die Kommentare zur biblischen Geschichte von Dr. Jakob Ecker, Professor der Exegese und der hebräischen Sprache am Priesterseminar zu Trier: **Handbuch zur katholischen Schulbibel.** (Volksschulausgabe.) (Trier 1908) und **Handbuch zur katholischen Schulbibel.** Bd. I. Altes Testament; Bd. II Neues Testament (Trier 1909); bekanntlich ist die Schulbibel für höhere Schulen gedacht, die Volksschulausgabe für Volksschulen. Die Kommentare sind gediegen, praktisch, dabei sehr kurz, so daß man sich rasch orientieren kann. Die allseitig gelobten Schulbibeln von Ecker sowie die Kommentare sind in letzter Zeit in den Mosella-Verlag (Teschenmacher) zu Trier übergegangen. Daselbst sind auch biblische und einige liturgische Bilder für den Unterricht erschienen (nach Schumacher), wohl die besten, die wir bis jetzt haben.

Es sei jetzt schon auf den vom 27. August bis 1. September in München stattfindenden **katechetischen Kurs** hingewiesen. Es werden zwei Gruppen Vorträge gehalten. A. Theoretische Grundlegung (Intellektuelle Entwicklung mit besonderer Berücksichtigung der religiösen Begriffe und Vorstellungen. Die Entwicklung des Willens. Die Entwicklung des Gefühlslebens mit besonderer Betonung der religiösen Gefühle. Religiöse Entwicklung und Gnadenwirken. Körperliche Entwicklung und religiöse Erziehung); B. Praktische Durchführung (Verteilung des religiösen Lehrgutes nach den religiösen Entwicklungsstufen. Systeme der Disziplin. Die religiösen Übungen der einzelnen Altersstufen. Religionslehrer und Elternhaus. Religiös-sittliche Leitung der Nachschuljugend. Religiös-sittliche Behandlung der Strafzöglinge. Religiös-sittliche Ausbildung der Schwachbefähigten). Kursdozenten werden sein: Professor Dr. Geyser. Inspektor Schips, Dr. Wunderle, Dr. P. Krus S. I., Dr. med. Weigl, Professor Dr. Göttler, Dr. Grunwald, Pfarrer Gill, Inspektor Dr. Thalhofer, Dr. rer. publ. Schiela, Abt P. Danner, Direktor Pemsel.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Es ist mir eine besondere Freude, das Erscheinen der schon früher hier angekündigten **Zeitschrift für Missionswissenschaft** (Münster, Aschendorff, Abonnementspreis ℳ 6,–) anzeigen zu können. Die Zeitschrift erscheint vorerst vierteljährlich und wird von Prof. Dr. Schmidlin in Verbindung mit einer Reihe von Theologieprofessoren und Missionsschriftstellern herausgegeben. Die erste Nummer enthält ein empfehlendes Geleitswort von Sr. Eminenz Kardinal Fischer, sodann einen einführenden Aufsatz von Schmidlin über die Vorgeschichte und die bedeutsame Aufgabe der neuen Zeitschrift. In einem weiteren Artikel behandelt Schmidlin **Die katholische Missionswissenschaft** (10–21), ihren Wert für die Theologie wie für die Mission und ihre Stellung im Rahmen der Gesamttheologie. Er plädiert für die künftige ebenbürtige Stellung der Missionswissenschaft neben den anderen theologischen Disziplinen, befürwortet aber einstweilen eine Anlehnung an die bereits bestehenden Fächer. Prof. Meinertz hält in dem Artikel **Jesus als Begründer der Heidenmission** (21–41) die katholische Auffassung gegenüber der liberalen protestantischen Theologie aufrecht. Über **Akkomodation im altchristlichen Missionswesen** (41–51) handelt Prof. Knöpfler. P. Gröteken O. F. M. bringt Beiträge **Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner** (52–70). In einer **Missionsrundschau** stellt Friedr. Schwager S. V. D. Die gegenwärtige Lage der katholischen Heidenmission (70–83) und Schmidlin Nach-

richten aus dem heimatlichen Missionsleben (82–88) dar. Es folgen Besprechungen und ein Missionsbibliographischer Bericht, welch letzterer von P. Rob. Streit O. M. I. redigiert wird. Eine ansehnliche Zahl von Mitarbeitern namentlich aus akademischen Kreisen hat bereits bestimmte Beiträge in Aussicht gestellt, so daß man für die Zukunft der Zeitschrift von den besten Hoffnungen erfüllt sein kann. Möge sie nun auch unter dem Klerus, dem sie in erster Linie gewidmet ist, freundliche Aufnahme und entsprechende Verbreitung finden.

Schon früher wurde an dieser Stelle darauf hingewiesen, daß das Bedürfnis nach einer wissenschaftlichen Begründung und Darstellung der Missionsmethode sich auf katholischer Seite weit weniger fühlbar machte als bei den protestantischen Missionaren, weil die katholische Mission an der Kongregation der Propaganda seit Jahrhunderten eine Leiterin besitzt, deren Autorität nicht nur auf ihren amtlichen Machtbefugnissen, sondern mindestens ebensosehr auf der Fülle ihrer jahrhundertealten Erfahrungen und Traditionen und der weisheitsvollen Art ihrer Amtsführung beruht. Wer Gelegenheit gehabt hat an Ort und Stelle zu beobachten, wie sorgfältig jede an die Kongregation gerichtete Frage studiert, wie das Für und Wider erwogen, wie auf Grund eingehender Berichte der Missionsoberen, Missionare, Ordensoberen entschieden, oder, falls hinreichende Klarstellung noch nicht erreichbar scheint, die Entscheidung bis zum Eintreffen weiterer Berichte verschoben wird, muß mit hoher Wertschätzung der Urteile der Missionsbehörde der katholischen Kirche erfüllt werden. Zwei monumentale Werke legen Zeugnis ab von dieser Tätigkeit der Kongregation, soweit sie für die große Öffentlichkeit in Betracht kommt: das achtbändige von P. De Martinis C. M. herausgegebene **Ius Pontificium de Propaganda Fide** (Rom, Libreria „Propaganda" di Ferrari e Castello 1888–1909, 45 Lire) und die zweibändige **Collectanea** (Ebenda 1907, 732 u. 573 S., 20 Lire). Ersteres ist als Corpus iuris Missionum die eigentliche Quellensammlung, welche in chronologischer Reihenfolge die auf die Missionen (einschließlich der früher der Propaganda unterstehenden Länder in Amerika und Europa) bezüglichen Bullen, Breven und Akta des Apostolischen Stuhles und im letzten Bande die Dekrete, Instruktionen und Rundschreiben der Propaganda von ihrem Gründungsjahre 1622 an bis 1906 einschließlich enthält. Wiegt auch der juristische Charakter der Sammlung vor, so können doch auch Moral, Missionsmethodik, Missionsgeschichte und Kirchengeschichte hier reiche Ausbeute schöpfen. Für letztere ist namentlich die Wiedergabe der von der Propaganda in den ihr früher unterstehenden christlichen Ländern abgeschlossenen Verträge von Bedeutung (Bd. VII 287 ff.). Wohlverdient sind die Worte der Anerkennung, die Leo XIII. dieser Publikation spendete: Codex optimus legum ad sacras missiones regendas, et locuples prudentiae sapientiaeque thesaurus, ad rem historicam, canonicam, moralem illustrandam perutilis. Die Collectanea ist eine für den Handgebrauch bestimmte Sammlung der für die Missionen erlassenen Dekrete, Instruktionen und Reskripte. Ein mehrfacher Index erleichtert die Auffindung der Materien trotz der chronologischen Anordnung. Beide Werke bringen auch zahlreiche Entscheidungen anderer Kongregationen, die für die Missionen von Bedeutung sind. Sie enthalten einen wahren Schatz missionarischer Weisheit und sind für den, der sich tiefer in die Kenntnis des katholischen Missionswesens einarbeiten will, schlechthin unentbehrlich. Leider finden sich, obwohl die gewaltigen Bände um einen Spottpreis erhältlich sind, auch heute noch Universitäts- und Seminarbibliotheken, in denen man vergeblich nicht nur nach dem Ius Pontificium, sondern selbst nach der Collectanea sucht.

Albert Battandier, **Annuaire Pontifical Catholique** (Paris 1911, Maison de la Bonne Presse, rue Bayard 5, 791 S.; Fr. 5). Das schon im 14. Jahrgang

stehende Päpstliche Jahrbuch, welches von Mgr. Battandier mit großem Geschick redigiert wird, verdient auch in Deutschland besser bekannt und beachtet zu werden. Schon der Titel deutet an, daß wir es hier nicht mit einer ausschließlich die Missionen betreffenden Veröffentlichung zu tun haben. Über die ganze öffentliche Tätigkeit des Oberhirten der Kirche, die Liste der Kardinäle und des gesamten Episkopates der Welt, über alle Männerorden, die sog. päpstliche Familie und die päpstliche Kapelle, die römischen Kongregationen, das diplomatische Korps und die päpstlichen Orden bietet das Buch eine recht brauchbare Zusammenstellung. Abgesehen von der Angabe aller Missionsgebiete bringt jeder Band auch Aufsätze über einzelne Missionen und sonstige Mitteilungen z. B. über den Katholizismus auf Kreta, die melchitische Kirche, die Fortschritte der Mission in China, die dem Annuaire Pontifical vom missionsliterarischen Standpunkt aus Wert verleihen.

Wer eine knappe, vorwiegend statistische Orientierung über die zahlreichen Missionen des Franziskanerordens wünscht, sei auf den **Conspectus omnium missionum Ordinis Fratrum Minorum** (Quaracchi bei Florenz 1909, 453 S.) von P. Mariano Fernandez O. M. und hinsichtlich der chinesisch-japanischen Mission auf die Ergänzungsschrift desselben Verfassers **Missiones Ordinis Fratrum Minorum in Sinis et Japonia** (Ebenda 1910, 116 S.) verwiesen. Diese Übersichten bringen außer einer den Missiones Catholicae entnommenen schematischen Beschreibung eine Missions- und Personalstatistik, einen kurzen Jahresbericht des Missionsoberen an den Ordensgeneral und sogar die jedesmalige Antwort der Propaganda auf den ihr eingesandten Bericht. Besonders interessant sind die Mitteilungen über die Franziskanermissionen in Südamerika, da gerade über diese schwierigen Arbeitsfelder der Söhne des hl. Franziskus sonst wenig bekannt ist.

A. Brou S. I., **Les Jesuites Missionaires au XIXe siècle** (Brüssel 1908, Dewit; 246 S.). Wer sich über die Bedeutung, die der Gesellschaft Jesu für das Missionswerk heute wie in der Vergangenheit zukommt, orientieren will, nehme dieses Buch zur Hand. Mit berechtigtem Stolze führt der Verf. durch die 38 Missionsgebiete (etwa 30 eigentliche Missionen mit ca. 3000 Missionaren), in denen die Gesellschaft ein Personal von 4267 Priestern (1852), Scholastikern (1492) und Laienbrüdern (908) stehen hat. P. Brou versteht es ausgezeichnet, die vielseitige Tätigkeit seiner Ordensbrüder in interessanter Beleuchtung darzustellen. Die weniger bekannten Gebiete wie Jamaica, Honduras, Mexiko werden leider auch hier kurz abgetan.

L'Evangile au Japon au XXe siècle. Von A. Ligneul (Paris 1904, Poussielgue; 344 S.). Alfred Ligneul ist Regens des Priesterseminars in Tokio und neben P. Steichen der angesehenste literarische Vertreter der Pariser Mission in Japan. Während seines nunmehr dreißigjährigen Aufenthalts in dem aufstrebenden Ostreich hat er reiche Schätze der Erfahrung gesammelt, so daß die Beobachtungen dieses Missionsveteranen mehr als gewöhnliche Zuverlässigkeit beanspruchen dürfen. Das vorliegende Werk ist eine sachgemäße Zusammenstellung aus den Aufsätzen und der Korrespondenz Ligneuls, die von Abbé Verret besorgt wurde. Über die japanischen Verhältnisse und die verschiedenen Arbeitszweige der Mission, besonders über Schulwesen, Presse, Konferenz, Heranbildung des Klerus läßt sich aus dem Buch manches lernen.

Bei dem lebhaften Interesse, dessen sich die Missionsgeschichte neuerdings erfreut, wird es nicht unerwünscht sein, wenn an dieser Stelle auch wichtigere Werke älteren Datums namhaft gemacht werden. So sei hingewiesen auf **Fr. Giovanni di Zumárraga** von J. Garcia Icazbalceta (aus dem Spanischen ins Italienische übersetzt von F. Ghilardi, Quaracchi 1891, 669 S.). Fray Juan de Zumárraga O. F. M. war der

erste Bischof und Erzbischof von Mexiko. Seine Amtstätigkeit (1524–1549) ist besonders ausgezeichnet durch sein furchtloses Eintreten für die Rechte der Eingebornen, wodurch er sich heftige Anfeindungen zuzog. Diese Kämpfe sowie die Bemühungen des Erzbischofs für die Organisation der Kirche, für Schule, Wohlfahrtspflege und Schaffung einer Literatur gewähren manch interessanten Einblick in das damalige Missions- und Kirchenleben Mexikos. Ein Anhang gibt 64 Dokumente aus der Zeitgeschichte wieder.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Louis Nolan O. P., **The Basilica of S. Clemente in Rome** (Rom, F. Pustet 1910, L 7,50). Verf. bietet eine wertvolle Monographie über einen der interessantesten kirchlichen Gebäudekomplexe Roms. Der erste Teil seiner Schrift behandelt die dem 11. Jahrh. entstammende, jetzige Klemens-Basilika mit ihrer herrlichen Mosaik-Apsis und ihren an Fresken und Monumenten reichen fünf Kapellen, der zweite Teil die hochinteressante, an guterhaltenen Fresken ebenfalls reiche Unterkirche d. h. die dem 4. Jahrh. entstammende Klemens-Basilika, von der Augustinus spricht, in der Gregor der Große gepredigt hat und die erst vor einigen Jahrzehnten entdeckt und ausgegraben wurde; ein dritter Teil endlich behandelt die noch tiefer liegenden ältesten Bauteile, unter denen der Versammlungsraum der christl. Gemeinde des 1. Jahrhunderts im Hause des Klemens und der Mithras-Tempel die bedeutendsten sind. Den Text begleiten 53 vorzügliche Illustrationen.

Langobardische Plastik. Von E. A. Stückelberg, Professor an der Universität Basel; 2. vermehrte Aufl. (Kösel 1909, ℳ 5,50). Verf. behandelt die frühmittelalterliche, dem 6.–8. Jahrh. angehörige Plastik Italiens, welche bisher selbst in sonst anerkannten kunstgeschichtlichen Werken fast ganz übergangen wurde, während sie dort, wo sie erwähnt wurde, eine ihren Ursprung und Stilcharakter durchaus verkennende Beurteilung fand. Sts Untersuchung des in Rede stehenden Denkmälerbestandes führte zu dem Ergebnis, daß es sich hier um Werke der Langobarden handelt, die unter der Regierung der langobardischen Könige (571–774) entstanden „einen eigenen nationalgermanischen Stil darstellen". Das Hauptgewicht dieser Plastik findet St. mit Recht in der Ornamentik, deren auf germanischer Erfindung beruhende Motive er aus den aus älteren Kulturkreisen entnommenen Elementen mit sicherem Blick zu scheiden weiß. Die besprochenen Denkmäler gehören vorwiegend der kirchlichen Kunst an. Der Verlag hat dem Text ein sehr reiches und instruktives Bildermaterial (120 Textbilder u. 7 Tafeln) beigegeben.

Von der **Illustrierten Kunstgeschichte** von Prof. Dr. Jos. Neuwirth (Allg. Verlagsgesellschaft, 20 Lieferungen à ℳ 1,–) sind der bereits angezeigten 1. Lieferung (vgl. Jahrgang 1910 dieser Zeitschr., S. 872) in schneller Aufeinanderfolge drei weitere gefolgt. Die Kunst des Orients, umfassend die Kunst der Ägypter, der Babylonier und Assyrer, der Perser, der westasiatischen Kleinstaaten (Palästina), der Inder, Chinesen und Japaner wird innerhalb der 3. Lieferung zum Abschluß gebracht. Die Darstellung wendet sich dann der Kunst des Abendlandes zu, um zunächst die Baukunst und die Plastik der Griechen in einer der Größe und Vorbildlichkeit dieser Kunst entsprechenden Ausführlichkeit vorzuführen. Es ist ein wahrer Genuß, den feinsinnigen Ausführungen des Verfassers zu folgen. Text und Illustrationsmaterial zeigen, daß die Durchführung des vorliegenden Werkes hinter dem aufgestellten Programm nicht zurückbleibt.

Einfache christliche Grabmäler für Niederdeutschland. Unter Mitwirkung von Bremer Architekten herausg. von Prof. E. Högg und Pastor Fr. Holtz (Berlin 1910, Deutsche Landbuchhandlung ℳ 2,–). Die Sammlung enthält 40 vorbildliche Grabmalentwürfe, welche sämtlich so gehalten sind, daß sie dem ländlichen Handwerker als unmittelbare Arbeitszeichnung dienen können. Allen Entwürfen liegt in irgendeiner Form das Kreuz zugrunde. Die gewählte Form entspricht immer dem Charakter des für die Ausführung bestimmten Materials, als welches zumeist Sandstein ins Auge gefaßt wurde. Es fehlt aber auch nicht an Zeichnungen für schmiedeeiserne und Holzkreuze. Es wäre zu wünschen, daß für eine etwaige Neuauflage letztere mehr berücksichtigt würden, da es in vielen ländlichen Gemeinden an einem Steinmetz fehlt, Tischler dagegen überall zu finden sind. Das Büchlein gibt dem Geistlichen die Möglichkeit, mit den vielfach so abscheulichen, oft ganz materialwidrig gestalteten Grabdenkmälern, die gewöhnlich auch noch in endloser Wiederholung vorkommen, aufzuräumen und den Friedhof seiner Gemeinde mit der Zeit so umzugestalten, daß er den Forderungen guten Geschmackes vollauf entspricht.

Limburg als Kunststätte von Leo Sternberg (Mitteilungen der Vereinigung zur Förderung der Künste in Hessen und im Rhein-Maingebiet, Sonderheft ℳ 3,—, geb. 5,–; Otto Kindt, Gießen). Eine eigenartige Stadtbeschreibung. Ihr Verf. hat sich als Lyriker einen Namen gemacht. „Als Grund seiner Lyrik findet sich ein verhaltener Ernst, eine Schwermut, die indes mit gesunder Lebensfreudigkeit gepaart erscheint" lautet das Urteil eines Kritikers. Auf einen ganz ähnlichen Grundton ist auch diese in schöner Sprache geschriebene Beschreibung der alten Bischofsstadt an der Lahn mit ihrem siebentürmigen Dom und ihren reichen Kunstschätzen gestimmt. Die Entwicklung der Stadt ist überall zu den großen Zeitströmungen der Vergangenheit in Beziehung gesetzt, während auf die kleinen Züge des örtlichen Lebens und Treibens weniger Gewicht gelegt erscheint. Der Text ist durch zahlreiche Tafeln und Textabbildungen erläutert. Die zahlreichen, höchst charakteristischen und in künstlerisch wertvoller Strichzeichnung gegebenen Straßenbilder hinterlassen leider beim Beschauer infolge durchgehenden Mangels figurlicher Belebung den Gesamteindruck einer in Totenstille versunkenen Stadt. Eine gelegentliche schiefe Beurteilung hinsichtlich des christlichen Mittelalters wird man dem nichtchristlichen Verfasser zugute halten.

Die Sammlung **Berühmte Kunststätten** (E. A. Seemann, Leipzig) wurde um zwei prächtige Bände vermehrt. In Nr. 51 behandelt August L. Mayer das spanische Rom, die alte, an Kunstschätzen so überaus reiche Kaiserstadt Toledo (geb. ℳ 3,–; 118 Abbildungen). Nach einer Einführung in die Geschichte der schicksalsreichen, einst so blühenden, jetzt unaufhaltsamem Verfall preisgegebenen Kunststätte, welche Künstler der verschiedensten Rassen und Nationen: Mauren, Juden, Christen, Flamen, Burgunder, Italiener, Deutsche, Griechen, Valencianer und Kastilier innerhalb ihrer Mauern wirken sah, behandelt er nacheinander im einzelnen deren Architektur, Plastik, Malerei und Kunstgewerbe. Unter den Malern findet Domenico Theotokopuli, genannt „el Greco", der sich erst seit kurzem erneuter Wertschätzung erfreut, eingehendste Würdigung, wobei sich Verf. jedoch von der heute beliebten Übertreibung seiner Bedeutung vollkommen freihält. Ein eigenes Kapitel behandelt zum Schluß Aranjuez, das berühmte alte Lustschloß der spanischen Herrscher.

In Nr. 52 derselben Sammlung behandelt Dr. Hans Hildebrandt die alte ruhmvolle Kaiserstadt an der Donau: **Regensburg** (197 Abbildungen, geb. ℳ 4,–). Verf. schickt keine Geschichte der Stadt voraus, sondern behandelt die Kunstwerke der Stadt jeweils im Zusammenhang mit der geschichtlichen Darstellung. Zuerst lernen wir Regensburg als römisches Kastell und unter den Agilulfingern und Karolingern

kennen. Länger verweilen wir bei der romanischen Periode, ihrer Baukunst, ihrer anfangenden Plastik, ihrer Buch- und Wandmalerei und bei den Schottenmönchen, welche im 11. Jahrhundert „eine Überfülle befruchtender Anregungen" nach Deutschland brachten. In der Deutung der Skulpturen des Portals der Schottenkirche schließt sich Verf. an Endres an, der darin bekanntlich symbolische Darstellungen zum Hohen Liede sieht. Es folgt die Besprechung der Bauten der Übergangszeit und der Gotik und dann, nachdem die romanische Freiplastik nachgeholt, die der gotischen Plastik und Malerei. Die letzten Kapitel behandeln endlich das 17. und 18. Jahrhundert und das Regensburg der Gegenwart unter Einbeziehung der Befreiungshalle bei Kehlheim und der Wallhalla.

Der älteste Text des Oberammergauer Passionspiels (A. D. 1662) herausg. von Georg Queri (Oberammergau 1910, Gg. Lang sel. Erben; geb. ℳ 8,—). Seit der ersten Aufführung der Oberammergauer Passion im Jahre 1634 hat deren Text vielerlei, zum Teil einschneidende Wandlungen zu bestehen gehabt. Auch heute ruft man wieder laut nach einer neuen Änderung des Textes. Joseph Neumair motiviert im Gral (1911, Nr. 3—5) seine Forderung, den Text „von Grund aus zu ändern". Bei solcher Sachlage verdient jedenfalls der in vorliegender Ausgabe gebotene älteste erreichbare Text, der einer Handschrift des Jahres 1662 aus dem Archiv des Hauses Guido Lang entnommen ist, besondere Beachtung. Dem Abdruck des Textes geht eine Einführung voraus, in welcher der Herausgeber über die Geschichte des Textes bis zur Gegenwart berichtet. Der Text selbst ist durch Faksimiledrucke nach der Handschrift und durch zahlreiche Passionsbilder nach Dürer und Altdorfer in glücklicher Weise bereichert. Das Ganze präsentiert sich in einem appart schönen, altertümlichen Einband. A. Fuchs.

Philosophie.

In den Laacher Stimmen veröffentlicht K. Kempf S. I. einige populäre, recht nützliche Abhandlungen. 1910, II, S. 21 ff. entwirft er ein knappes, zutreffendes Bild von der **Ratlosigkeit der modernen Philosophie** mit ihrer Unklarheit in den Fundamentalfragen und mit ihrem Mangel an festen Prinzipien und einheitlichen Richtlinien; ihr fehlt nach Eucken „der Kerngehalt des Lebens". Im folgenden Hefte, S. 146 ff., zeigt er diese Ratlosigkeit speziell an dem **Bankrott der modernen Erkenntniskritik,** der S. 268 ff. in den **Endstationen der modernen Philosophie** überzeugend und drastisch nachgewiesen wird. — J. Froebes S. I. gibt S. 506 ff. einen orientierenden Überblick über die letzten **25 Jahre experimenteller Gedächtnisforschung,** welche ihrem Ziele, „die Bedingungen des komplizierten (Gedächtnis-) Vorganges zu isolieren, den Zusammenhang der Faktoren nach ihrem genauen Anteil auszuführen und den Erfolg vorauszusagen, einen bedeutenden Schritt näher gekommen ist". — Ein kurzer Artikel von A. Deneffe S. I. macht S. 123 ff. zur Jahrhundertfeier auf **Jakob Balmes** aufmerksam, dessen Größe tatsächlich zu wenig gekannt und geschätzt ist. Vgl. auch Hochland. 7. Jahrg. Heft 11, S. 621 ff., woselbst M. Ettlinger dem spanischen Philosophen ein kleines, ehrenvolles literarisches Denkmal setzt. In der Revue des sciences philosophiques et théologiques, Jahrg. 1911, Heft 1, S. 26 ff. erörtert F. Palhoriès in dem lesenswerten Artikel: Jacques Balmes et le problème de la certitude die Auffassung Balmes über die Tatsache der Existenz der Gewißheit, die Erklärung dieser Tatsache und die Grenzen der Gewißheit. Das letzte Heft des vorausgehenden, 4. Jahrganges bringt einen kleinen Artikel des P. Noble O. P. über den **Etat agréable** in physiologischer und psychologischer

Hinsicht und in Bezug auf seine Ingredienzien, und weiter unter dem Titel: **La Révolution Cartésienne** von P. Roland-Gosselin O. I. eine kritische Untersuchung der Descartesschen Erkenntnistheorie mit entschieden ablehnendem Resultat.

In dem Philosophischen Jahrbuch publiziert C. Sauter im 23. Jahrg. Heft 2. 3 und 4 eine instruktive Abhandlung über den **Neuplatonismus, seine Bedeutung für die antike und mittelalterliche Philosophie** und im gleichen Jahrgang Heft 4. S. 447 Jos. Schnippenkötter eine solche über die **Bedeutung der mathematischen Untersuchungen Conturats für die Logik** mit dem wesentlichen Resultat: „erstens haben diese Untersuchungen den reinen rationalen Charakter der gesamten Mathematik dargetan und als ihr ureigenstes Wesen nicht das Objekt, nicht den Substanzbegriff, sondern die deduktive Methode, die die Einheit aller mathematischen Einzeldisziplinen begründet, festgelegt und damit als Teil der Logik erwiesen; zweitens sind neben dieser grundlegenden Vertiefung der Logik und Befreiung von metaphysischen Voraussetzungen die mathematisch-logischen Formen des Denkens in die allgemeine Logik eingereiht worden, die so eine große Bereicherung erfuhr." S. 466. Im neuen Jahrg. 24, Heft 1, S. 1–17 bespricht C. Zimmermann **Arnaulds Kritik der Ideenlehre Malebranches;** er kommt zu dem Ergebnis, daß Arnauld negativ durch Aufweisung der inneren Widersprüche und positiv durch direkte Gegenbeweise die Erkenntnistheorie Malebranches zurückgewiesen habe, daß er jedoch in der Begründung seiner eigenen neuen Theorie nicht glücklich gewesen sei. – S. 48–70 untersucht J. Hein **Humes Kausaltheorie,** bei deren Anwendung nicht mehr von Wissenschaft die Rede sein könne; es könne höchstens noch von „empirischem Probabilismus" die Rede sein, sie bedeute, konsequent angewendet, auch für die Naturwissenschaften den sicheren Ruin; das ist ein zutreffendes Urteil.

Cl. Bäumker begann in der Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft im 1. Hefte des 4. Jahrgangs eine Serie von sehr instruktiven Artikeln über **Anschauung und Denken.**

In der Theol. Quartalschrift 1911, Heft 1 untersucht P. A. Daniels O. S. B. unter dem Titel: **Anselmzitate bei dem Oxforder Franziskaner Roger von Marston** die Abhängigkeit der Oxforder Franziskanerschule vom hl. Anselm, die er als eine „nicht tiefgehende im allgemeinen, wohl aber als eine ganz besondere in einigen bestimmten Fragen" nachweist. In demselben Hefte liefert B. Geyer eine kritische Untersuchung zu Grabmanns Geschichte der scholastischen Methode, speziell über **Radulfus Ardens und das Speculum universale.** Die Abfassung des letzteren, „der umfangreichsten und besten Darstellung der Ethik im 12. Jahrhundert" datiert er 100 Jahre später als Grabmann, über die Persönlichkeit des Verfassers (Radulfus) glaubt er ein definitives Urteil noch nicht fällen zu können.

Zum Schulgebrauch sind jüngst zwei neue Handbücher erschienen. 1. **Leitfaden der philosophischen Propädeutik** von Prof. Peter Vogt S. I. I. Teil Logik, II. Teil Psychologie – Herder, Freiburg –, eine prächtige Ergänzung der bekannten Stundenbilder der philosophischen Propädeutik, welche wir in dieser Zeitschrift 1910 S. 71 warm zu empfehlen in der Lage waren. Was die Stundenbilder in der Hand des Lehrers sind, das ist der Leitfaden in der Hand des Schülers, beides ein Gesamtwerk von einem Guß, jedes seinen speziellen Zwecken vorzüglich dienend. 2. Das andere Werk: **Summa philosophiae christianae** von P. Jos. Donat S. I. – Innsbruck, Rauch – wird fünf Bändchen umfassen, von denen bereits drei vorliegen: I. Logica (1,36 ℳ), III. Ontologia (1,62 ℳ), V. Psychologia (2,55 ℳ); Die übrigen Critica, Cosmologia und Theodicea sollen bald folgen. Die Absicht, welche den Verfasser der „Freiheit der Wissenschaft" bei der Abfassung des vorliegenden

Werkchens laut dem Prooemium leitete, nämlich „Berücksichtigung der neueren Resultate namentlich in den empirischen Wissenschaften, Applikation der alten bewährten Prinzipien auf die modernen Probleme, neue Formulierung alter aber noch berechtigter Fragen, klare Darlegung und gründliche Erörterung der modernen Irrtümer" findet sich, soweit das bei der Enge eines kleineren Handbuchs möglich ist, gut ausgeführt. Der angehende Philosoph wird besonders dankbar die zahlreichen Clichés in der Psychologie als gute Stützen des Verständnisses verwenden.

Anton Michelitsch behandelt in seiner **Einleitung in die Erkenntnislehre** – Graz und Wien, Styria, 3,40 M – 1. Die Erkenntnisquellen der Wahrheit. 2. Wahrheit und Gewißheit und 3. die verschiedenen Erkenntnistheorien. „Gerade in unserem kritischen und skeptischen Zeitalter ist eine besonnene wissenschaftliche Kritik der Erkenntnis und Erkenntnisquellen mehr denn je notwendig" (Vorwort), sagt der Verfasser mit Recht. Sein Buch führt gut ein und ist auch für den Nichtfachmann mit einiger philosophischer Anlage gut verständlich, besonders gilt das auch von der Darstellung und Beurteilung der einzelnen Erkenntnistheorien. Ein eingehendes Namen- und Sachregister erleichtert die Benutzung des Buches.

Das Problem der immateriellen, geistigen Seelensubstanz. Ein Beitrag zur Rechtfertigung und Lösung dieser Frage mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Stand der Philosophie und der Naturwissenschaften. Von Dr. theol. et phil. Niko. Cotlarciuc. Paderborn, F. Schöningh. 1910. 6 M. Dies 6. Heft der bekannten Studien zur Philosophie und Religion von Dr. R. Stölzle behandelt sein sehr aktuelles Thema in zwei Teilen. Im ersten Teile wird der anthropologische Monismus in seiner dreifachen Gestalt als Spiritualismus, Materialismus und Identitätslehre dargestellt und abgewiesen. Der zweite Teil „das Problem der Seelensubstanz im anthropologischen Dualismus" weist positiv die Berechtigung des Dualismus, die Einheit, Substantialität, Immaterialität, Geistigkeit und die Wechselbeziehung zwischen Leib und Seele nach. Die Resultate der Erörterungen werden am Ende der einzelnen Abschnitte prägnant in einem zusammenfassenden „Ergebnis" in praktischer Weise herausgestellt. Das Buch bietet einen guten Teil der metaphysischen Psychologie in klarer und überzeugender Darstellung. Freilich dürfte wohl nicht gerade jeder Satz ohne weitere Erklärung völlig einwandfrei resp. einer Mißdeutung unfähig sein, so, daß die Seelensubstanz ein Kraftwesen fordere, welches sich im Bewußtsein realisiert (S. 148), und daß Vernunft und Wille das Wesen des Geistes ausmachen (S. 212). Im ganzen tritt in der wissenschaftlichen Diskussion der positiv gläubige Standpunkt in apologetischer Tendenz sehr entschieden hervor.

B. Funke.

Umschau in Welt und Kirche

Österreich.

Von der Leichenbahre Dr. Luegers war mein letzter Bericht[1] datiert: er gab der Hoffnung Ausdruck, daß die durch ihn volkstümlich gewordene christliche Bewegung in Österreich mit Lueger nicht begraben werden wird. Der Schwierigkeiten, die sich aus der religiösheterogenen Zusammensetzung der Partei ergeben können, war dabei nicht vergessen. Seitdem ist ein Jahr verstrichen, ein bitteres Jahr für Luegers Getreuen. Abgesehen von der bösen äußeren Lage, die jede Regierungspartei zu fürchten hat, sind die inneren Gegensätze in recht abstoßender Form an die Öffentlichkeit getreten. Zum Unglück war Luegers Nachfolger, Prinz Alois Lichtenstein, durch lange Krankheit an der vollen Ausnützung seines allgemeinen Ansehens und seiner Popularität verhindert, während der vorzügliche Stratege im christlichsozialen Lager Dr. Geßmann trotz allem nicht jene unbestrittene Beliebtheit besitzt, um überall mit Erfolg vermitteln zu können. Es hat für weitere Kreise kein Interesse die einzelnen Kampfmomente anzuführen. Sieht man näher zu, so tritt neben persönlichen Eifersüchteleien und Gegnerschaften ein gewisser Antiklerikalismus mancher Wiener Kreise zutage, der den positivkatholischen Einschlag nicht gut vertragen will, den die Partei durch den Zusammenschluß mit den Konservativen der Alpenländer erfahren hat. — Der Tod des großen Führers hat nun auch die Lücken bloßgelegt, die durch seine alles beherrschende Persönlichkeit bisher verdeckt waren: Programm, Organisation, Presse, für keine dieser Grundstützen einer Partei hatte Lueger viel übrig. Daher allgemein der Ruf nach einem allgemeinen Parteitag, der tatsächlich im Laufe dieses Jahres abgehalten werden soll. Das Programm der Partei, das bisher wesentlich ein soziales Mittelstandsprogramm mit Betonung der christlichen Gerechtigkeit und Liebe darstellte, bedarf nach der kirchenpolitischen, staatsrechtlichen und nationalen Seite einer umsichtigen Formulierung und ohne Zweifel auch nach der staatswirtschaftlichen mancher Ergänzung. Die Organisation wird sich die sozialdemokratische noch mehr zum Vorbild nehmen müssen, um zum politischen Kampf mit dieser auch ohne die stets unverläßliche Schützenhilfe anderer bürgerlicher Parteien an Geld und Truppen genügend gerüstet zu sein. Die christliche Presse, speziell die Zentralpresse in Wien, läßt in ihrer relativ verschwindenden Verbreitung kaum etwas ahnen von dem bedeutenden Aufschwung, den der christliche Gedanke im politischen Leben Österreichs genommen. Nicht daß die Fortschritte unserer katholischen Presse in Wien und in der Provinz verkannt werden sollten: so hat sich u. a. die in echt christlichsozialem und österreichischem Geiste redigierte „Reichspost" ein Abendblatt zugelegt und gewinnt zusehends an Inhalt und Bedeutung. Aber welch ein Mißverhältnis immer noch zwischen der Vertretung der christlichen Parteien im Par-

[1] 1910, S. 343—6.

lament und in der Presse! Die Zahl der deutschen gegnerischen Blätter 360, ihrer Tagesblätter 63, die Zahl aller christlichen Blätter 90, der Tagesblätter 13, die Abonnenten der freisinnigen Presse 1810000, die der christlichen 466000, die gegnerischen Blätter haben eine Tagesauflage von 1100000, die christlichen von 205000! Und dabei hat man den Eindruck, daß selbst die politischen Abgeordneten noch lange nicht die Bedeutung der Presse genügend würdigen. Ein Glück, daß man sich von unpolitischer Seite derselben kräftig angenommen! Der Piusverein tut seine Schuldigkeit; er zählt schon 63000 Mitglieder und ebensoviele Teilnehmer in 840 Ortsgruppen und wies 1910 eine Jahreseinnahme von 126000 Kronen auf, in 5 Jahren zusammen ½ Million K., so daß jährlich immerhin ca. 50000 K. der Wiener Zentralpresse zugeführt werden. Durch eine mit einem Aufwand von ca. 30000 K. erhaltene Korrespondenz, die in einem Halbjahr an 70 kathol. Zeitungen Österreichs ca. 1000 Artikel mit etwa 60000 Druckzeilen versendet, konnte die Provinzpresse gefördert und eine zielbewußte Preßagitation entfaltet werden. Das sind Fortschritte, kein Zweifel, aber selbst bis zur Schleuder Davids, die den Riesen Preßkorruption an die Stirne trifft, haben wir noch einen weiten Weg. Das bekommen wir alle Tage zu spüren.

Katholische Kongresse? Wir haben sehr glanzvolle und erhebende erlebt. Zuerst der „Erste allgemeine österreichische katholische Frauentag" vom 29. März bis 2. April 1910, der, gut besucht, mit gründlichen Referaten[1] und einer wirkungsvollen Festversammlung den Freunden viele gute Anregungen, den Feinden imponierendes Zeugnis gab von dem Dasein einer „katholischen Reichs-Frauenorganisation". — Äußerlich viel glänzender tagte der „5. Marianische Weltkongreß und 4. allgemeine Sodalentag" in Salzburg vom 18.—21. Juli 1910. 3 Erz-, 5 Fürstbischöfe, 11 Bischöfe, gegen 1000 Priester scharten sich um Kardinalfürsterzbischof Katschthaler von Salzburg, die Generalkommunion zählte 2500 Teilnehmer, die Sektionen tagten in deutscher, italienischer, französischer (120 Teilnehmer), polnischer (50), slovenischer (100), spanischer (20) und ungarischer (101) Sprache, ungezählte Zuschriften von Bischöfen der ganzen Welt liefen ein. Die dauernde Wirkung dieses internationalen Marientages mit seiner mehr minder zufälligen Aneinanderreihung von marianischen Vorträgen dürfte allerdings geringer anzuschlagen sein als sein äußerlich glänzender Verlauf. Viel größere praktische Bedeutung kann dem Sodalentag eingeräumt werden, der in seiner Präsidesberatung insbesondere die Frage der Theologen- und Priesterkongregationen äußerst eingehend, wenn auch nicht abschließend, erörterte. — Von Salzburg ist kein weiter Weg nach Innsbruck, wo vom 8. bis 11. September der 7. allgemeine österreichische Katholikentag versammelt war. Kann er allgemein österreichisch genannt werden? Dem Sprachencharakter nach ja; zum erstenmal wurden sogar in der offiziellen Begrüßungsversammlung die verschiedenen Idiome Österreichs gehört. Für die allgemeine Beteiligung lag allerdings die schöne Tirolerstadt zu sehr abseits, so daß unter den 6000 Teilnehmern, die am Haupttage die Versammlungen bestritten, der allergrößte Teil von Tirol selbst gestellt war. Die sehr eindrucksvoll und begeisternd gestaltete Tagung ließ leider neben dem materiellen Defizit von 6000 K. auch den Wunsch unerfüllt, die Reichs-Katholikenorganisation weiter ausgestaltet zu sehen. Der Präsident des 1905 zu Wien gewählten Zentralkomitees für ganz Österreich, Graf Silva-Tarouca, trat unmittelbar vor dem Innsbrucker Tag zurück, Sektionsverhandlungen über Katholikenorganisation

[1] Ein vollständiger Bericht erschien bei Herder, Fbrg. 1910. Eine Frucht der Tagung ist die soeben im 1. Heft von Hanny Brentano herausgegebene Monatsschrift für Gebildete: „Österreichische Frauenwelt".

erfolgten nicht, so blieb die Öffentlichkeit ohne Orientierung. Und die wäre notwendig gewesen. Denn an Stelle des obengenannten Zentralkomitees hatte man von mancher Seite einen allösterreichischen Verein, „Volksbund" genannt, zu setzen versucht, über den auch Erbgraf Trauttmansdorff in Innsbruck referierte. Allein die Idee des reichsdeutschen „Volksvereins", der da Gevatter stehen sollte, ist auf Österreich mit seinen verschiedenen Nationen nicht ohne weiteres anzuwenden. Wiener Vereinsgründungen bleiben immer mehr minder auf das deutsche Gebiet beschränkt, und doch sollte eine katholische Zentralorganisation aller Nationen Österreichs geschaffen werden. So ist denn auch nach dem Innsbrucker Tag der „Volksbund" auf den ihm gebührenden Platz als (deutscher) katholisch-sozialer Aufklärungsverein gestellt worden und leistet von seinem Wiener Bureau aus schon ganz Erkleckliches. Näheres darüber ein andermal. Dagegen ist das alte katholische Zentralkomitee in Wien (neuesten Beschlüssen gemäß „Kathol. Union" getauft) wiederhergestellt und durch einen ständigen Vertreter des Episkopats, Bischof Dr. Huyn von Brünn, mit den Bischofskonferenzen in enge Berührung gebracht worden. An seine Spitze ist Fürst Ferd. Zdenko Lobkowitz gestellt worden, ein durch seinen echt katholischen Wohltätigkeitssinn allgemein bekannten Kavalier. Die Organisation steht damit wieder im Zeichen der Autonomie der Länder und Diözesen, deren Organisationen durch das Zentralkomitee in Wien in gegenseitige Fühlung treten sollen. –

Die Bischofskonferenz im November v. J. hatte ein reiches Arbeitspensum aufzuarbeiten. Die Öffentlichkeit war namentlich an zwei Dingen interessiert. Vor allem an der Anpassung des päpstlichen Kommuniondekrets an unsere Bildungs- und Schulverhältnisse. Sie ist insofern einheitlich erfolgt, als die Konferenz als Zeitgrenze nach oben das 3. Schuljahr für die nicht mehr zu trennende Erstbeicht und Erstkommunion bestimmt hat. In südlichen Diözesen (z. B. Trient) wurde bischöflicherseits bereits das 2. Jahr dazu bestimmt, in nördlichen (z. B. Prag) wurde ausdrücklich hervorgehoben, daß bei der Annahme des 3. Schuljahres „normale Verhältnisse hinsichtlich der zuzulassenden Kinder wie der betreffenden Schule" vorausgesetzt werden. Aus Katechetenkreisen wurden und werden mancherlei Bedenken gegen eine ersprießliche Durchführbarkeit laut. – Einen Beratungspunkt der Bischofskonferenz bildete auch der Modernisteneid, zumal Eingaben der Grazer, Wiener und Prager deutschen theologischen Fakultät vorlagen, die betreffs der Ablegung bzw. Wiederholung des Eides, Kontrolle des Vorlesestoffes, Lektüre der Theologen u. dgl. entsprechende Vorstellungen der Konferenz bei der römischen Kurie erbaten. Bisher kann nur gesagt werden, daß im allgemeinen das Verfahren gewählt wurde, allen irgendwie zur Seelsorge jurisdiktionierten oder bepfründeten Geistlichen den Eid abzuverlangen.

Der recht peinlichen Spannung zwischen der päpstlichen Nuntiatur in Wien und dem Minister des Äußern, die seit der Wahrmundaffäre ungemindert andauerte, hat die Verzichtleistung des bisherigen apost. Nuntius in Wien ein Ende gemacht. Als vor Jahresfrist verlautete, daß ein unseren Verhältnissen näherstehender Benediktinerabt die ununterbrochene Reihe von Italienern bei der Wiener Nuntiatur ablösen werde, atmete man allseitig freudig auf. Mittlerweile ist Monsig. Alessandro Bavona, Tit.-Erzbischof v. Pharsalus, zum Nuntius von Wien ernannt worden, der 1856 in einem Abruzzendörfchen geboren, seit 1890 Priester, als Kirchenrechtsprofessor bei St. Apollinare in Rom, als Uditore in Madrid, seit 1902 als apostol. Delegat für Ecuador, Bolivia und zuletzt Brasilien wenig Zeit gefunden haben dürfte, mit unseren schwierigen Verhältnissen bekannt zu werden. – Ebenfalls infolge der Resignation seines bisherigen nach vielen Richtungen hochverdienten Inhabers, des Fürstbischofs Dr. Joh. Kahn, mußte das Bistum Gurk (Klagenfurt), das er 23 Jahre geleitet

hatte, neu besetzt werden. Ein recht trauriges Ereignis, das neben dem Millionenbetrug der Prager St. Wenzels-Vorschußkasse als Illustration dienen kann, wenn die Kanonisten das Dekret der Konsistorialkongregation vom 18. Nov. 1910 über Verwaltungsstellen von Priestern bei Kassen erklären werden, gab den letzten Anstoß zum Rücktritt des ohnehin kränklichen Siebzigjährigen. Einer seiner Priester in Klagenfurt hatte frommen Gründungen zuliebe Millionenspekulationen gemacht, ein anderer aus Gutherzigkeit ihm die Mittel aus der landwirtschaftlichen Zentralkasse, deren Leitung ihm unterstand, geliehen; die Spekulationen mißglückten, die Zentralkasse stand vor dem Krach, einer der beiden Monsignori flüchtete, der andere stand jüngst vor Gericht. Der Konkurs, zu dem die liberale Presse treiben wollte, um die ländlichen Einlagen der Kasse gegen die christlich-soziale Bewegung in Kärnten zu mobilisieren, wurde nur dadurch aufgehalten, daß Mitglieder des Episkopats wie des katholischen Adels in Österreich einer Bank gegenüber weitgehende Garantien leisteten, worauf diese die langsame Sanierung des schwer gefährdeten Unternehmens unternahm. So hat der neue Fürstbischof von Gurk, Dr. Joh. Kaltner, bisher Domherr und Weihbischof in Salzburg, der in einem Alter von 66 Jahren am 20. November v. J. den Bischofsstuhl von Gurk bestieg, ein gar böses Erbe übernehmen müssen. Als Weihbischof von Salzburg folgte ihm der dortige Professor der Pastoraltheologie Dr. Ignaz Rieder (geboren 1. Febr. 1858). Füge ich noch bei, daß zum Nachfolger Dr. Nagls als Bischof von Triest der Leibacher Domherr Dr. Andreas Karlin (geb. 1857), als Priester der Anima in Rom aus den 80er Jahren manchem reichsdeutschen Mitbruder wohl bekannt, und daß Sektionschef und Domprälat Dr. Hermann Zschokke (geb. 1838) in bewundernswerter Altersfrische seine verdienstvolle Arbeitsfülle noch um die Lasten eines Weihbischofes von Wien vermehrt hat, so habe ich wohl aller Veränderungen im österreichischen Episkopat kurz gedacht. Ein Erinnerungsblatt muß ich nur noch legen auf die fürstbischöfliche Gruft in Brixen, in der am 7. November, an Jahren (95) und Verdiensten reich, Tit.-Erzb. Dr. Simon Aichner zur Ruhe gebettet wurde, nachdem er die letzten 6 Jahre sich vor den heftigen politischen Kämpfen im katholischen Volk und Klerus Tirols in die stillen Klostermauern von Neustift bei Brixen geborgen hatte, und auf das frische Grab des überaus populären Weihbischofs Dr. Marschall von Wien, der seinem Freunde Dr. Lueger unerwartet rasch ins Jenseits gefolgt ist. R. I. P.

Prag, April 1911. Dr. Karl Hilgenreiner, Universitätsprofessor.

Belgien und Holland.

Bis in die preußische Kammer und das Herrenhaus hinein redet man heutigentags vom Antimodernisten-Eid. Es ist darum vielleicht zeitgemäß, über die Eidesleistung in Belgien ein Wort zu sagen. Wir schicken voraus, daß es mit dieser Angelegenheit in Belgien etwas anders steht wie in Deutschland, wenigstens insoweit die theologischen Fakultäten in Betracht kommen. Es gibt bei uns keine protestantische Sekten, und eine politische Partei nach Art des deutschen Zentrums wäre unter den bestehenden Verhältnissen nicht denkbar. Wer nicht Katholik ist, der ist liberal d. h. Freidenker in religiöser Hinsicht, oder Sozialist. Demgegenüber gibt es auch keine protestantische theologischen Fakultäten an unseren Universitäten. Ferner läßt der Staat an seinen Universitäten keinen Unterricht in der Religion erteilen. Die staatlichen Universitäten (Gent und Lüttich) sind vielmehr neutral, wiewohl solche Neutralität in sich ein absurdum, praktisch aber eine Unmöglichkeit ist, auch im Lehrbetriebe der Universität. Glaubt denn jemand wohl, daß z. B. das philo-

sophische Lehrfach neutral sei? Da aber der Staat Neutralität der Lehre, für welches Lehrfach es auch sei, ausdrücklich auf sein Programm schreibt, so haben naturgemäß unsere staatlichen Universitäten keine theologische Fakultät. An der freien, rationalistischen Universität Brüssel gibt es anderseits eine solche Fakultät auch nicht. Und so haben wir denn für das ganze Land nur eine katholische theologische Fakultät, und zwar an der allbekannten Universität Löwen. Das erklärt zum Teil, warum unsere belgischen Katholiken weniger Gefahr laufen, in modernistische Irrtümer zu fallen, als die Gläubigen jener Länder, wo die Professoren der protestantischen Theologie ihre irrigen Lehren in reichem Maße verbreiten. Man kann ja nicht leugnen, daß zwischen den modernistischen Lehren und den rationalistisch-protestantischen Irrtümern eine enge Verwandtschaft besteht. Es wäre z. B. nicht schwer, von dem religiösen Subjektivismus der Modernisten über die verhängnisvollen Lehrmeinungen eines Albert Ritschl und Schleiermacher hinweg den Weg zu finden zu den Anschauungen der alten Tübinger protestantischen Schule. In Belgien ist es fast unmöglich, der an der Löwener Universität gelehrten Orthodoxie eine ernsthafte Ideenströmung entgegenzustellen. Es gibt nämlich bei uns kein großes geistiges Zentrum, von wo aus derartige unkatholische theologische Anschauungen sich verbreiten könnten, schon deshalb nicht, weil unsere Gegner keine Fachmänner in der Theologie sind. Denn niemand wird behaupten wollen, daß ein Professor der Naturwissenschaften oder der germanischen Philologie, der sich darin gefällt, für Tagesblätter und Zeitschriften Pamphlete und Abhandlungen zu schreiben, die jedoch keinen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben können, Fachmann in der Dogmatik, Moral oder Exegese ist.

Man könnte vielleicht einwenden, daß an unseren staatlichen Universitäten die philosophischen Fakultäten geistige Zentren sind, von wo das Unkraut ausgesät und die Geister für das Gift der modernistischen Irrtümer aufnahmefähig gemacht werden könnten. Darauf ist jedoch zu erwidern, daß diese Fakultäten keinen derartig bedeutsamen Einfluß haben, wenigstens nicht auf die geistig durchgebildeten Katholiken, und daß ferner einige ihrer Professoren ihre Studien in Löwen gemacht haben und mit den thomistischen Prinzipien wohl vertraut sind. Und jedenfalls wäre keine dieser Fakultäten imstande, an Wissenschaft und Einfluß dem von Kardinal Mercier gegründeten Philosophischen Institut zu Löwen die Stange zu halten. Daher wird das Unkraut den Weizen nicht ersticken können. Gerade unter dieser Rücksicht ist das genannte philosophische Institut zu rechter Stunde gekommen, um im Lande die echten, wahrhaft vernunftgemäßen Prinzipien zu stützen und zu halten, die mit den Dogmen unseres Glaubens aufs trefflichste in Einklang stehen. Diese Bemerkung vermindert nicht im geringsten die großen Verdienste der ausgezeichneten theologischen Fakultät der Löwener Universität. Die Professoren unserer sechs Seminare haben mit Ausnahme einiger, die ihre Studien in Rom gemacht haben, ihre theologische Ausbildung in Löwen erhalten. Und sie sind es, die unseren belgischen Klerus herangebildet und erzogen haben, und — soweit uns bekannt ist — hat kein einziger Priester sich geweigert, den Antimodernisteneid zu schwören. Auf der anderen Seite ist es für niemanden ein Geheimnis, daß unsere theologische Fakultät in Löwen die modernen wissenschaftlichen Methoden in Ehren hält, und daß ihre Professoren der Exegese zu der vernünftig fortschrittlichen Richtung eines Schanz, Hummelauer, Peters, Nikel gehören. Ein neuer Beweis dafür — wenn es dessen bedürfte — welch ein tiefer Gegensatz zwischen den modernen und modernistischen Ideen besteht.

Wiederum ganz anders als in Belgien liegen die Dinge in Holland. Hier besteht bekanntlich der größere Teil der Bevölkerung aus Protestanten, die nach verschieden nüancierten Gruppen voneinander getrennt sind, angefangen von der

Kirche der Separierten, die das Ergebnis einer Reaktion der Orthodoxen gegen die regierenden Lehren der alten Groninger Schule ist, bis zur Gruppe der modernen Richtung, die hauptsächlich aus den Lehren der Tübinger Schule schöpfte, die orthodoxe Theologie verwarf, sich mit einer philosophischen Moral begnügte und an die Stelle der Religiosität einen moralischen Humanismus treten ließ.[1] Die Reaktion gegen die radikalen Theorien und die Ungläubigkeit der modernen Richtung bilden ihrerseits die Niederländisch-reformierte Kirchen, zu welchen die Doleanten mit dem bekannten Dr. Kuyper an der Spitze gehören. Es ist klar, daß zwischen diesen verschiedenen protestantischen Sekten und der katholischen Kirche nicht dieselbe tiefe Kluft liegt, welche in Belgien die Katholiken von den Liberalen und Sozialisten reinlich scheidet. Zum Beweise dafür will ich hier nur das politische Zusammengehen der gläubigen Protestanten mit den Katholiken erwähnen. Dieses Zusammengehen ist ohne Zweifel eine erfreuliche Tatsache, deren wohltuende Folgen man gut spüren kann. Eine Hauptwirkung ist z. B. diese, daß den verheerenden Fluten des Unglaubens und der religiösen Indifferenz eine Schranke entgegengestellt wird, abgesehen von anderen beträchtlichen Vorteilen, die daraus beiden verbündeten Parteien, besonders aber den Katholiken erwachsen sind und noch weiterhin erwachsen werden. Aber diese Tatsache erklärt auch, warum das Eindringen protestantischer Irrtümer in die katholische Kirche Hollands viel eher möglich ist als in die belgische katholische Kirche, und warum der holländische Episkopat so energisch und eifrig die Integrität des Dogmas verteidigt. Wenn indes anderseits die holländischen Katholiken zwar einige wenige Professoren an den Universitäten ihres Landes haben, so haben sie doch keine katholische theologische Fakultät.[2] Trotz dieser eher ungünstigen Verhältnisse haben die Katholiken der modernistischen Gefahr tapfer widerstanden, und wie in Belgien, so hat auch hier kein einziger Priester den Antimodernisteneid zu schwören sich geweigert. Man hat allerdings das Gerücht verbreitet, daß gewisse Priester gegen den von Se. Heiligkeit Papst Pius X. vorgeschriebenen Eid Stellung genommen hätten; indessen, wir haben unsere Erkundigungen bei einer absolut sicheren Quelle eingeholt und können in durchaus kategorischer Form behaupten, daß dieses Gerücht ganz und gar falsch ist. Es sind vielmehr begeisterte Verteidiger des katholischen Glaubens, sowohl Laien als Priester des Regular- und Säkularklerus, die in Wort und Schrift den Glauben verbreiten und mit einem wirklich bemerkenswerten Eifer die Strenggläubigkeit hochhalten. Man braucht nur hinzuweisen auf die apologetische Gesellschaft Petrus Canisius, die apologetische Volks-Bibliothek in Leyden, die Gesellschaft „Glauben und Wissen" in Nymwegen. Solange die Wahrheit noch auf so unermüdlichen Eifer rechnen kann, so lange braucht der rechte Glaube die Angriffe seiner Gegner nicht zu fürchten, und wird die katholische Religion in Holland stets Fortschritte machen.

Antwerpen, April 1911. Prof. August Bruynseels.

[1] Zu dieser Gruppe gehört die radikal-holländ. Schule der Exegeten; ihr tatsächlicher Gründer ist A. D. Lohmann, ihr bekanntester Vertreter W. C. van Manen.

[2] Die Priester, welche theolog. Studien an Universitäten betreiben wollen, tun das an auswärtigen Universitäten, besonders in Rom und Löwen.

Die göttliche Person des Hl. Geistes in der wissenschaftlichen Theologie und im religiösen Leben der Christenheit.

Von Dr. theol. Wilhelm Tosetti, Brühl a. Rh.

Es ist eine auffallende Erscheinung, daß die Person des Hl. Geistes in der wissenschaftlichen Theologie nicht die volle Würdigung und Wertung gefunden hat, die der Bedeutsamkeit dieses Lehrstückes entspricht. Die verhältnismäßig wenig zahlreichen Abhandlungen aus jüngerer Zeit stimmen fast alle in diese Klage über eine gewisse „Vernachlässigung" des Hl. Geistes ein. Wohl sind auf katholischer Seite auch in neuerer Zeit exegetische Einzelfragen behandelt sowie dogmengeschichtliche Untersuchungen[1] angestellt, und auch in dogmatischen Lehrbüchern ist unter dem Abschnitt über die Trinität die biblische Lehre von der Person des Heiligen Geistes vielfach recht ausgiebig zu Wort gekommen. Aber ein monographisches Werk über diesen Gegenstand vermißt man ungern. Auf protestantischer Seite allerdings sind exegetische Arbeiten über den Heiligen Geist erschienen sowohl in orthodoxem Sinne wie auch in rationalistisch-pantheistischer Bearbeitung. Nösgen hat sogar das Wagnis unternommen, trotz des vielfach sich fühlbar machenden Mangels geeigneter Vorarbeiten eine Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste zu schreiben, die indes entsprechend dem vorliegenden Material mehr das Wirken als das Wesen des Heiligen Geistes zum Gegenstand nehmen mußte.[2] Trotzdem gilt im allgemeinen, daß auch in der protestantischen Literatur das Lehrstück vom Heiligen Geiste noch bei weitem nicht den Platz einnimmt, den es beanspruchen muß. Hier wie dort ist als Tatsache zu konstatieren, daß die Erkenntnis des Heiligen Geistes mit der des Vaters und des Sohnes nicht gleichen Schritt gehalten hat.[3] Es möchte fast scheinen, als wenn von den ältesten kirchlichen Zeiten an ein gewisses Zurücktreten des Heiligen Geistes gegenüber anderen Glaubenswahrheiten zu konstatieren ist. Darüber muß man sich um so mehr wundern, als doch nach Jesu Verherrlichung und Eingang in die δόξα des Vaters (Joh. 7, 39) die Person des Heiligen Geistes

[1] Neuestens noch J. Lebreton, Les origines du dogme de la trinité, Paris 1910.
[2] K. F. Nösgen, Geschichte der Lehre vom Heiligen Geiste, Gütersloh 1899.
[3] Vgl. das Referat von E. Dentler über K. F. Nösgen, Der Heilige Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens in „Theologische Revue" VI (1907) 411.

für das christliche Gemeinschaftleben in den Vordergrund getreten ist. Soll er doch nach eigener Aussage des Herrn bei der Kirche bleiben immerdar (Joh. 14, 16) und der treue Lehrer und Hüter der ihr anvertrauten Gottes-wahrheit (Joh. 16, 13) sein!

Zwar kann man nicht behaupten, daß das Walten des Heiligen Geistes in der jungen christlichen Urgemeinde nicht erkannt und geglaubt worden wäre. Das gläubige Bekenntnis zu ihm erfolgte stets auf Grund des pietät-vollen Festhaltens an der von den Aposteln her überlieferten Wahrheit; Tauf-formel, Doxologien und apostolisches Symbolum sind beredte Zeugnisse dafür. Aber hierbei ist vom Heiligen Geiste in Verbindung mit den beiden anderen göttlichen Personen, also einschlußweise, die Rede. Hingegen weniger wissen wir von einer gläubigen Erfassung seiner anbetungswürdigen Person als solcher. Befragen wir z. B. die apostolischen Väter, so finden wir eine Reihe sogenannter trinitarischer Texte, in denen auch des Heiligen Geistes gedacht ist.[1] Aber in ihrer für sich bestehenden Eigenart trat die Person des Heiligen Geistes erst mehr hervor bei den großen theologischen Kämpfen im vierten Jahrhundert.[2] Gegenüber den Pneumatomachen, die in konsequenter Weiter-führung der arianischen Irrlehre den Heiligen Geist für einen der dienenden Geister und nur graduell von den Engeln verschieden erklärten, war besonders der große Athanasius Verteidiger der dritten Person in der Trinität. Auf der Synode von Konstantinopel 381 wurde vom Heiligen Geiste ausdrücklich festgestellt: er sei Herr und Lebendigmacher; er werde mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht.[3]

Eine Reihe von Vätern hat in dieser Zeit über den Heiligen Geist geschrieben. Der bereits erwähnte Athanasius verfaßte vier Briefe an Bischof Serapio von Thmuis (*πρὸς Σεσαπίωνα ἐπιστολαί δ'*). Sie waren gerichtet gegen diejenigen, die an der Gottheit des Sohnes festhielten, aber den heil. Geist für ein Geschöpf erklärten. Verwandten Inhaltes ist seine nur noch lateinisch erhaltene Schrift über die Trinität und den Heiligen Geist (liber de trinitate et Spiritu Sancto). Gleichfalls nur in lateinischer Übersetzung (von Hieronymus) ist ein Werk „De spiritu sancto" auf uns gekommen, welches Didymus den Blinden zum Verfasser hat. Basilius behandelt in seiner Schrift über den Heiligen Geist (*περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος*) die Wesens-einheit des Sohnes und des Heiligen Geistes mit dem Vater. Basilius hatte neben der Doxologie „Ehre sei dem Vater durch den Sohn im Heiligen Geiste" (*διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι*) als gleichberechtigte Fassung gebraucht „mit dem Sohne samt dem Heiligen Geiste" (*μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*). In seiner Schrift, die dem Bischofe Amphilochius von Ikonium gewidmet ist, rechtfertigt er den letzteren Ausdruck und weist nach, daß dem Sohne und dem Heiligen Geiste eine und dieselbe Ehre mit dem Vater gebühre, weil sie eines und desselben Wesens mit dem Vater seien. — Unter

[1] Didache VII, 1. 3; I. Clem. ad Cor. 46, 6; ibid. 58, 2; Ign. ad Ephes. 9, 1; Ign. ad Magn. 13, 1; Martyr. S. Polyc. 14, 3.

[2] „Das Dogma vom Hl. Geiste ist erst in der Mitte des 4. Jahrh. in den Kreis der theol. Verhandlungen eingeführt worden, während bis dahin der Logos den alles beherrschenden Mittelpunkt der Erörterung gebildet hatte." O. Bardenhewer, Mariä Verkündigung 133 f. in „Biblische Studien" X, 5. Freiburg 1905.

[3] Man vgl. Th. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den grie-chischen Vätern des 4. Jahrhunderts in „Straßburger theologische Studien" IV (1901), Freiburg.

den Reden Gregors von Nazianz sind besonders hervorragend fünf, die von ihm selbst *οἱ τῆς θεολογίας λόγοι* genannt werden. Die Dritte derselben bespricht die Wesenseinheit der drei göttlichen Personen, und die fünfte sucht die Einwendungen gegen die Gottheit des Heiligen Geistes zurückzuweisen. Ambrosius, der große Bischof von Mailand, verfaßte drei Bücher „De Spiritu Sancto" ad Gratianum Augustum. Die schon genannten Väter der griechischen Kirche Athanasius, Basilius und Didymus dienen ihm als Führer und Gewährsmänner.[1]

Zu beachten ist die Art und Weise, wie man schon damals die selbständige Existenz des Heiligen Geistes darzulegen versucht. Gregor von Nazianz[2] will dem Einwand begegnen, der Heilige Geist sei eine bloße Wirkungsweise Gottes, also eine göttliche Kraft. Der Heilige Geist, so argumentiert er, gehöre entweder zu den Dingen, die aus sich selbst existieren, oder zu denen, die an etwas anderem erkannt werden. Jenes bezeichnen die Philosophen als Wesen, dieses als Akzidens. Wäre der Heilige Geist letzteres, so müßte er allerdings eine Kraft oder Wirksamkeit Gottes sein, denn wie könnte man ihn sich anders vorstellen, als an eine Zusammensetzung in Gott zu denken? Sei der Heilige Geist also wirklich ein Akzidens, so werde er von einem Zweiten in Tätigkeit gesetzt und handle nicht von selbst. Nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift aber ist die aus eigenem Antrieb erfolgende Wirksamkeit des Heiligen Geistes unumstößliche Tatsache. Darum muß er ein für sich seiendes Wesen haben, eine Person sein.

Kurz erwähnt sei endlich noch der Streit um das filioque im Symbolum, zu Ende des 8. und im Anfang des 9. Jahrhunderts. Der dogmatisch wichtige Zusatz wurde im Auftrage Karls des Großen verteidigt durch den Bischof Theodulf von Orléans in der Schrift „De Spiritu Sancto".

Und wenn wir nunmehr nach diesem Rückblick auf die Geschichte vergangener Zeiten im religiösen Leben der heutigen Christenheit Umschau halten, auch da möchte ein kritischer Beobachter eine gewisse Vernachlässigung der Person des Heiligen Geistes erkennen können. „Wieviele Seelen beschäftigen sich mit ihm? Wieviele Lieder und Kunstwerke? Wieviele Betrachtungen und Andachtsübungen? Kaum in der Pfingstzeit. Ja, die geistlichen Dichtungen empfinden das Pfingstfest und seinen Festkreis fast als Hindernis und umgehen es in ihrer Anlage oder ordnen es mit seinem allwirksamen Geheimnis, dem Urquell allen Gnadenlebens und aller Geheimnisse, anderen Gesichtspunkten unter, so daß die Trias der Gottheit aus dem Vordergrund verschwindet und von einer anderen Trias: der Inkarnation, der Passion und der Verherrlichung ersetzt wird. Und doch steht Gott der Heilige Geist zu allen Geheimnissen, zu dem Gottmenschen und seiner Eucharistie, zu den Sakramenten und der Kirche, zu Maria und den Heiligen, zur natürlichen und übernatürlichen Schöpfung in der innigsten und geistig-lebendigsten Verbindung."[3] Indes Vorstehendes entspricht nur mit Einschränkung dem wirklichen Tatbestande. Es ist doch nicht zu übersehen, daß der Heilige Geist als Erleuchter und geistiger Ratgeber und Helfer vom christlichen Volke ständig angerufen und verehrt wird; auch gehören die beiden Lieder: Veni creator spiritus und

[1] O Bardenhewer, Patrologie.[3] Freiburg 1910.
[2] Schermann, l. c. 155.
[3] Vgl. bei J. Uhlmann, Die Persönlichkeit Gottes und ihre modernen Gegner 232 f. in „Straßburger theol. Studien" VIII, 1 u. 2, Freiburg 1906.

Veni sancte Spiritus zum integrierenden Bestandteile des Gebetslebens bei Priestern sowohl wie bei den Gläubigen. Ebenso ist das Sakrament der hl. Firmung vorzugsweise das Sakrament des Heiligen Geistes,[1] der die Heranwachsenden zu starken, christlichen Persönlichkeiten ausbilden soll. Aber abgesehen hiervon, sowie von den zahlreichen Gebeten,[2] in denen der Heilige Geist zusammen mit Vater und Sohn angebetet wird, tritt er tatsächlich in seiner selbständigen Eigenart und Persönlichkeit etwas zurück. Gunkel[3] glaubt im Vorwort zur dritten Auflage seines vielbeachteten Werkes über die Wirkungen des Heiligen Geistes feststellen zu können, daß der Geist trotz des kirchlichen Dogmas im Glauben der Menschen niemals recht Person geworden sei. Seit ältester Zeit hafte der Vorstellung vom Geist etwas Unbestimmtes, Ungreifbares, Unpersönliches an. Man habe diejenigen Erlebnisse, in denen man die Wirkung einer Person empfand, lieber Jahve, einem Engel oder Christo zugeschrieben. — Wo ist der Grund für diese eigentümliche Erscheinung zu suchen? Unzweifelhaft steht doch die Person des Heiligen Geistes fest als Glaubenswahrheit; auch tritt er deutlich in seiner offenbarungsgeschichtlichen Tätigkeit hervor. Man hat gemeint, der Mangel der Menschengestalt und des Menschenantlitzes in der bildlichen Darstellung habe ihn für das praktisch-religiöse Leben fast wie unpersönlich gemacht; die tierische Vogelgestalt lasse im Gesicht keinen geistigen Ausdruck zu, der zum Herzen spreche; durch diese Ungleichartigkeit werde die dogmatische Gleichwesentlichkeit mit den beiden anderen göttlichen Personen einigermaßen unwirksam gemacht. Richtig ist, daß bildliche Darstellungen des Heiligen Geistes meistens unpersönlich gehalten sind; ebenso richtig aber ist es, daß derartige Abbildungen durchaus auf biblischer Grundlage fußen. So knüpft die gewöhnliche Abbildung in Gestalt der Taube[4] an die bekannte Erscheinung bei der Taufe Jesu an, wie sie von allen vier Evangelisten berichtet ist: Mt. 3, 16; Mk. 1, 10; Lk. 3, 22; Joh. 1, 32. Desgleichen ist die Gestalt feuriger Zungen gewählt im Anschluß an die Ereignisse am Pfingsttage: Act. 2, 3 ff. Es soll sogar kirchlicherseits die persönliche Darstellung des Heiligen Geistes in Gestalt eines Jünglings (nicht die Person-Gestalt überhaupt!) verboten worden sein. Wohl mit Bezugnahme auf die Irrlehre der Pneumatomachen, weil die bildliche Kennzeichnung des Heiligen Geistes zusammen mit Vater und Sohn, aber jünger in Aussehen und Gestalt, die Idee einer dogmatischen Subordination wachrufen konnte.

---

[1] Act. 8, 14 ff.

[2] Besonders ist hinzuweisen auf die Schlußformeln der meisten kirchlichen Orationen.

[3] H. Gunkel, die Wirkungen des Heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus. Vorwort VII, 3. Auflage (anastatischer Neudruck), Göttingen 1909.

[4] Warum der Heilige Geist gerade diese Gestalt wählte, dürfte begründet liegen in der symbolischen Bedeutung der Taube im Orient und in ihren Eigenschaften. Sie galt als Symbol der göttlichen Verkündigung an die Menschen; sie gehörte zu den levitisch reinen Tieren. Im Hohenliede (Cantic. 1, 14; 2, 12, 14 u. a.) erscheint sie als Bild der Schönheit, Sanftmut, Unschuld, Frömmigkeit und Liebe. Die Erinnerung an den brütend über den Gewässern schwebenden Geist (Gen. 1, 2) und an die noachitische Taube (Gen. 8, 11) mit dem Ölzweig, die das Ende der Sintflut anzeigte, weist auf das neue Leben und den Ölzweig des Friedens in Christus hin. Auch die Rabbinen hielten die Taube für das Abbild des göttlichen Geistes, und bei den Samaritern und Syrern wurde sie göttlich verehrt. Siehe P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus 133, Freiburg 1879.

Ob damit auch die Darstellung auf den beliebten Verkündigungsbildern getroffen werden sollte, wo die jugendliche Erscheinung der Person des Heiligen Geistes neben der seligsten Jungfrau den Gedanken an die übernatürlich gewirkte Inkarnation nicht genugsam hervortreten ließ! So mag es zu erklären sein, daß persönlich gehaltene Darstellungen vom Heiligen Geiste sich äußerst selten finden, und daß die fast ausschließlich unpersönliche Art seiner Abbildung und Vorstellung sich so verhängnisvoll erwiesen hat, weil sie die Persönlichkeit nicht offenbart.[1]

Von Interesse dürfte darum der Hinweis auf ein Glasgemälde sein, das sich in der Sakristei des Kölner Domes befindet, unmittelbar vor dem Eingang zum Kapitelsaale. Es stellt den Tod eines Ordensmannes dar. Die untere Hälfte des Fensters zeigt ihn auf dem Sterbebette, umgeben von seinen Ordensbrüdern, wie er seine Seele aushaucht. Der obere Teil bietet ein Bild dar über das besondere Gericht vor dem Throne der heiligsten Dreifaltigkeit. Auf der einen Seite steht der Abgeschiedene, auf der anderen ist als Ankläger der diabolus selbst zu sehen. Auf dem Throne sitzen die drei göttlichen Personen, alle drei in menschlichen Gestalten, mit wallenden roten Gewändern und langen Bärten; alle drei gleichaltrig, wie Gestalt und Antlitz deutlich zeigen. In der Mitte thront Gott der Vater, rechts ihm zur Seite Christus, die zweite göttliche Person, wie die Seitenwunde bekundet; zur Linken die dritte göttliche Person, genau in derselben Gestalt, Form usw., wie Vater und Sohn, also der Heilige Geist — dargestellt als gleichwesentliche, göttliche Person![2]

---

[1] Läßt einerseits die Darstellung in Gestalt der Taube den Person-Charakter in den Hintergrund treten, vielleicht auch mehr oder minder verblassen, so kann sie auch gute Folgen haben. Gerade diese mehr vergeistigte Abbildung könnte dazu anleiten, bei dem Gedanken an Gott, an Gottes Person, hier zunächst an die Person des Heiligen Geistes, die allzu anthropomorph gehaltene Vorstellung einer menschlich-endlichen und beschränkten Person zu bannen, mehr zu abstrahieren von den unvollkommenen Seiten der irdisch-menschlichen Person, dagegen die Vollkommenheiten, namentlich die Geistigkeit, das selbstbewußte Denken und selbstmächtige Wollen, ohne jede Beschränkung und Unvollkommenheit, ins Unendliche und Vollendetste zu steigern. Dadurch käme man ja tatsächlich der wahren Auffassung von Gottes Person nur näher.

[2] Vgl. aus der altchristlichen Zeit: Die Erschaffung der Eva durch die drei göttlichen Personen auf dem Sarkophag vom Paulusgrabe (jetzt im Lateran) aus dem 4. Jahrhundert. Wenigstens will eine Anzahl Kunsthistoriker hier eine menschliche Darstellung des Sohnes und des Heiligen Geistes neben Gott Vater sehen; andere erkennen darin zwei Engel. Siehe C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie 392 f., Paderborn 1905; F. X. Kraus, Realenzyklopädie der christlichen Altertümer I, 379 und 593 ff., Freiburg 1882. Außerdem sind noch einige wenige Abbildungen vom Heiligen Geist in menschlicher Gestalt namhaft gemacht bei H. Otte u. E. Wernicke, Handbuch der kirchlichen Kunstarchäologie des deutschen Mittelalters[5] I, 151 f.; Leipzig 1883.

Thomas von Aquin und das Fronleichnamsoffizium, insbesondere der Hymnus Verbum supernum.

Von Cl. Blume S. I., München.

Der jüngste Biograph des hl. Thomas von Aquin fügte dem meisterhaft entworfenen Bilde von dem Charakter und den Taten des Aquinaten u. a. die Bemerkung bei: „Bereits früher ist an der Autorschaft des heil. Thomas am Fronleichnamsoffizium gerüttelt worden. Neuerdings läßt Cl. Blume ‚Das Fronleichnamsfest, seine ersten Urkunden und Offizien' (Theol. und Glaube I [1909] 337 ff.) durchblicken, daß Thomas möglicherweise Bestandteile eines älteren Offiziums bei seiner Redaktion benützte, und G. Morin, L'office cistercien pour la Fête-Dieu comparé avec celui de Saint Thomas d'Aquin (Revue Bénédictine 27 [1910] 236 sqq.) macht es sehr wahrscheinlich, daß Thomas sich bei der Redaktion der Responsorien sehr enge an das Zisterzienseroffizium anschloß, dem er auch den Hymnus Verbum supernum in gekürzter Form entnahm."[1] Dieser Satz, dessen Fassung die von Dom. G. Morin O. S. B. vorgebrachten Vermutungen in etwas apodiktischer Färbung wiedergibt, so daß mancher glauben könnte, es handle sich wenigstens betreffs des genannten Hymnus schon um eine als sicher aufgestellte oder gar bewiesene These, dürfte einige Erläuterungen erheischen. Sonst steht zu befürchten, daß der Endressche Satz mißverstanden unter allerlei Metamorphosen sich in die Literaturgeschichte einnistet. Und doch wäre es schade darum, wenn allmählich ohne vollgültige Beweise die Arbeit des Aquinaten an unserem Fronleichnamsoffizium kurzerhand auf ein relativ verschwindendes Maß herabgedrückt und seiner Dichterkrone gerade das schönste Juwel, der Hymnus Verbum supernum, voreilig auf bloße, wenngleich geistreiche Mutmaßungen hin ausgebrochen würde.

I. Zunächst einige Bemerkungen betreffs des Offiziums als solchen, ohne Hinblick auf die Hymnen; das Material ist zu reichhaltig, als daß es hier eingehend behandelt werden könnte. — Im oben genannten Artikel dieser Zeitschrift war auf mehrere Tatsachen hin die Hoffnung geäußert, daß vielleicht am ehesten in den alten liturgischen Büchern der Zisterzienser das ursprüngliche Offizium des Johannes von Mont-Cornillon vom Jahre 1246 oder doch manche Teile desselben zu entdecken seien. Aus eben diesem Offizium könne vielleicht Thomas von Aquin in leicht begreiflicher Pietät einzelnes seinem Meisterwerke um 1264 eingefügt haben. Daraufhin wandte sich Morin in dem vorhin bezeichneten Aufsatze diesem Thema zu und verstand es, auf frappante Weise an der Hand nicht verschiedener, sondern eines einzigen Fronleichnamsoffiziums der Zisterzienser, nämlich jenes in der Ausgabe des Ordensbrevieres vom Jahre 1484,[2] den Glauben zu erwecken, daß der Aqui-

[1] Endres, Jos. Ant., Thomas von Aquin. (Weltgeschichte in Charakterbildern, III. Abteilung). Mainz 1910, S. 105.

[2] Es geht nicht an, wie Morin es tut, das Offizium in dieser Ausgabe von 1484 als den Typus für das Fronleichnamsoffizium der Zisterzienser schlechthin zu betrachten, wenngleich es später allmählich das Offizium der Zisterzienser geworden ist. Auch läßt sich nicht behaupten, daß diese Redaktion von 1484 das Offizium in den Ausgaben des Zisterzienserbrevieres von 1484—1674 repräsentiere. Denn u. a. ist schon in der Brevierausgabe von 1494 (zu Straßburg) Inhalt und Anordnung des Offiziums in vielen Teilen bedeutend verschieden; von den ältesten und

nate mindestens bei den Responsorien eine starke Anleihe aus eben diesem Offizium des Zisterzienserordens machte. Direkte Entlehnungen hingegen aus dem ersten und ältesten Offizium des Mönches Johannes vom Kornelienberge bei Lüttich seien, so urteilte Morin, durchaus ausgeschlossen. — Vor der Hand nun erscheint es unmöglich, irgendein bestimmtes, in etwa abschließendes Urteil in dieser schwierigen Frage zu fällen. Morin selbst stimmt hierin mit uns überein, da er am Schlusse seiner Erwägungen betont: „Mais encore ne sont ce-là, je tiens à le répéter, que de simples présomptions".[1] Mit ihm ist nämlich zunächst eine große Schwierigkeit darin zu erblicken, daß wir bis zur Stunde kein einziges Fronleichnamsoffizium der Zisterzienser vorweisen können, welches vor dem Jahre 1264, in welchem Jahre Thomas von Aquin sein Offizium verfaßte, aufgeschrieben wäre. Alle Quellen dieser Art reichen vielmehr nicht über das 14. Jahrhundert, ja nicht einmal bis in den Anfang dieses Jahrhunderts hinauf. Irgendein direktes Zeugnis aber, daß die Zisterzienser schon im 13. Jahrhundert ein besonderes, damals noch nicht in ihr Brevier eigens eingetragenes Offizium für Fronleichnam besessen hätten, fehlt ebensosehr. Wir sind somit lediglich auf Kombinationen und Schlußfolgerungen aus Quellen und Tatsachen relativ jüngeren Datums angewiesen. — Ferner, daß der Mönch Johannes um 1246 das erste Offizium anfertigte, steht wohl fest. Aber dieses ganze Offizium oder auch nur den größeren Teil desselben aufzufinden, ist bisher leider niemandem gelungen. Selbst bei den relativ wenigen Bruchstücken, welche durch ein Antiphonar von Lüttich, dessen Alter und jetzige Existenz nicht mehr festgestellt werden können, erhalten zu sein scheinen,[2] kann mit Recht ein Zweifel auftauchen, ob sie wirklich oder doch alle dem ursprünglichen ersten Offizium angehörten und nicht teilweise fremde Bestandteile aus späterer Zeit sind. Wie also läßt sich jede Entlehnung aus dem Offizium des Johannes mit Bestimmtheit leugnen? Der Grund für den erhobenen Zweifel liegt in Tatsachen, welche die Hauptschwierigkeit zur Lösung der uns beschäftigenden Frage ausmachen.

Das Mittelalter war nämlich literarischen Produkten anderer gegenüber durchaus nicht von einer solchen Pietät, wie die jüngere Zeit sie gewohnt ist; noch weniger war es haushälterisch und sparsam bei Deckung seines liturgischen und hymnodischen Bedarfes. Hatte eine wenn auch hervorragende Persönlichkeit z. B. ein Offizium geschaffen, so war letzteres trotz aller Vorzüge kein hinreichender Grund, sich mit demselben zu begnügen. Im Gegenteil, es erweckt oft den Eindruck, als ob ein Offizium, je besser es war, desto mehr zur Schöpfung anderer, gleichsam Konkurrenz machender Offizien für das gleiche Fest anregte.[3] Dabei wurde nicht selten dieser und jener Teil des oder der schon bestehenden Offizien in das neu geschaffene ohne jedes Bedenken verwoben, bald ohne, bald mit Veränderungen des Textes. Solche Entlehnungen, Überarbeitungen, Erweiterungen oder Kürzungen waren nicht verpönt, sondern galten vielmehr als eine Art von Huldigung für jenen Auktor, dessen Ideen man in freier Fassung nach eigenem Geschmack kopierte.

älteren bekannten Offizien der Zisterzienser, worüber gleich Näheres, weicht das Offizium von 1484 gleichfalls nicht unwesentlich ab.

[1] Revue Bénédictine l. c., p. 245.

[2] Theologie u. Glaube a. a. O., S. 347 ff.

[3] Beispielshalber sei erinnert an die 21 verschiedenen rhythmischen Offizien auf die hl. Anna. Vgl. Stimmen aus Maria Laach, 1898, S. 133 f.

Die jüngere Bearbeitung konnte besser oder auch minderwertiger sein als die ältere Vorlage. Da ist es dann in manchen Fällen sehr schwer, wenn nicht unmöglich, aus bloß inneren Gründen das Ursprüngliche und das Entlehnte scharf zu scheiden, Original und Kopie auch nur mit Wahrscheinlichkeit zu erkennen. — So erging es auch bei dem Fronleichnamsoffizium. Neben jenem des Johannes von Mont-Cornillon und des Thomas von Aquin entstanden bis ins 15. Jahrhundert nicht weniger als mindestens sechs verschiedene Reimoffizien,[1] darunter zwei von Zisterziensern; selbst die Dominikaner[2] begnügten sich nicht mit jenem ihres großen Ordensgenossen Thomas. Außerdem aber findet sich in verschiedenen Brevieren etwa ein Dutzend in Prosa abgefaßter Offizien auf Fronleichnam, welche bei aller Gleichheit oder Ähnlichkeit in vielen Stücken doch in mehreren eine große Verschiedenheit aufweisen. In bunter Mischung sind dort mosaikartig, oftmals gar nicht ungeschickt, Antiphonen, Versikeln und Responsorien vereinigt, denen wir zum bald größeren, bald geringeren Teile auch im Offizium des Aquinaten, oder im Antiphonar von St. Martin zu Lüttich begegnen, und solche, deren Herkunft nicht bezeichnet werden kann. Vielleicht sind letztere dem nicht mehr bekannten Offizium des Mönches Johannes oder jenem eines der verschiedenen Zisterzienserbreviere oder Diözesanbreviere entlehnt, oder aber es sind jüngere Originalkompositionen. Dabei muß beachtet werden, daß es sich nicht um wörtlich genaue Entlehnungen handelt, und daß die Gruppierung des Entlehnten eine willkürlich freie ist. Daher die große Mannigfaltigkeit. Auch das Offizium im Zisterzienserbrevier von 1484, welches Morin zum Vergleiche mit jenem des hl. Thomas heranzieht, differiert von den älteren Offizien der Zisterzienser, wie z. B. von jenem, welches im 14. Jahrhundert in ein Antiphonar des 13. Jahrhunderts aus Villers (Cod. Bruxellen. 6436) eingetragen ist, u. a. nicht unerheblich in den Responsorien. Das neunte, elfte und zwölfte Responsorium der Zisterzienser von Villers (das monastische Offizium hat bekanntlich zwölf Responsorien) hat nämlich im Zisterzienserbrevier von 1484 drei völlig anderen Responsorien Platz gemacht.[3] In der Ausgabe von 1494 hingegen zeigt das Offizium wieder ein ganz anderes Gesicht, als in jener von 1484, und gleicht ziemlich, aber durchaus nicht in allem, dem Offizium im Cod. Bruxellen. 268. — Vor einem endgültigen Urteile wird somit folgende nicht uninteressante Aufgabe zu lösen sein: Alle Fronleichnamsoffizien der verschiedenen Orden und auch Diözesen,[4] die von jenem des hl. Thomas irgendwie abweichen, sind zu sammeln und nicht bloß auf die Responsorien, sondern auch auf die Antiphonen, Lektionen, kurz, auf alle Teile untereinander und mit dem Thomasoffizium zu vergleichen. Dann erst wird es vielleicht möglich sein, einigermaßen zu entscheiden, in welcher

[1] Vgl. Analecta Hymnica V, Nr. 2–5; XXIV, Nr. 6; XLIa, Teil II, Nr. 1.

[2] Analecta Hymnica V, Nr. 5.

[3] Morin glaubt konstatieren zu können: „Ainsi, sur les huit grands répons que comporte l'office romain [jenes des hl. Thomas], un seulement n'a pas de parallèle dans l'office cistercien: c'est le VIe Ego sum panis vitae. C'est aussi le seul où, contrairement au système adopté par le compositeur, les deux parties soient l'une et l'autre empruntées au Nouveau Testament." Die Beobachtung trifft nur zu beim Offizium von 1484; im Cod. Bruxellen. 6436 (also im 14. Jahrh.) lautet das 11. Responsorium (jetzt das 6.): Ego sum panis vitae etc.

[4] Das ältere Fronleichnamsoffizium von Mainz ist eingehend besprochen im „Katholik" 1901, S. 489–507.

Beziehung die verschiedenen Redaktionen zueinander stehen, welche die ältere war, welche als entlehntes Gut angesehen werden muß oder doch darf. Nach den vorhin erwähnten im Mittelalter sehr beliebten Gebräuchen dürfen aber bei dieser Untersuchung wohl nicht solche und ähnliche Erwägungen maßgebend sein, wie: Was der Aquinate verfaßt hatte, daran wagte man schwerlich etwas zu ändern; oder: Wenn alle Teile eines Offiziums gut, sehr gut waren und in genügender Anzahl vorlagen, so schuf man keine neuen für das gleiche Fest; oder: Die bessere von zwei Redaktionen eines Textes, die relativ präzisere, kürzere Fassung ist eher als jüngere Überarbeitung, denn als ältere Vorlage anzusehen. Auch beim Hymnus Verbum supernum hat Morin mehr oder minder gerade diese Gedanken für seine Anschauungen geltend gemacht, und wir werden dieselben deshalb dort noch eingehender beleuchten.

Es ist keineswegs ausgeschlossen, daß in manchen der untereinander differierenden Zisterzienseroffizien weit mehr Teile des ersten Lütticher Offiziums stecken, als wir jetzt ahnen. Alle diese Offizien, welche ich bisher prüfen konnte, machen gerade so, wie auch die Zisterzienserhymnen, mehr oder minder den Eindruck einer Kompilation, einer mosaikartigen Zusammenstellung aus hier und dort erborgten und teilweise überarbeiteten Stücken. Damit ist nicht gesagt, daß diese Zusammenstellungen immer minderwertig seien; im Gegenteil, manche, wie auch jene im Breviere von 1484, zeugen von Geschick und feinem Geschmack. Zwei Tatsachen wolle man nun in Betracht ziehen: 1) Da Papst Urban IV. bald nach seiner Bulle „Transiturus", worin er 1264 die allgemeine Feier des Fronleichnamsfestes anordnete, starb, seine Nachfolger aber aus welchem Grunde auch immer nicht auf die Ausführung derselben bestanden, so fand Urbans Anordnung erst dann Anerkennung, nachdem Papst Clemens V. auf dem Konzil von Vienne (1311 – 12) deren Beobachtung einschärfte und den Text der Urbanschen Konstitution in die Dekretalensammlung von 1313 aufgenommen hatte.[1] Hierzu stimmt oder hieraus erklärt sich die beachtenswerte Tatsache, daß wir in keinem Breviere vor dem Jahre 1313 ein Fronleichnamsoffizium eingetragen finden. Selbst in Dominikaner-Brevieren vom Anfange des 14. Jahrhunderts (wie z. B. im Cod. lat. Monacen. 2902 und sogar in dem etwas jüngeren Cod. lat. Monacen. 21271) sucht man oft (wenn nicht meistens oder immer?) vergebens nach einem Fronleichnamsoffizium. Dann aber tauchen sie allgemein auf, teils als Nachträge in älteren Brevieren, teils im eigentlichen Korpus des Breviers. Man kann dieses Fehlen des Offiziums in Quellen vor dem Jahre 1313 aus anderen Gründen in etwa erklärlich machen, wie es auch Morin versuchte. Aber solange kein direkter oder sonstwie vollgültiger Beweis erbracht wird, daß außer den geschichtlich beglaubigten Offizien des Mönches Johannes und des Thomas von Aquin vor dem Jahre 1313 tatsächlich schon ein weiteres Offizium abgefaßt bezw. zusammengestellt sei, scheint jede Vermutung – und mehr kann es nicht sein —, daß Thomas von Aquin außer dem Offizium des Johannes noch ein drittes

[1] „Cum autem paulo post datam bullam [Urbanus] excessisset e vita, nec quisquam urgeret, ut exsecutioni mandaretur . . ., inde factum est, ut annis insequentibus eiusmodi festivitatem celebratam esse non reperiamus." So Papst Benedikt XIV in seinem Werk De festis D. N. Iesu Christi et B. Mariae Virginis, Lovanii 1761, tom. II, p. 121. – Vgl. Bruder im „Katholik" a. a. O., S. 491.

als brauchbare Vorlage angetroffen und gar ausgenützt habe, der geschichtlichen Grundlage zu entbehren. Sie kann vielmehr nur durch gesuchte Erklärungen als nicht einfachhin den geschichtlichen Tatsachen widersprechend, also als ins Reich der Möglichkeiten gehörend dargetan werden. — 2) Das erste Offizium des Johannes vom Kornelienberge war nach dem bekannten Berichte seines Zeitgenossen von großer „Süßigkeit und Lieblichkeit in Text und Melodie" und es war „gesammelt aus jenen Blüten der Hl. Schrift, welche die Süßigkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi ausduften".[1] Jene Bruchstücke aber, welche das Antiphonar von St. Martin zu Lüttich übermittelt, lassen von diesen beiden Eigenschaften des Offiziums kaum etwas erraten. Für die ästhetische Bewertung nun mag der Gewährsmann vielleicht wenig befähigt gewesen sein; ob aber die Teile des Offiziums der Hl. Schrift entnommen seien, diese Beurteilung erforderte keine sonderlichen Kenntnisse, zumal das Mittelalter in der Vertrautheit mit der Hl. Schrift uns weit, sehr weit überlegen war. Wollen wir also jenem zeitgenössischen Berichte nicht jede Glaubwürdigkeit absprechen, so müssen oder dürfen wir schon aus diesem Grunde etwas zweifeln, ob die Antiphonen des Lütticher Antiphonars wirklich alle dem Offizium des Johannes ursprünglich eigen waren, und haben anzunehmen, daß die übrigen für verloren erachteten oder doch nicht mehr nachweisbaren Teile dieses Offiziums etwas mehr von jenen genannten Eigenschaften aufwiesen. Gerade diese Eigenschaften finden wir nun aber in manchen Teilen verschiedener Zisterzienseroffizien. Sind also das nicht Stücke, die aus dem alten Offizium des Mönches vom Kornelienberge dorthin wanderten, zumal da die Zisterzienser in sehr naher Beziehung zu jenem Mönche standen und dieser vielleicht selbst ein Zisterzienser war?

Auf Grund all dieser Tatsachen und Umstände legt sich folgende Hypothese nahe: Thomas von Aquin übernahm bei der Abfassung seines Offiziums vielleicht einige Stücke aus dem Offizium des Johannes von Mont-Cornillon, teils unverändert, teils mit etlichen Umarbeitungen. Als dann später, etwa im Anfange des 14. Jahrhunderts, u. a. die Zisterzienser das Fronleichnamsoffizium in ihr Brevier aufnahmen, akzeptierten sie nicht einfachhin das Offizium des Aquinaten, sondern vermischten mit demselben mehrere, direkt aus dem Offizium des ihnen sehr nahe stehenden Johannes entnommene Teile, und zwar ohne an den letzteren etwas zu ändern, während dieses scheinbar Thomas getan hatte. Bei dieser Zusammenstellung des Offiziums gingen die einzelnen Abteien der Zisterzienser nicht gleichmäßig vor; im Mittelalter ist ja oft eine Ungleichheit im Offizium innerhalb eines und desselben Ordens wahrzunehmen. So würde sich leicht erklären, warum das eine Offizium der Zisterzienser jenem des Aquinaten sehr ähnlich ist, ein anderes hingegen mehr von demselben abweicht. Auch böte sich bei dieser Annahme eine sehr einfache Erklärung dafür, warum manche Responsorien im Zisterzienseroffizium scheinbar[2] eine ursprünglichere Form aufweisen, als die entsprechenden im Thomasoffizium; die Zisterzienser hätten in solchen Fällen ohne Änderungen aus dem Johannesoffizium entlehnt, Thomas mit leichten Retouchierungen. Allerdings wäre hiernach das Zisterzienseroffizium fast ganz als eine Kompilation anzusehen, durchsetzt mit

[1] Vgl. Theologie u. Glaube a. a. O., S. 342.

[2] Von einem sicheren Nachweis in dieser Hinsicht kann nicht die Rede sein; die von Morin dafür erbrachten Gründe sind aber jedenfalls sehr beachtenswert.

wenigen Zutaten. Nach dem vorhin Erwähnten kann das nicht im mindesten befremden. Übrigens läßt sich bei keiner Voraussetzung ein gewisser kompilatorischer Charakter mehrerer der unter sich verschiedenen Zisterzienseroffizien leugnen; denn in jedem Falle hat das eine ihrer Offizien mehr, das andere weniger Bestandteile aus dem Thomasoffizium entnommen. Bei den Hymnen der Zisterzienser tritt die Kompilation ganz handgreiflich hervor. Auch ihr ältestes bekanntes Fronleichnamsoffizium, nämlich jenes im Antiphonar von Villers (Cod. Bruxellen. 6436), zeigt unleugbare Entlehnungen oder Einmischung fremder Bestandteile. So das Responsorium zu den Laudes:

Ave, verum corpus Christi,
Qui nos tuo redemisti
Pretioso sanguine;

ferner das Responsorium zur 2. Vesper:

O salutis verbum patris,
Immolatum pro peccatis,
O praedulcis hostia;

schließlich die Antiphon zum Benedictus infra Octavam:

a) Quod in cena Christus gessit,
Faciendum hoc expressit
In sui memoriam.

b) Docti sacris institutis
Panem vinum in salutis
Consecramus hostiam.

Letztere Antiphon, was sehr beachtenswert erscheint, ist der Sequenz des Aquinaten (Lauda Sion salvatorem) entlehnt. Den Sequenzen war die Liturgie der Zisterzienser verschlossen; da es somit in der Messe nicht anging, wollten sie doch im Breviere wenigstens eine Strophe aus der Sequenz des hl. Thomas pietätvoll anbringen.[1]

Diese Skizze, zu deren eingehenden Begründung ein reiches, hier zu weit führendes Quellenmaterial vorzulegen wäre, dürfte zeigen, daß die aufgeworfene Frage wirklich noch keineswegs endgültig entschieden ist. Für welche Art der Lösung die größere Wahrscheinlichkeit spreche, dieses Urteil mag leicht vom subjektiven Empfinden beeinflußt werden. Daher auch möge es einstweilen als eine persönliche Anschauung aufgefaßt werden, wenn mir bis jetzt auf Grund aller bekannten Tatsachen eine gewisse, nicht umfangreiche Anleihe des hl. Thomas aus dem ältesten Offizium des Johannes von Mont-Cornillon vom Jahre 1246 ungleich wahrscheinlicher erscheint, als eine solche aus einem der Zisterzienseroffizien, welche tatsächlich in verschiedenen Variationen erst nach dem Jahre 1313 auftauchen und sich ungesucht als Überarbeitungen und Zusammenstellungen aus älteren Vorlagen erklären lassen.

II. Betreffs der Hymnen gelangen wir meines Erachtens leichter zu einem sicheren Resultate. Auf verschiedene Zeugnisse und Tatsachen hin gilt Thomas von Aquin mit Recht als Verfasser der Sequenz „Lauda Sion salvatorem", des Reimgebetes „Adoro te devote" und der drei Hymnen „Pange lingua" (zu den beiden Vespern), „Sacris sollemniis" (zur Matutin),

[1] Wir werden gleich noch sehen, wie auch in dem Hymnus „Verbum supernum" von den Zisterziensern eine Strophe aus der Sequenz Lauda Sion durch Umdichtung eingefügt ist.

„Verbum supernum prodiens“ (zu den Laudes). Der letzte dieser Hymnen, einer der schönsten und tiefsinnigsten des gesamten Hymnenschatzes, ist in mehreren, durchaus nicht in allen, Zisterzienserbrevieren um drei Strophen länger und in einer weiteren Strophe textlich etwas verschieden. In den Analecta Hymnica (Bd. XII, Nr. 38) wurde dieses Mehr an Strophen ohne jedes Bedenken als eine spätere Zudichtung und Überarbeitung angesehen; Morin hingegen meint, es sei ebensogut möglich, daß Thomas v. Aquin die längere und ursprüngliche Form der Zisterzienser gekürzt habe, und er neigt dieser Auffassung als einer ihm recht wahrscheinlichen mehr zu, als der bisher allgemein üblichen. Vergegenwärtigen wir uns zuerst die in Betracht kommenden Hymnentexte, um dann die Gründe Morins zu prüfen.

1. Verbum supernum prodiens
Nec patris linquens dexteram
Ad opus suum exiens
Venit ad vitae vesperam.

2. In mortem a discipulo
Suis tradendus aemulis
Prius in vitae ferculo
Se tradidit discipulis.

3. Quibus sub bina specie
Carnem dedit et sanguinem,
Ut duplicis substantiae
Totum cibaret hominem.

4. Se nascens dedit socium,
Convescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in praemium.

5. O salutaris hostia,
Quae caeli pandis ostium,
Bella premunt hostilia,
Da robur, fer auxilium.

6. Uni trinoque Domino
Sit sempiterna gloria,
Qui vitam sine termino
Nobis donet in patria.

In äußerst inhaltreichen, lapidaren Zügen schildert uns hier Thomas, welch ein Wunderwerk der hingebenden Liebe das ewig aus dem Vater hervorgehende, in der Zeit geborene Wort bei Vollendung seines Werkes am „Abende des Lebens“ aufgerichtet hat. In der Redaktion der Zisterzienser wird der Schlußgedanke der ersten Strophe, das Milieu, die Szenerie, wohin der Schlußvers uns versetzt (vitae vespera), durch eine eigene Strophe weiter ausgeführt:

Venit ad aegros medicus
Dans salutis remedia,
Venit doctor salvificus
Alta docens mysteria.

Ferner geht der Zisterzienserdichter nach der dritten Strophe nicht gleich dazu über, die wunderbare Speisung des Menschen voll von beglücktem Staunen mit den drei anderen Großtaten der sich hingebenden Liebe Christi zu einem monumentalen Gesamtbilde zu vereinen, sondern fügt zwei recht nüchtern belehrende, rhythmisch schwerfällige Strophen zwischen der dritten und vierten ein:

In divinis operibus
Nulla res sic mirabilis;
Nam nos cibat iste cibus
Manens indivisibilis.

Sumunt omnes et singuli,
Semperque tota sumitur
Veritas huius pabuli,
Quod sumptum non consumitur.

Die Verschiedenheit in der vierten Strophe kommt besser nachher zur Sprache. — Warum nun glaubt Morin, der Hymnus, wie er im Offizium des heil. Thomas vorliegt und der so ganz zur Art des Aquinaten in seinen übrigen

Hymnen paßt, sei nicht dessen eigenstes Werk, sondern die geschickte Verbesserung einer älteren Vorlage? Direkte Beweise lassen sich keineswegs erbringen, sondern nur gewisse Erwägungen, nämlich: „Man sieht nicht gut ein, welchen Grund die Zisterzienser haben konnten, die Dichtung des heil. Thomas durch eine solche Interpolation zu entstellen? Sie besaßen ohnehin genug Hymnen [für ihr Fronleichnamsoffizium], wie man konstatieren kann durch einen Vergleich mit dem Hymnenbestande, den ihr Hymnar z. B. für Christi Himmelfahrt und für Pfingsten bietet. Und sogar, falls sie einen Hymnus mehr für ihr Offizium nötig hatten, hielt es nicht schwer, ihn anderswoher zu entlehnen, wie sie es für die Complet getan haben; [dort ist nämlich der Hymnus des Johannes von Mont-Cornillon „Christus lux indeficiens" verwendet]. Wir betonen noch einmal, daß sie die Hymnen Pange lingua und Sacris sollemniis so einfügten, wie sie ihnen textlich vorlagen; warum haben sie es nicht gerade so mit Verbum supernum gemacht?"

Dieses ist der erste und unseres Erachtens der Hauptgrund Morins für seine Hypothese. Man könnte zunächst die Gegenfrage stellen: Warum hat Thomas, wenn er wirklich entlehnen wollte, den Hymnus der Zisterzienser nicht so aufgenommen, wie er ihm vorlag, sondern ihn gekürzt? Warum hat er nur einen Hymnus (allerdings nach der Voraussetzung als einen gekürzten) bei den Zisterziensern entlehnt, und nicht auch die anderen? Hatten nämlich wirklich die Zisterzienser schon vor der Arbeit des Aquinaten ein eigenes Offizium, dann doch wohl sicher keines mit nur einem Hymnus, sondern mit mindestens drei Hymnen. Ferner — alles dieses unter Voraussetzung der Morinschen Hypothese —, warum nahmen die Zisterzienser später bei der Preisgabe ihrer früheren Hymnen nicht alle drei Hymnen, wie sie Thomas verfaßt und redigiert hatte, in ihr Offizium auf, sondern nur zwei? Warum versteiften sie sich nur beim dritten, den ihnen Thomas in ungleich wirkungsvollerer Form dabot, auf ihre minderwertige Fassung? Auf diese und ähnliche Fragen läßt sich allerlei mehr oder minder Plausibles antworten. Bei Morin selbst findet sich auf die erste dieser Fragen schon eine Antwort, indem er bemerkt, Thomas habe gekürzt, weil der Hymnus der Zisterzienser ein wenig unförmlich lang war (c'eût été d'une longueur un peu démesurée). Aber, ist sein Hymnus Sacris sollemniis, wenn auch nicht in der Strophen- so doch in der Silbenzahl, nicht umfangreicher, als Verbum supernum in der Zisterzienser Fassung? Letzterem steht auch Pange lingua im Umfange nur um gut ein Dutzend Silben nach. Ein solcher Grund kann deshalb schwerlich zur Beantwortung geltend gemacht werden.

Doch sehen wir ab von all diesen Fragen und all den kleinen und großen Bedenken, welche eine möglichst annehmbare Antwort auf dieselben immer noch übrig läßt. Morin möchte einen Grund wissen, wodurch die Zisterzienser zur Interpolation hätten veranlaßt werden können. Aber, müssen wir wirklich nach einem solchen Grunde fragen, wenn man im Mittelalter auf Schritt und Tritt Dichtungen antrifft, welche Interpolationen und Umarbeitungen von Liedern, auch guten Liedern ausgezeichneter Dichter sind? Das war einmal die ausgesprochene Vorliebe der mittelalterlichen Hymnoden, woran oben schon erinnert wurde. Sogar lange Gedichte, deren Wirkung durch den Umfang so wie so schon beeinträchtigt wurde, blieben nicht vor umfangreichen Erweiterungen gesichert, so z. B. das Mariale des Bernhard von Morlas, die Philomena des John Peckham, das Lignum

vitae und der Laudismus crucis Bonaventuras, das herrliche Trinitätslied Alpha et O magne Deus Hildeberts von Lavardin, das Fünf-Wunden-Lied Arnulphs von Löwen u. a. Jeder einzelnen Strophe des ursprünglich 50 Strophen umfassenden Liedes Iesu dulcis memoria ist eine erweiternde Strophe beigefügt worden. Die Sucht, zu interpolieren, ging so weit, daß nicht einmal vor alt ererbten liturgischen Texten Halt gemacht wurde. Die Unsumme von Tropen zur Messe und zum Brevier und die vielen Glossenlieder legen davon beredtes Zeugnis ab. Dabei ist zu beachten, daß manche dieser Interpolationen gar nicht minderwertig, sondern wahre Meisterwerke sind. Waren nun die Zisterzienser von dieser allgemeinen Vorliebe frei? — Es läßt sich außerdem ungezwungen ein besonderer Grund dafür ersehen, warum die Zisterzienser das Verbum supernum erweiterten. Bekanntlich ist es eine Eigentümlichkeit dieses Ordens, daß in seinem Hymnar fast alle Hymnen halbiert werden (divisiones Cistercienses); die erste Hälfte wird mit der Doxologie abgeschlossen, die zweite Hälfte dient als besonderer Hymnus bei einer anderen liturgischen Tagzeit. Ferner ist sein Hymnar im wesentlichen das Mailändische, enthält also fast nur Hymnen des Ambrosius und Ambrosianische d. h. in acht Strophen und in dem von Ambrosius beliebten Rhythmus abgefaßte Hymnen. Infolge der Divisio bestehen daher die Zisterzienserhymnen meistens aus vier Strophen nebst Doxologie. Daran waren die Zisterzienser gewöhnt. Nun bot ihnen Thomas einen Hymnus aus nur fünf Strophen, aber einen solchen im Ambrosianischen Versmaß (Strophen aus vier jambischen Dimetern), während seine beiden anderen Hymnen einen ganz anderen Vers- und Strophenbau aufwiesen. Gerade dieser ließ sich ihrem beliebten Schema und ihren gewohnten Melodien anpassen, zu einer Divisio verwenden. Nur fehlte die genügende Strophenzahl. Durch eine Interpolation, die nichts weniger als etwas Ungewöhnliches war, konnte diesem Mangel leicht abgeholfen werden. — Gewiß soll nicht behauptet werden, daß dieses oder die Vorliebe für Interpolationen überhaupt sicher der eigentliche Grund zur Erweiterung des Hymnus war. Da Johannes von Mont-Cornillon im gleichen Versmaß und Reime dichtete, wie sie im Hymnus Verbum supernum beobachtet sind, und da die drei fraglichen eingefügten Strophen an die schlichte Art dieses Johannes erinnern, und da auch in anderen Hymnen der Zisterzienser einzelne Strophen eben dieses Dichters verwendet sind,[1] so wäre selbst eine solche Erklärung nicht einfachhin abzuweisen, die in den genannten Strophen entlehnte Bruchstücke aus Hymnen des ersten Fronleichnamsdichters erblicken würde. Jedenfalls läßt sich auf die Frage bezw. das Bedenken Morins mehr als eine naheliegende Antwort geben, wodurch ihr jede Beweiskraft genommen erscheint. Darin hat Morin allerdings recht, daß der Grund zur Verlängerung und damit Teilung des Hymnus nicht darin liegen konnte, weil sonst nicht genügend viele Hymnen für das Offizium vorhanden waren. Aber das kommt für unsere Frage auch nicht im mindesten in Betracht. — Wenn endlich der geschätzte Forscher die erste Begründung seiner Ansicht mit der nachdrücklichen Frage abschließt: „Wir betonen noch einmal, daß die Zisterzienser die Hymnen Pange lingua und Sacris sollemniis so einfügten, wie sie ihnen textlich vorlagen; warum haben sie es nicht geradeso mit Verbum supernum gemacht?", so liegt

[1] Vgl. z. B. Splendor superni luminis Anal. Hymn. XII, Nr. 40.

dieser Behauptung und Frage ein nicht belangloser Irrtum zugrunde. Sie haben es nämlich wirklich geradeso mit Verbum supernum gemacht an vielen Orten, wie z. B. das Offizium im Cod. Bruxellen. 268 saec. 14, im Cod. lat. Monacen. 2820 saec. 15, in der gedruckten Brevierausgabe von 1494 und in anderen Quellen der Zisterzienser es bezeugt; in all diesen Zisterzienseroffizien hat der Hymnus jene Textgestaltung, wie sie aus der Hand des hl. Thomas hervorging. An anderen Orten allerdings liebte man jene Erweiterung, welche sich in der von Morin herangezogenen Brevierausgabe von 1484 vorfindet und die nachweisbar auch bis ins 14. Jahrhundert hinaufreicht. Sie kann aber nicht einfachhin als die Redaktion der Zisterzienser angesehen werden; sie war nur die in mehreren Zisterzienserabteien beliebte Form, für deren Ursprung sich gute Gründe vorbringen lassen. Außerdem, was für Morins Begründung seiner These am verhängnisvollsten ist: auch die Hymnen Pange lingua und Sacris sollemniis haben die Zisterzienser nicht überall „so eingefügt, wie sie ihnen textlich vorlagen", sondern sie haben mancherorts das Pange lingua in gleicher Weise interpoliert, wie das Verbum supernum. So ist z. B. in einem Antiphonar der Zisterzienserabtei Salmansweiler (oder Salem) vom Jahre 1318 (Cod. Heidelbergen. Salem. X 6) und in einem Offizium der Zisterzienser von Wilhering, das ebenfalls schon im 14. Jahrhundert in einen Sammelband (Cod. 48 zu Wilhering) eingetragen ist, der Inhalt der zweiten Strophe von Pange lingua durch folgende zwei interpolierte Strophen weiter ausgeführt:

Ipse verbum, quo creavit
Alpha cuncta primitus,
Ens antiquum incarnavit
Innovans paraclitus,
Hinc nos suo carne pavit
Deus homo genitus.

O mirandum sacramentum!
Idem, quando nascitur,
Se daturus alimentum
In praesaepe ponitur,
Novum condens testamentum,
Dum pascha recolitur.

Alsdann folgt die Doxologie, und mit der 3. Strophe des Hymnus des heil. Thomas, nämlich mit In supremae nocte cenae, hebt ein neuer Hymnus an (die Divisio). Die Voraussetzung Morins ist somit irrig, seine Beweisführung erscheint hinfällig; wenn sie beweiskräftig wäre, dann müßte auch Pange lingua als ein gekürzter, aus dem Zisterzienseroffizium entlehnter Hymnus angesehen werden. Anderseits erklärt uns die Erweiterung des Hymnus Pange lingua in deutlichster Weise, „welchen Grund die Zisterzienser haben konnten, die Dichtung Verbum supernum des hl. Thomas durch eine Interpolation zu entstellen". Sie hatten den gleichen Grund, wie bei der Interpolation von Pange lingua. Und wüßten wir auch keinen Grund dafür ausfindig zu machen: die Tatsache, daß sie wirklich einen Hymnus des hl. Thomas interpolierten, genügt vollauf zur Konstatierung, daß sie unter Umständen eine Interpolation für angebracht erachteten und also einen Grund dafür haben mußten.

An zweiter Stelle macht Morin geltend, daß die den Zisterziensern eigentümlichen Strophen sich ganz gut in den Zusammenhang fügen (elles se rattachent fort bien à cequi précède) und deshalb nicht einfachhin als ein hors-d'œuvre angesehen werden müssen. — Nehmen wir einstweilen an, es sei richtig, daß die fraglichen Strophen sich gut einfügen; was folgt dann daraus? Doch wohl nichts anderes, als daß die Interpolation, nicht

schlecht, sondern geschickt gemacht sei, wie dies bei manchen interpolierten Dichtungen zutrifft, keineswegs aber, daß die einheitlich sich einfügenden Teile keine Interpolation seien bezw. sein können. Da einmal auf ihnen der schwere Verdacht ruht, nachträglich eingeschoben zu sein, so können sie von demselben nur entlastet werden durch den Nachweis, daß sie unbeschadet des Zusammenhanges nicht oder wenigstens nicht gut entfernt werden können. Das Gegenteil ist aber der Fall, wie Morin selbst zur Genüge durchblicken läßt. Noch mehr: die fraglichen Strophen stören durch Inhalt und Form; sie fallen als Produkte eines minder gewandten Dichters stark ab von den übrigen Strophen, die einen gedanken- und redegewaltigen, jedes Wort abwägenden Geist als ihren Verfasser bekunden; sie tragen Spuren einer Entlehnung aus der Sequenz des Aquinaten an sich. Das ergibt sich aus folgendem:

Wie oben schon bemerkt wurde, führt uns Thomas durch die erste Strophe mit ihren kurzen, kräftigen Zügen mitten in die stimmungsvolle Szenerie: Es ist der Abend eines Lebens, das ganz einer Großtat der Liebe (opus suum) gewidmet war. Und was bringt dieser Abend? Dem Tode wird das ewige, heilbringende Wort von einem Jünger hingegeben (in mortem a discipulo tradendus), als Lebensspeise hingegen gibt das ewige Wort sich diesen Jüngern hin (in vitae ferculo[1] se tradidit discipulis). Ein rührender Kontrast, der durch Wiederholung der gleichen Worte (tradere, discipulus) in Verbindung mit den größten Gegensätzen (mors, vita) äußerst wirkungsvoll hervorgehoben wird. Das also ist der Abschluß, die Ernte, der Lohn am Lebensabend: von Treulosen dem Tode geweiht; dem gegenüber und trotz alledem: zum Leben seiner Jünger sich selbst weihend, und zwar (Strophe 3) als eine Wunderspeise für den ganzen Menschen! O diese erfinderische, sich ganz hingebende Liebe, dieses Vermächtnis vor dem Scheiden! Da schaut der Dichter in einem Rückblick und Ausblick, wie alles beim Heilande Hingabe an uns ist, bei der Geburt, am Lebensabend (durch das unblutige und blutige Opfer), im zukünftigen Reiche der Herrlichkeit. Wir mögen vorwärts, wir mögen rückwärts schauen; es ist das gleiche Vorspiel und die gleiche Nachwirkung dessen, was jetzt am Lebensabend der Heiland tut: Er gibt sich uns hin (Strophe 4). Daher die wiederholte Häufung des gleichen Wortes tradere und dare in der zweiten, dritten und namentlich der vierten Strophe. Letztere bildet den Höhepunkt. Wir fühlen, was den Dichter bewegt, welcher Gedanke ihn ganz beherrscht, wenngleich er das lyrische Feuer meisterhaft dämpft und mit keinem Worte in irgendeiner der Strophen sein subjektives Empfinden direkt zum Ausdruck bringt. Er schildert nur, stellt in wirkungsvollster Weise jene großartigen Taten zusammen, die sein Herz erschüttern und im Leser gleiches Gefühl wecken müssen. Alles ist lyrische Epik nach Art des Aquinaten. Nur zum Abschluß (Strophe 5) noch eine innige Bitte an die „salutaris hostia" die sich von selbst auf die Lippe drängt. Die sich hingebende Liebe hat

[1] Nebenbei sei hier bemerkt, daß der Ausdruck vitae ferculo in dieser Bedeutung ein sehr seltener, ungewöhnlicher Ausdruck ist. Ganz derselbe findet sich aber in dem Hymnus des hl. Thomas Sacris sollemniis, wo es 4, 1 heißt: Dedit fragilibus corporis ferculum. Bestätigt nicht auch dieses, daß der Hymnus Verbum supernum vom gleichen Verfasser stammt, wie Sacris sollemniis, nämlich vom Aquinaten?

den Heiland ganz zu einer „hostia", einem „Schlachtopfer" gemacht, und so faßt diese Anrede noch einmal den Grundgedanken des Hymnus in einem Worte zusammen.

Wie passen nun die bei den Zisterziensern üblichen Strophen in dieses einheitliche Ganze? Entbehrt werden sie gewiß nicht. Aber fügen sie sich ohne Störung ein? Die Strophe Venit ad aegros medicus nimmt gewiß, wie Morin hervorhebt, durch die Worte Venit das Venit aus dem Schlußverse der ersten Strophe wieder auf, um dieselbe scheinbar weiter auszuführen. Und doch ist dieses nur äußerlich der Fall. Der Nachdruck in Venit ad vitae vesperam liegt nämlich doch wohl nicht auf dem Venit, sondern darauf, daß der göttliche Wanderer zum „Abende seines Lebens" kam, an dem er so Großes ausführte. Durch die dreimalige Wiederholung des mehr als nebensächlichen Venit wird die Wirkung des im ganzen Hymnus so oft und mit weiser Absicht wiederholten tradere und dare nur geschwächt. Ganz andere Bedeutung hat z. B. das Veni in der bekannten Pfingstsequenz „Veni sancte spiritus"; dort erzielt das eindringlich gehäufte Veni eine vorzügliche Wirkung. Hier ist das Venit ganz bedeutungslos, und es ist kaum zu verstehen, daß ein und derselbe Dichter und zwar ein vorzüglicher Dichter die Anaphora im gleichen Liede das eine Mal so treffend fein, das andere Mal so ungeschickt zur Verwendung bringen konnte. — Ferner sind die Gedanken der eingefügten Strophe an sich ganz schön und passen zum Altarsakrament. Aber der einheitliche Grundgedanke, der alle Teile des Hymnus belebt, ist, wie gezeigt wurde, die Liebe der Hingabe unserer salutaris hostia; die zwei ganz neuen Gedanken vom „medicus dans salutis remedia" und vom „doctor salvificus alta docens mysteria" zerstören diese Einheit. — Ungleich störender noch sind die zwei nüchteren belehrenden Strophen, welche in die lyrisch-epische Dichtung dort eingeschoben sind, wo gerade der Höhepunkt des Affektes über die gänzliche Hingabe Christi an den ganzen Menschen vorbereitet ist und einsetzt. Er wird zerrissen durch die rhythmisch schwerfälligen, einen an dieser Stelle ganz fremden Gedanken relativ breit entwickelnden Strophen:

In divinis operibus
Nulla res sic mirabilis;
Nam nos cibat iste cibus
Manens indivisibilis.

Sumunt omnes et singuli
Semperque tota sumitur
Veritas huius pabuli,
Quod sumptum non consumitur.

Nicht die Hingabe Christi, die sich darin äußert, daß er sich ganz mit Fleisch und Blut zur Speisung des ganzen Menschen darreicht (ut totum cibaret hominem), wird erklärt oder weiter entwickelt, sondern die Unteilbarkeit (manens indivisibilis . . . non consumitur). Zugleich wird ein ganz neues Subjekt eingeführt, während in der Fassung bei Thomas in allen Strophen bis zur Bitte am Schluß das Verbum supernum einheitliches Subjekt bleibt. Infolge davon mußte die vierte Strophe geändert werden, um zum ursprünglichen Subjekt zurückzukommen.[1] Daher statt Se nascens

[1] Die geänderte Strophe lautet bei den Zisterziensern:
Iesus nascens se socium,
Convescens in edulium,
Pendens dedit in pretium,
Se regnans dat in praemium.

dedit socium nunmehr: Iesus se nascens socium; das Prädikat dedit, welches hier wegfällt, konnte nur noch ohne zu große Verwüstung im dritten Vers untergebracht werden, indem man Se moriens in pretium umänderte in Pendens dedit in pretium. Ein Se wurde dadurch geopfert, wie es im ersten Verse von der Anfangsstelle verschoben wurde; und doch ist das dreifache Se, jedesmal an den Anfang gestellt, bei Thomas so wirkungsvoll: keine geringere Gabe hat der Heiland zu geben, als sich selbst. War vorhin die schlecht angebrachte Einführung einer Anapher zu bedauern, so ist hier die Tilgung einer vorzüglichen Anapher zu beklagen. – Noch mehr; im kürzeren Hymnus wird einheitlich objektiv geschildert, was Christus am Abende seines Lebens seinen Jüngern gegenüber, die allerdings uns repräsentieren, getan hat; hier hingegen wird lehrhaft unvermittelt und störend zu uns hinübergesprungen (Nam nos cibat iste cibus). – Und schließlich die beiden Strophen in sich selbst betrachtet. Rhythmisch sind sie hart und unbeholfen, wie keine der anderen. Was den Inhalt angeht, so begegnen wir der ersteren in etwas anderer Form in dem Hymnus Magister cum discipulis (Anal. Hymn. IV, Nr. 39), wo sie lautet:

In divinis operibus
Est nihil mirabilius;
Nam commedens comeditur,
Foris manens ingreditur.

Das mag bedeutungslos erscheinen; um so bedeutungsvoller ist es, daß die zweite der eingefügten Strophen sichtlich in Anlehnung an eine Strophe aus einer Sequenz und zwar aus jener des Aquinaten gemacht ist:

Sumit unus, sumunt mille,
Quantum isti, tantum ille,
Nec sumptus consumitur.

Man vergleiche damit „Sumunt omnes et singuli“ und „Quod sumptum non consumitur“. Hatten wir schon weiter oben Gelegenheit, zu bemerken, wie die Zisterzienser eine Strophe aus der Sequenz des hl. Thomas in ihr Offizium einfügten, so haben wir hier das zweite Beispiel gleicher Art; nur forderte hier das Versmaß eine Umdichtung. Das beweist zugleich noch etwas mehr, als was an dieser Stelle zu zeigen war.

Nach allem scheint es sicher zu sein, daß schwerlich ein und derselbe Dichter im gleichen Hymnus so ungleiche Fähigkeiten bekunden konnte. Man bedenke folgendes: Jene Strophen, die (ganz abgesehen davon, daß sie den einheitlichen Gedankengang stören) bei eingehender Prüfung wegen ihres Rhythmus, Stiles, reflektierenden und lehrhaften Tones und ihrer Anlehnungen an andere Dichtungen wie Fremdkörper aussehen, braucht man nur zu streichen, und der Rest ist ein einheitliches, gleichmäßiges Kunstwerk bis auf jeden Vers. Das ist nur möglich, wenn wir im Zisterzienserhymnus

Vergleichshalber sei auf eine textliche Umgestaltung hingewiesen, welche die fünfte Strophe des Hymnus Verbum supernum, nämlich O salutaris hostia, manchmal erfahren hat; dieselbe lautet im Hymnus Christus nos suo corpore (Anal. Hymn. IV, Nr. 37):

O salutaris hostia,
Quae caeli pandis ostia,
Nos bella premunt hostium.
Fer robur et auxilium.

das kombinierte Werk eines vortrefflichen Dichters und eines minder tüchtigen Interpolators vor uns haben.

Der dritte und vierte Grund Morins sind im wesentlichen nur einer unter einem etwas verschiedenen Gesichtspunkte, und sie lassen sich so zusammenfassen: Die Redaktion der Zisterzienser ist minder vollkommen, als jene des Aquinaten; es ist aber sehr gut erklärlich, daß durch eine spätere weise und sachverständige Bearbeitung und Zustutzung einer Dichtung dieselbe besser wird; also ist es mindestens gut möglich und gar wahrscheinlich, daß Thomas den älteren Hymnus der Zisterzienser durch Kürzungen verbesserte. Vom rein theoretischen Standpunkt aus wird niemand bestreiten, daß an sich eine solche Möglichkeit denkbar ist. Es ist aber auch gerade so gut möglich und tatsächlich meistens der Fall, daß eine Dichtung durch spätere Umarbeitungen und Erweiterungen schlechter wird. Folglich ist mit keiner dieser beiden Erwägungen an sich ein Beweis für oder gegen zu erbringen. Jeder Fall ist in concreto zu untersuchen, und da spricht gar alles dafür, daß beim Hymnus Verbum supernum nicht die erstere Möglichkeit, die spätere Verbesserung durch Kürzungen, sondern die zweite, die spätere Verschlechterung durch Interpolationen, tatsächlich zur Wirklichkeit geworden ist.

Auf den letzten seiner Gründe scheint Morin selbst nicht viel Gewicht zu legen, und mit Recht. Er erinnert daran, daß einige alte Hymnensammlungen wohl die zwei anderen Hymnen des hl. Thomas, das Pange lingua und das Sacris sollemniis enthalten, das Verbum supernum aber nicht erwähnen. Also, so kann man folgern, wurde letzterer Hymnus nicht als einer des heil. Thomas angesehen. Wer jedoch aus Erfahrung weiß, wie frei und willkürlich man im 12. bis 15. Jahrh. bei der Auswahl von Hymnen für ein Offizium vorging, wird der genannten Tatsache nicht das mindeste Gewicht beimessen. Ein einziges Beispiel aus dem Zisterzienserbrevier zeigt genügend die Unzulässigkeit einer solchen Schlußfolgerung. In der Brevierausgabe vom Jahre 1494 finden sich nämlich die beiden Hymnen des Aquinaten Pange lingua und Verbum supernum, es fehlt aber das Sacris sollemniis. Also müßte man folgern, die beiden ersteren seien als von Thomas herrührend angesehen, der letztere, nämlich Sacris sollemniis, jedoch nicht.

Aus allem dürfte hervorgehen, daß bisher kein einziger Beweis erbracht ist, der uns berechtigt, den hl. Thomas von Aquin nicht als den ersten und eigentlichen Verfasser des herrlichen Hymnus Verbum supernum anzusehen. Die alte Tradition erscheint durch keinen einzigen inneren oder äußeren Grund im mindesten erschüttert; im Gegenteil, alles bestätigt und erhärtet dieselbe. Es wäre jedoch ungerecht, wenn jemand behaupten wollte, Morin erachte diese alte Tradition für unhaltbar. Das hieße ihn mißverstehen, da er am Schluß seiner Erörterungen abermals betont, worauf oben bereits verwiesen wurde: „Mais encore ne sont ce-là, je tiens à le répéter, que de simples présomptions“. Aber auch die „Vermutungen“ beruhen, so will uns scheinen, wenigstens betreffs des Hymnus Verbum supernum auf unzulässigen Voraussetzungen. Der Aquinate ist es, der außer der unsterblichen Sequenz Lauda Sion salvatorem und dem tiefsinnigen Reimgebet Adoro te devote uns drei herrliche Hymnen schenkte, unter denen das Verbum supernum durch einheitlichen Aufbau, durch Tiefe der Gedanken und Empfindungen, durch meisterhaft kernige und gedrängte Sprache hervorragt. In diesem Hymnus erstieg er den Höhepunkt seines poetischen Könnens und schuf

durch die vierte Strophe nach dem Urteile Baumgartners jene „monumentalen Verse, denen in der gesamten Hymnik kaum etwas Gleichwertiges an die Seite gesetzt werden kann, weil sie die gesamte christliche Heilsordnung, in tiefster lyrischer Empfindung, auf die kürzeste Form zusammendrängen".[1]

Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert.

Von Dr. B. Vandenhoff, Universitätsprofessor, Münster i. W.

P. Konstantin Bacha, ein Mitglied des Basilianerordens aus dem Erlöserkloster bei Ṣaida (dem alten Sidon) hat sich durch die Herausgabe mehrerer arabischen Schriften, welche unter anderem die Geschichte seiner Religionsgemeinschaft d. h. der griechisch-melkitischen Kirche zum Gegenstande haben, verdient gemacht.[2] Eine Broschüre von ihm hat den Titel: Eine Seite aus der Geschichte des Patriarchats von Antiochien: die Übertragung des Patriarchats von Antiochien nach Damaskus. O. O. 1909.[3] Bekanntlich war Antiochien seit der Zeit des Urchristentums ein Bischofssitz von großer Bedeutung. Der erste Bischof war der hl. Apostel Petrus, der als seinen Nachfolger den hl. Evodius einsetzte, dem wieder der hl. Ignatius folgte, der unter Trajan zu Rom den Martertod erlitt. Mit dem Aufhören der Verfolgungen wuchs die Bedeutung Antiochiens; der Bischof daselbst erhielt den Titel Patriarch und führte die Oberaufsicht über alle Metropoliten und Bischöfe des Orients und besonders Syriens. Die Glaubensstreitigkeiten von seiten der Nestorianer und später der Monophysiten schwächten jedoch das Ansehen der Patriarchen Antiochiens, bis endlich im 7. Jahrhundert seit dem Einbruch der Araber die vielen Kriege das geistliche Oberhaupt der Stadt oftmals zwangen, seine Residenz nach auswärts und besonders nach Konstantinopel zu verlegen. Als die Kreuzfahrer zu Antiochien ein lateinisches Fürstentum errichteten, setzten sie einen lateinischen Patriarchen ein, der die Burg und Stadt Cursat oder Ḳoṣṣair im Südosten von Antiochien als Apanage erhielt;[4] als der Sultan Baibars von Ägypten[5] im Jahre 1268 Antiochien eroberte, weilte der lateinische Patriarch im Abendlande, sein Stellvertreter, ein Dominikaner, namens Wilhelm, erhielt von dem Sieger die Erlaubnis, sich nach Cursat zurückzuziehen; erst 1274 eroberte der Sultan diese Stadt und vereinigte sie

[1] Baumgartner, Al., Gesch. d. Weltliteratur IV[4], S. 462 f.

[2] So hat er die Memoiren des Patriarchen Maximos Mazlum (1833–1855) (vgl. theol. Revue 1909 Sp. 153 ff.) unter dem arabischen Titel: Nubḏat ta'riḫijjat usw. d. h. geschichtliche Abhandlung über das, was der römisch-katholischen (d. h. griechisch-melkitischen) Gemeinschaft seit dem Jahre 1837 und nachher widerfuhr (O. O. u. J. 1909) in Lwd. geb.: ℳ 5,– (zum Verkauf bei O. Harrassowitz, Leipzig) herausgegeben.

[3] Ṣafḥatun min ta'riḫi 'lbaṭrakijjati 'lanṭakijjati: 'Inṭikâlu 'lbaṭrakijjati min 'Anṭâkijjati ilaj Dimaška. Šanata 1909 (35 u. 2 S. in 8°).

[4] O. Rey, Résumé chronologique de l'histoire des princes d'Antioche (Extrait de la Revue de l'Orient latin, t. IV (1896), Paris 1896, p. 86, vgl. p. 56.

[5] Mit vollem Namen: al-Mâlik aẓ-Ẓâhir rukn ad-Dîn Baibars al-Bundukdarî.

mit seinem Reiche.[1] Der griechische P. (= Patriarch) von Antiochien weilte in den ersten Zeiten nach der Gründung des dortigen Fürstentums meist zu Konstantinopel, und als dort 1204 das lateinische Kaisertum gegründet wurde, folgte er dem P. von Konstantinopel nach Nicäa.[2] Um die Mitte des 13. Jahrhunderts jedoch kehrte der griechische P. David, nachdem er dem griechischen Schisma abgeschworen hatte, mit Erlaubnis des Papstes nach Antiochien zurück, wo er zum Nachteil des lateinischen P. bald im Volke eine mächtige Stellung einnahm.[3] Der letzte griechische P. jedoch war Ignatius, der bald nach der Eroberung der Stadt durch Sultan Baibars auf Cypern starb. — Wann darnach ein neuer P. von Antiochien eingesetzt wurde, ist zweifelhaft. B. führt zwar[4] eine Stelle aus dem Werke des P. Makarius (aus Aleppo),[5] der nach der Überlieferung des P. Michael (aus dem Ḥaurân)[6] berichtet: „Darauf (nach dem Tode des Ignatius) veranstalteten die Kirchenfürsten des Sprengels von A. (= Antiochien) eine Versammlung und verlegten das Patriarchat von A. nach Damaskus, weil es die Mutterstadt der Länder Syriens ist, und es war damals der ganze Bezirk desselben christlich und es lebten in seiner Umgebung sieben Kirchenfürsten, nämlich der Metropolit vom Ḥauran und von Baʿalbek, und der von Zebed und von Ṣaidanâja und von Maʿlûla und von Jabrud und von Ḳara und er hatte eine zahllose Herde." Mehr als diese unbestimmte Nachricht hat Makarius bei seinen Nachforschungen, weder zu Damaskus und in den Klöstern seines Patriarchats noch in abendländischen Bibliotheken gefunden. Nach Makarius stellt der Ḫurî (d. i. Pfarrer) Michael Breik folgende Liste auf, die er der Handschrift des Patriarchen Michael[7] entnahm: 116) Ignatius, der letzte, der zu A. residierte; 117) Pachomius, Metropolit von Damaskus, der dort als Patriarch aufgestellt wurde; 118) Markus, der von Konstantinopel kam und 1378 zu Damaskus starb; 119) Nilus[8] acht Jahre lang; 120) Michael, Sohn Michaels, des Metropoliten von Boṣra. Da aber der Name des Pachomios zuerst in einer Urkunde des P. Philotheos von Konstantinopel vom Januar 1361 vorkommt, so besteht eine Lücke in dieser Liste. Allerdings behauptet B.[9] die Namen noch mehrerer P. zu kennen, die vor Pachomius regiert haben; aber er führt nur noch einen an, nämlich Ignatius, der im Jahre 1344 eine Entscheidung traf über die Verurteilung des Gregorios Palamas und seiner Parteigänger und deshalb mit dem P. Ignatios, der zur Zeit der Eroberung A.s lebte, nicht identisch sein kann. Ersterer kommt auch in einem Schreiben des Pachomios und seiner Synode an den P. Philotheos vor.[10] Die Namen anderer P. hat weder B.

---

[1] Reinaud, Extraits des hist. arabes (Règne de Bibars et de Kelaoun) bei Michaud. hist. des croisades t. VII 681 und ebendort (Vie de Malek-Mansour Kelaoun) p. 684 (cfr. p. 260).

[2] Bacha in der Broschüre p. 5.

[3] Rey l. c. p. 79 f. [4] A. angef. O. S. 7.

[5] Der im 17. Jahrh. lebte. [6] Der 1395—1404 regierte.

[7] Die Liste wurde gedruckt 1903 zu Kairo, nachdem schon früher der Bischof Porphyrius Uspenski eine russische Übersetzung derselben herausgegeben hatte (Rostek christianski, Kiew 1874). Die angeführte Stelle findet sich bei ersterem S. 49, bei letzterem S. 76 (Mitteilung des Herrn Dr. H. Goussen, Düsseldorf).

[8] B. p. 9 hat: Nikon. [9] S. 10 Anm. 1.

[10] Acta et diplomata Graeca medii aevi ed. Fr. Miklosich et J. Müller: Vol. primum. Vindobonae 1860: Acta patriarchatus Constantinopolitani MCCCXV-MCCCCII no. CCVII p. 463.

noch Michael Breik genannt. Die gleichzeitigen P. von Konstantinopel korrespondieren, soweit ihre Urkunden bisher bekannt geworden sind, nur mit den P. von Alexandrien und Jerusalem.[1] Erst vom P. Kallistos (1350 – 1364) liegt ein undatierter Brief an einen P. von A. vor, der, nach dem Datum der folgenden Urkunde zu schließen, vielleicht aus dem Januar 1359 oder aus der kurz vorhergehenden Zeit stammt,[2] und einer des P. Philotheos vom Januar 1361 an den P. Pachomios von A.[3] Ebenderselbe erhält wieder ein undatiertes Schreiben von Philotheos, P. von Konstantinopel, dem eine Urkunde aus dem September 1362 vorhergeht.[4] Die Briefe der P. von Konstantinopel an die P. von A. vor Pachomios fehlen auch kaum deshalb, weil sie miteinander in Fragen des Dogmas oder in sonstigen Angelegenheiten im Streite lagen; wenigstens könnte der Hesychiastenstreit, in dem Gregorios Palamas eine Rolle spielte, nur für die Jahre 1340 – 1350 als Veranlassung dafür angeführt werden. Es erscheint somit zweifelhaft, ob wirklich ein Vorgänger des P. Pachomios als P. zu A. zu Konstantinopel anerkannt worden ist. Die Verbindung mit Rom, die unter dem P. David von A. wiederhergestellt war,[5] dürfte in der Folgezeit kaum aufrechterhalten sein. Wenigstens traten zu Konstantinopel nur die Kaiser aus dem Hause der Paläologen vorübergehend in Verbindung mit der abendländischen Kirche, während die P. und das Volk der Union fern blieben.[6]

Ohne sich um diese Frage zu bekümmern, faßt B. das Resultat der Überlieferung des P. Makarius in drei Punkten zusammen. Es ergebe sich: 1. daß A. nach seiner Zerstörung durch den Sultan Baibars kein geeigneter Sitz eines P. war; 2. daß Damaskus damals eine blühende Stadt war, die ebenso, wie die Umgegend stark von Christen bewohnt war und deshalb sich am besten zum Sitze eines P. eignete; 3. daß die Übertragung des Patriarchats durch den Beschluß der Metropoliten der antiochenischen Kirchenprovinz erfolgte und daß dieser Beschluß seit jener Zeit beständig Geltung hatte, ohne Widerspruch von irgendeiner Seite; der Inhaber dieses Sprengels galt als der rechtmäßige P. (S. 10).

Um den ersten Punkt zu beweisen führt B. einen Abschnitt aus dem Werke: ʾAnnahǧu assadîdu fîmâbaʿda taʾrîḫi bniʾAmîd[7] an, dessen Verfasser

---

[1] L. c. no. XI p. 20 Glaubensbekenntnis des P. Gregorius von Alexandrien. No. XII Antwort des P. von Konstantinopel, Joannes XIII darauf. No. XIII: Ebenderselbe zeigt dem P. von Jerusalem seine Thronbesteigung an. Alle drei Nummern sind ohne Datum. No. XIV ist vom 2. Dez. 1315. No. LXI p. 129 der P. Esaias von Konstantinopel zeigt dem P. Gregorius von Alexandrien seine Thronbesteigung an. (Ohne Datum. No. LX ist vom Sept. 1324. No. LXII vom November 1324.)

[2] Ibid. no. CLXIX p. 379 cfr. no. CXX p. 382.

[3] Ibid. no. CLXXVIII p. 412.

[4] Ibid. no. CLXXX p. 415 cfr. no. CLXXIX p. 413.

[5] Rey l. c. p. 79.

[6] Siehe F. X. Kraus, Kirchengeschichte § 125, 1. Über den P. Pachomios sagt Michael Breik (bei B. p. 10), er sei nach zwei Jahren abgesetzt worden; aber da P. Philotheos im Januar 1361 an ihn schreibt und anderseits no. CCVII, in dem die mit Pachomius vereinigten Metropoliten und Bischöfe seiner Provinz dessen Wahl zum P. bestätigen, zwar ohne Datum ist, aber zwischen no. CCVI vom März 1365 und no. CCVIII vom Juni desselben Jahres steht, so scheint man um diese Zeit in Konstantinopel noch nichts von seiner Absetzung gewußt und noch weniger ihm einen Nachfolger in der Person des Markos gesandt zu haben.

[7] D. h. der gerade Weg über das, was nach der Geschichte des Ibn ʿÂmîd folgt.

ein Christ namens al-Mufaḍḍal[1] ibn abi'l-Faḍâ'il war. Er beschrieb darin die Geschichte der Mamelukensultane von al Mâlik az-Ẓâhir Baibars 1260 bis al-Mâlik an-Nâṣir ben Ḳalâwûn 1340 und einzelne Ereignisse bis 1348; er wird nicht viel länger gelebt haben.[2] Der von B. angeführte Abschnitt enthält die Geschichte der Eroberung Antiochiens durch den Sultan von Ägypten den Mameluken Baibars im Jahre 666 der Flucht (= 1268 n. Chr.). Die Kirchen und Paläste der Stadt wurden zerstört, die Einwohner, an Zahl über 100 000, wurden teils getötet, teils als Sklaven verkauft. Antiochien konnte in der Tat nicht mehr der Wohnsitz eines P. sein.

Bei der Ausgabe des Textes hat B. leider eine Anzahl von Fehlern nicht vermieden, mögen dieselben schon in der Handschrift des angegebenen Geschichtswerkes[3] stehen oder durch seine Nachlässigkeit hineingeraten sein. — Auch ohne Nachprüfung der Handschrift ist es möglich eine Anzahl von Fehlern zu verbessern, besonders solche, die die Daten der Ereignisse betreffen. Einen Bericht über die Eroberung gibt nämlich auch der Geschichtschreiber Muḥammed ben ʿAbd-arraḥîm ben al-Furât Nâṣir addîn al-Miṣrî al-Ḥanafî (geb. zu Kairo i. J. 735/1334, gest. am 1. Šawwâl 807/2. April 1405. Brockelmann l. c. II, 50) in seinem Werke: Taʾrîḫ ad-duwal waʾl-mulûk „Geschichte der Dynastien und Reiche". Dasselbe ist in Europa in einer einzigen Handschrift in neun Bänden in der k. und k. Hofbibliothek zu Wien vorhanden, beschrieben von G. Flügel, die arab. pers. und türkischen Handschriften der K. K. Hofbibliothek. (2 Bd. S. 46 Nr. 814.) Diese kostbare Handschrift hatte Napoleon I. mit vielen anderen Kunstschätzen im Jahre 1809 nach Paris bringen lassen. Bevor sie im Jahre 1815 nach Wien zurückgebracht wurde, hatte der Gelehrte Jourdain längere Stellen aus derselben abgeschrieben; die französische Übersetzung eines Auszugs aus denselben ist in den 7. Band p. 765–811 der histoire des croisades von Michaud (Paris 1829) aufgenommen.

Den Hauptteil des Berichtes über die Eroberung Antiochiens durch den Sultan Baibars bildet nun ein Brief des Sultans an Boemund VI., der zuerst Fürst von A., nach dessen Eroberung nur noch Graf von Tripolis war. Der Brief ist in gereimter Prosa arabisch, angeblich im Auftrage des Sultans von dem Ḳâdi Moḥy eddîn d. i. Muḥji addîn Abuʾl-Faḍl ʿAbdallaḥ ben ʿAbd aẓẓâḥir aš-Šaʿdî verfaßt.[4] Er steht auf fol. 140b–142a des 6. Bandes der Wiener Handschrift der Geschichte des Ibn al-Furât, die französische Übersetzung desselben bei Michaud l. c. p. 789 ss.

Durch die Güte des Herrn Dr. H. v. Mžik, k. k. Kustos-Adjunkt an der k. und k. Hofbibliothek erhielt ich eine schöne deutliche Photographie der betreffenden Seiten der Handschrift des Ben al-Furât, die von dem genannten Herrn sorgfältig mit dem Original verglichen wurde; für seine Bemühungen spreche ich ihm auch an dieser Stelle meinen Dank aus. Die Übersetzung Jourdains ist zwar, wie ein Vergleich lehrt, richtig, aber er hat im Anfange den Text des al-Mufaḍḍal mit dem des Ibn al-Furât vermischt und im letzten

---

[1] B. p. 11 Z. 2 v. u. al-Faḍl (sic!).

[2] Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I, 348.

[3] No. 4525 der Pariser Nationalbibliothek p. 25 ff.

[4] Michaud l. c. p. 678. Er starb 72 Jahre alt i. J. 692 d. Fl. = 1293 n. Chr.; er schrieb u. a. ein Leben (sîret) des Sultan Baibars in Versen, das Šâfiʿ al-ʾAskalani († 739/1329) in einen Prosaauszug brachte (Brockelmann l. c. I, 318).

Teile des Briefes einige Stellen ausgelassen. Bei einem Vergleiche des Textes des Briefes nach al Mufaḍḍal bei B. S. 12–16 mit dem der Wiener Handschrift ergab sich hauptsächlich folgendes; alle Abweichungen anzugeben, ist nicht meine Absicht, weil dem Fachmanne doch eine vollständige Neuherausgabe willkommener sein würde. Es heißt also bei F. (= ben al-Furât) f. 140b: Und er (der Sultan Baibars) schrieb (d. h. ließ schreiben) Schreiben der guten Nachrichten (über die Eroberung Antiochiens) und zu ihrer Gesamtheit gehört ein Schreiben an den Herrn von Antiochien, dessen Text lautet: Es weiß der geehrte Graf Boëmund, der seitdem ihm Antiochien genommen wurde, nicht mehr Fürst, sondern Graf anzureden ist, – Gott gebe ihm die rechte Leitung ein und verbinde seine Absicht mit dem Guten und mache den Rat bei ihm zu einem wohlbehüteten! – wie Tripolis zu unserem Ziele gehörte usw. Bei al-Mufaḍḍal (B. p. 16 unten) heißt es dagegen: Und er schrieb die freudigen Nachrichten an alle Statthalter in den Ländern Syriens und Ägyptens und der Franken und unter der Gesamtzahl ist ein Schreiben an den Herrn desselben (d. h. Antiochiens), der damals zu Tripolis sich aufhielt, verfaßt von Ibn ʿAbdallah az-Ẓâhir,[1] und es (lautet): Es weiß der geehrte, angesehene, berühmte Graf, der Held, der Löwe, der Tapfere, Boemund, der Ruhm der christlichen Nation, das Haupt des Volkes der Nazarener, der Große der Religion Jesu, – Gott gebe ihm ein usw. Als Christ hat al-Mufaḍḍal offenbar in der Anrede des Grafen die Herabsetzung seines Titels nicht erwähnt, sondern ihn vielmehr noch durch mehrere ehrende Beiwörter geehrt; ebenso hat er, wenn es bei B. p. 15 Z. 2 heißt: „Und ihre Bücher von den Evangelien" den Zusatz „den gefälschten" ausgelassen, weil er als Christ nicht dem Vorwurfe des Verfassers gegen die Christen zustimmt.

Die übrigen Abweichungen, die ich anführe, betreffen besonders die Tagesdaten; so lesen wir bei B. p. 14 Z. 3: „Wir marschierten von dir weg von Tripolis am Mittwoch dem zehnten Šaʿban und ließen uns vor Antiochien nieder am 1. Ramadan." Bei F. steht dagegen richtig: „Unsere Abreise von dir von Tripolis fand statt am 24. Šaʿban (ʾarbaʿa waʿišrîna šaʿbâna), und wir ließen uns nieder vor A. am ersten Tage des Monats Ramaḍân." Es folgt dann, um kurz die Ereignisse zusammenzufassen, ein Ausfall der Belagerten und ein Kampf, bei dem der Connetâble Simon Mansel[2] gefangen genommen wird. Er durfte in die Stadt zurückkehren, um eine Verhandlung mit dem Sultan herbeizuführen, die von geistlichen und weltlichen Großen vor der Stadt geführt wurde, aber resultatlos verlief, weil die Belagerten auf Entsatz durch den Grafen von Tripolis hofften. Dann fährt der Briefschreiber fort: „Und wir eroberten sie (die Stadt) mit dem Schwerte in der vierten Stunde des Samstages am 14. Ramaḍân." (B. p. 14 Z. 14.) Richtig bei F.: „Des Samstags am vierten des Monats Ramaḍân" (min jaumi s-sabti râbiʿa šahri ramaḍâna). Die Verteidiger der Stadt werden getötet, das Eigentum der Einwohner geraubt, die Schätze werden nach Gewicht (dem Quintal) abgewogen, die Frauen[3] werden verkauft, je vier für einen (Gold-)denar; die Kirchen werden verwüstet, die Kreuze zerbrochen, die

[1] D. i. ʿAbdallah ben ʿAbd-azzâhir. Siehe oben S. 4!

[2] Rey l. c. p. 85.

[3] Lies bei B. p. 14 letzte Z.: Wadâmâtuka „Und deine Frauen". Das französische Wort: Dames ist in das mittelalterliche Arabisch übergegangen.

heiligen Bücher umhergestreut, sogar die Gräber der Patriarchen werden aufgewühlt, die Altäre geschändet. Die fürstlichen Schlösser werden in Brand gesteckt; die Kirche des hl. Paulus und die der Mönche[1] werden ganz verwüstet. In Suwaidijja, dem Hafenorte, fallen Wagen und Schiffe des Grafen in die Hände des Siegers; die umliegenden Orte: Dair Kûš, Šaḳîfu Tolmas und Šaḳîfu Kafar Duš müssen sich ergeben. Es war ein Glück für den Grafen, daß er selbst nicht zugegen war. Auf den Brief, der mit guten Ermahnungen zur Unterwerfung an den Grafen schließt, folgt noch einiges über die Übergabe der Stadt mit ihren 100000 Einwohnern, wozu noch viele aus der Umgegend kamen, und der Burg, die einen Tag später sich ergab. In ihr befanden sich, wie richtig bei F. steht, noch 8000 Krieger (fol. 140b Z. 3). Bei B. p. 16 f. muß es aber heißen: „Da schickten sie am Morgen des Sonntags, des zweiten des Tages der Eroberung, um Sicherheit vor dem Tode zu verlangen", statt: „Am zweiten des Ostertages". Die Bitte wird gewährt, worauf die Belagerten herauskommen und in Festgewänder gekleidet sich vor dem Sultan niederwerfen und Gnade finden.

Das richtige Datum der Eroberung hat schon Abul-fida, in dessen annales es heißt:[2] „Inde (sc. Jafa) pergebat Antiochiam, quam calendis noni mensis invadebat et paulo post quarto scilicet eiusdem mensis eodemque die sabbati expugnabat armata manu ferroque".

Die christlichen Daten sind mit Hilfe von Grotefend, Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit (Hannover 1891) 1. Bd. S. 129 f. „muhammedanische Zeitrechnung" und der Tafeln leicht zu berechnen. Nach Tafel XXX ist die Eintrittszahl für das Jahr 666 der Hl. 264 Tage, zu denen nach Tafel XXIII für den 24. Šaʿban 230 Tage zuzuzählen sind. Die Summe 494 — 365 = 129 entspricht nach Tafel XXV (für das Schaltjahr) dem 9. Mai 1268. Es ist nach Tafel XXX, weil Ostern auf den 8. April fiel, ein Mittwoch. Der 1. Ramaḍân ist sechs Tage später der 15. Mai 1268 Dienstag und zwar in der fünften Woche nach Ostern vor Christi Himmelfahrt. Am 4. Ramaḍân d. i. am Samstag derselben Woche, dem 19. Mai fiel die Stadt. Der zweite Tag ist ein Sonntag; an ihm ergab sich auch die Burg; der 2. Ostertag war dagegen schon am 9. April.[3]

Zur Erläuterung des zweiten Punktes, daß Damaskus damals der am besten zum Sitze des Patriarchen geeignete Ort Syriens war, führt B. eine Stelle aus der zweiten Abhandlung des P. Makarius an d. h. aus seiner Reisebeschreibung, zu der sein Sohn, Diakon Paulus eine Einleitung schrieb.[4]

---

[1] Lies: Kanîsata 'l-Ḳussâni statt al-Ḳassian, Jourdain übergeht das Wort (bei Michaud l. c. p. 791) d. i. „die Kirche der Mönche". Gemeint ist damit wohl die Kirche der Abtei St. Paul, die gerade schon genannt ist. Aber weshalb ist dann hier die Hauptkirche St. Peter nicht genannt? (siehe Rey l. c. p. 86). In letzterer Kirche wurde am 21. Juni 1190 ein Teil der Leiche des Kaisers Friedrichs I. Barbarossa vor dem Hauptaltare beigesetzt. (Röhricht, Geschichte der Kreuzzüge [Innsbruck 1898] S. 152. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge IV, S. 143. Vgl. jetzt Barhebraeus, Chronicon Syriacum ed. P. Bedjan, Parisiis 1890 p. 385: „Und sein Sohn brachte seinen Leichnam nach A." Die Stadt ist bis auf die heutige Zeit zum größten Teil ein Trümmerhaufen. Siehe Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien [Leipzig 1883] S. 462 f. Kath. Missionen 1904 S. 155. Bädeker, Palästina und Syrien[5], S. 427 ff.

[2] Annales edid. J. J. Reiske, Suhm. Adler. (Hafniae 1789—1794) t. V 21 sq.

[3] Die christlichen Daten hat auch richtig Wilken a. a. O. VII 521 f. Röhricht a. a. O. 255.

[4] Vgl. B. S. 9.

Er sagt: „Und was die syrischen Länder betrifft, so waren sie alle sehr stark bewohnt. So hatte die Stadt Ḳâra 1000 christliche Häuser und sieben Kirchen; sie war Metropolitansitz. Auch zu Jabrud, Ma'lûla und Ṣaidanâja residierten Bischöfe . . ." An allen diesen Orten waren Bischöfe bis auf die Zeit des P. Makarius (im 17. Jahrh.), der für sie alle Bischöfe weihte. Das ist ein Beweis für die Fortdauer des Christentums in Syrien zur Zeit der Übertragung des Patriarchats nach ihrer Hauptstadt; erst allmählich hat die Zahl der Christen abgenommen, so daß heute die meisten dieser Gegenden von Christen leer sind. Leider macht der genannte P. keine Angaben über die Zahl der Christen in Damaskus, weder im 14. Jahrh. noch zu seiner Zeit.

Länger verweilt B. bei der Ausführung des dritten Punktes, daß die Übertragung des Patriarchats durch den Beschluß der Metropoliten und Bischöfe der antiochenischen Kirchenprovinz bestimmt wurde. Obwohl die Akten dieser Synode fehlten, so genüge doch das Zeugnis des P. Makarius oder des P. Michael, des Zeitgenossen der Übertragung, zum Beweise derselben; ein tatsächlicher Beweis für den genannten Beschluß ist die beständige Befolgung desselben seit jener Zeit bis heute, ohne Widerspruch von irgendeiner Seite, von einem Mitgliede der Diözesen, denen Widerspruch zustand und denen die Bewerbung um die Würde des Patriarchats angenehm gewesen wäre, wenn die Verlegung des Patriarchats nicht von den Metropoliten des Patriarchats bestimmt wäre. So habe im 17. und 18. Jahrhundert mehrere Male einer aus dem Klerus der Diözese Aleppo das Patriarchat innegehabt, aber keinem sei es eingefallen, dasselbe nach dieser Stadt zu verlegen. Sogar der P. Athanasius (1720—1724), der den Aufenthalt zu Aleppo, wo er 30 Jahre Metropolit gewesen war, dem zu Damaskus vorzog, mußte sich dorthin begeben, um sein Amt zu übernehmen.

Wenn die Akten der Synode fehlten, so seien ja auch die Akten der ersten allgemeinen Synode von Nicäa verloren gegangen, und doch bezweifle z. B. kein Kritiker ihre Abhaltung und ihre Bestimmung über den Tag des Osterfestes.

Außerdem kennen wir einen Brief des P. Pachomios und seiner Metropoliten an den P. Philotheos von Konstantinopel, mit der Bitte um die Anerkennung der Wahl des ersteren zum Patriarchen und die Verwerfung des Metropoliten Arsenius von Tyrus, der nach Konstantinopel gegangen war, um den Kaiser und den dortigen P. um Unterstützung seiner Erhebung zum P. zu bitten. In diesem Briefe liege ein deutlicher Hinweis darauf, daß eine Abschrift der Akten der Synode, die den Metropoliten von Damaskus zum P. wählte und die Verlegung des Patriarchats nach Damaskus beschloß, nach Konstantinopel geschickt wurde, wenn sie auch leider heute nicht mehr vorhanden sei. B. gibt p. 20 ff. eine arabische Übersetzung dieses Schreibens des P. Pachomios aus dem Griechischen.[1] Es heißt in demselben, daß die Synode sich bei ihnen versammelt und den Metropoliten von Damaskus auf den Thron des P. von Antiochien erhoben habe und Germanos, Katholikos der Gemeinde (der Griechen) und Exarch von ganz Iberien, habe dem P. von Konstantinopel das Schreiben der Synode überbracht und Anerkennung bei ihm und bei dem Kaiser dortselbst gefunden. Ferner tritt Pachomios in seinem Briefe der Nachricht entgegen, daß eine zwiespältige Wahl von drei

[1] Acta et diplomata vol. 1 p. 463—465 no. CCVII.

P. stattgefunden habe; er allein sei der kanonisch erwählte P. Die Wahl des Metropoliten Pachomios von Damaskus zum P. von A. ist somit nicht zu bestreiten; nur scheint dieser Brief nicht aus dem J. 1361 zu sein, wie B. p. 20 Z. 1 hat, sondern aus dem J. 1365. Das vorhergehende Schreiben no. CCVI ist nämlich aus dem März dieses Jahres,[1] das darauffolgende no. CCVIII aus dem Juni desselben Jahres.[2]

Ferner trägt der Brief die griechischen Unterschriften des Pachomios, durch Gottes Erbarmung P. der großen Gottesstadt A. und des ganzen Ostens (Morgenlandes), des Germanos, Katholikos der Gemeinde (der Griechen) und Exarchen von ganz Iberien, und der Metropoliten Niphon von Apamea,[3] Gregorios von Heliopolis (d. i. Ba'albek), Arsenios v. Bostra (oder dem Hauran), Sophronios von Mompsugia,[4] Paulus von Berytos, Symeon von Emesa, Melches von Tripolis, Euthymios von Edessa; außerdem hatten noch einige syrisch unterschrieben. Ihre Namen hat der griechische Abschreiber nicht mitgeteilt, jedenfalls, weil er die Schrift nicht lesen konnte. Unter den letzteren Namen wird aber nicht der Name eines Metropoliten von Damaskus gestanden haben. Denn, wenn ein solcher gewählt wäre, so wäre es sicher ein Kleriker gewesen, der seinen Namen griechisch schreiben konnte. — Das Fehlen eines Metropoliten von Damaskus neben dem Namen des P. spricht deutlich für die tatsächliche Übertragung des Patriarchatssitzes nach dort. Daß darüber ein förmlicher Beschluß gefaßt wurde, erscheint mir gegen B.s Ansicht zwar wahrscheinlich, aber nicht ganz sicher. In dem oben angeführten Briefe des P. Pachomios wird ein solcher Beschluß nicht erwähnt. Die Bedeutung von Damaskus als Sitz der Provinzialregierung des Sultans ließ es allerdings geraten erscheinen, daß der P. von A. dort seinen Sitz habe. Antiochien wird wohl noch ebenso wüst und öde gewesen sein, wie zur Zeit des Barhebräus (vgl. chron. syr. ed. Bedjan [Parisiis 1890] p. 525). — Auch heute noch hat der P. der Graeco-Melkiten[5] seinen Sitz zu Damaskus; und man wird B. wohl zugeben müssen, daß derselbe der legitime Erbe der alten Patriarchen von Antiochien ist (B. 34 f.).

Die Religion der primitiven Völker und die Urreligion.

Von Dr. Bernhard Poschmann, Professor der Theologie in Braunsberg.

Die Religion der primitiven Völker oder der sog. Wilden erfreut sich in den letzten Jahrzehnten einer ganz besonderen Beachtung. Forscher und Missionare arbeiten miteinander, um mit der größten Akribie alles zusammenzutragen, was sich an religiösen Phänomenen bei den verschiedensten Stämmen findet. Und so reichhaltig das bereits gesammelte Material ist, so eintönig und gleichartig minderwertig das religiöse Leben der Wilden erscheint, so wird jede neue Nachricht darüber doch mit Freuden begrüßt und wird zu immer weiterer Forschung angespornt. Wie erklärt sich dieses Interesse? Wir können zunächst hinweisen auf die Erweiterung des

[1] L. c. p. 463. [2] Ibid. p. 465. [3] B. p. 22 Bombâj.
[4] B. l. c. Masiṣa. [5] Cyrillus VIII. Geha.

historischen Gesichtskreises, indem an die Stelle der politischen Geschichte oder wenigstens neben diese die Kulturgeschichte getreten ist, die das geistige und wirtschaftliche Leben der Völker in den Bereich ihrer Forschungen zieht und es sich verständlich zu machen sucht. Dabei hat naturgemäß die Religion als die Seite des geistigen Lebens, die mehr als alles andere das Denken und Streben des Einzelnen und der Völker bekundet, für den Kulturhistoriker eine besondere Bedeutung. Doch das ist nicht die Hauptsache. Die eigentliche Triebfeder für die intensive Erforschung der primitiven Religionen ist das Interesse an der Religion selbst. Aus der Vergleichung der verschiedensten Religionsformen soll das Wesen und der Wert der Religion überhaupt erschlossen werden. Die philosophische Begründung ihres Wahrheitsgehaltes ist in weiten Kreisen in Mißkredit geraten, nur auf dem Boden der Erfahrungswissenschaft glaubt man zum richtigen Verständnis ihres Wesens kommen zu können. Die so gepflegte vergleichende Religionswissenschaft ist nichts anderes als die Anwendung der empirischen Methode auf die Erforschung der Religion. Unter den zahllosen Religionsformen, wie sie die Geschichte und die Völkerkunde bieten, wird hinwiederum den Religionen der Primitiven eine besondere Beachtung geschenkt, weil man bei ihnen das religiöse Phänomen in seiner Ursprünglichkeit und Naivetät zu finden vermeint, unbeeinflußt von anderen Faktoren, von philosophischen Spekulationen, von sozialen Interessen usw. Die primitiven Völker stellen gewissermaßen eine konservierte Prähistorie dar; was sie jetzt sind, das ist in der vorgeschichtlichen Zeit die ganze Menschheit gewesen; sie bieten einen Ersatz für den Mangel an der genügenden Kenntnis der Urgeschichte der Menschheit.

Was ist nun das Resultat dieser Forschung? Das Bild, das von den weitaus meisten Vertretern der Religionsgeschichte von dem religiösen Leben der Naturvölker entworfen wird, ist ein überaus trauriges. Der blödeste Aberglaube, sich äußernd in Fetischdienst und Zauberwesen, erscheint fast als die einzige Bekundung der Religion. Ihre religiöse Betätigung geht im wesentlichen auf in dem Kult der Geister, von denen sie die ganze Natur bevölkert wähnen. Weil sie diese Geister fürchten, suchen sie sich dieselben durch allerhand Praktiken geneigt und dienstbar zu machen. Zwar hat die Forschung auch konstatiert, daß theoretisch bei vielen Völkern sich neben dem Geisterglauben auch die Vorstellung von einem höchsten Wesen findet, das über der Welt steht, aber für die praktische Religion hat dieses Wesen kaum eine Bedeutung, indem ihm keine Verehrung gezollt wird. Neben dem Glauben an überirdische Wesen ist den Wilden ferner die Überzeugung von dem Fortleben der Seele eigen, auch die Vorstellung von einer Vergeltung nach dem Tode. Damit ist bereits von selbst gegeben, daß ihnen auch sittliche Begriffe nicht ganz fehlen; gemeinhin weist ihre Sittlichkeit aber einen erschrecklichen Tiefstand auf.

Das ist in knappester Form das positive Ergebnis der religionsgeschichtlichen Forschung, wie es uns gemeinhin geboten wird. Welche Bedeutung hat nun dieses Ergebnis für die Auffassung des inneren Wesens der Religion, wie verhält es sich insbesondere zum christlichen Religionsbegriff?

Der Geist, aus dem die moderne Religionswissenschaft geboren ist und der sie auch heute noch beseelt, ist ein offenbarungsfeindlicher. Die Voraussetzung der weitaus meisten Forscher und gewichtigsten Autoritäten auf dem Gebiete der Völkerkunde und der Religionsgeschichte ist, wenn nicht

der nackte Materialismus, so doch der jede Möglichkeit einer objektiven Wahrheitserkenntnis leugnende Positivismus, der in der Religion nur eine Verirrung des Denkens sieht. Naturgemäß wird nun die religionsgeschichtliche Forschung in den Dienst dieser irreligiösen Weltanschauung genommen und als Sturmbock gegen das positive Christentum verwandt. Ist schon die nackte Aneinanderreihung von so vielem abergläubischem Zeug mit all den niedrigen und rohen Einzelheiten, das alles unter dem Namen Religion geht, geeignet, die Wertschätzung der Religion überhaupt zu untergraben, so wird ihr Wahrheitsgehalt direkt geleugnet durch die Folgerungen, welche die religionsgeschichtliche Schule aus dem gesammelten Material für die Wesensbestimmung der Religion zieht. Zur wissenschaftlichen Erklärung der vielgestaltigen Religionsformen, die sich in der Menschheit finden, stellt sie sich auf den Boden des Evolutionismus. Danach hätte sich die Religion aus niedersten Anfängen allmählich zu höheren und reineren Vorstellungen entwickelt. Die schreckliche Verirrung des Aberglaubens, wie wir sie heute bei den Wilden finden, sei die erste Form der Religion überhaupt gewesen. Folglich sei die ganze Religion ein Irrwahn. Denn was dem Irrtum seinen Ursprung verdankt, kann auch in den späteren Entwicklungsstufen nicht den Anspruch auf Wahrheit machen.

Daß diese Auffassung dem christlichen Religionsbegriff direkt ins Gesicht schlägt, bedarf keines Wortes. Für das Christentum ist die Religion absolute Wahrheit, es setzt zudem an die Spitze der religiösen Entwicklung die Offenbarung, so daß der Monotheismus als die Form der Urreligion anzusehen ist. Auf diese Weise sind die Vertreter des positiven Christentums vor die unerläßliche Aufgabe gestellt, sich mit der evolutionistischen Religionstheorie auseinanderzusetzen, eine Aufgabe, die um so dringender erscheint, als die scheinbar auf positiven Tatsachen beruhenden Aufstellungen jener Theorie den weitgehendsten Einfluß ausüben. Nicht nur die Ethnologen als die ersten Autoritäten auf dem Gebiet der Religionsgeschichte vertreten sie fast ausnahmslos, auch die liberale Theologie hat ihr bereitwilligst ihre Tore geöffnet. Wenn die Theologen auch an dem objektiven Wert der Religion festhalten wollen und sie in dem innersten Wesen des Menschen begründet sein lassen statt in abergläubischer Furcht und anderen äußeren Ursachen, so geben sie doch zu, daß das religiöse Bedürfnis der Menschheit sich zunächst in den niedersten Formen der Religion geäußert habe. Es ist bekannt, wie die rationalistische Bibelkritik das evolutionistische Schema auf das Alte Testament überträgt, um den Nachweis zu führen, wie der monotheistische Gottesglaube letzthin aus einem ursprünglichen Seelen- oder Geisterkult zu erklären sei. Die Annahme einer Entwicklung der Religion von unten nach oben gilt auch in diesen Theologenkreisen als eine selbstverständliche Forderung. Der Theologe — heißt es —, der die Geschichte der Religion von oben nach unten konstruiert, stellt sich in einen unüberbrückbaren Gegensatz zu aller Wissenschaft vom menschlichen Geistesleben.[1]

Wenn wir fragen, wie die offenbarungsgläubige Theologie ihre Position gegenüber jenem starken Gegner verteidigt hat, so läßt sich nicht verkennen, daß sie vorerst in gewisser Hinsicht beim Kampfe im Nachteil war, insofern es ihr an der ebenbürtigen Ausrüstung fehlte. Die Gegner hatten

[1] Bousset, Das Wesen der Religion,[3] Halle 1906, S. 6.

das weite religionsgeschichtliche Material gesammelt und verfügten so über ein reiches Arsenal positiver wissenschaftlicher Waffen, die Theologen dagegen waren plötzlich in den Kampf hineingestellt, sie sollten die Angriffe abwehren, ohne genügend gerüstet zu sein. Sie mußten sich erst die Kenntnis des positiven Sachverhalts aus den Werken ihrer Gegner herholen und waren inbezug auf die berichteten Tatsachen ganz von ihnen abhängig. Naturgemäß hatte der Mangel an selbständiger Forschung auf dem ethnologischen Gebiet zur Folge, daß sie vielfach Meinungen vertraten, die mit den positiven Tatsachen in Widerspruch standen, und diese, wenn auch meist nur unwesentliche Dinge betreffenden Irrtümer brachten auch ihre durchaus vollgültigen Beweise um den Kredit. Zudem gingen sie bei der Abwehr vielfach zu weit. Bei alledem aber muß anerkannt werden, daß in der Hauptsache ihre Beweisführung durchschlagend ist, insofern sie zeigt, daß die aus dem religionsgeschichtlichen Material gezogenen religionsfeindlichen Folgerungen durchaus unberechtigt und willkürlich sind. Es sind vor allem religionsphilosophische Argumente, mit denen sie arbeiteten. Aber die philosophischen Voraussetzungen der neuen Theorie sind es auch erst, die dieser die religionsfeindliche Spitze geben. Mit der Tatsache des schrecklichen Tiefstandes der heidnischen Religionen hatte sich das Christentum stets abgefunden. Das Neue bestand jetzt darin, daß man auf Grund der Entwicklungslehre das, was man bisher für eine Verwilderung und Entartung der Religion gehalten hatte, als ihre Urform hinstellte. Demgemäß legten die Verteidiger des Christentums das Hauptgewicht auf den Nachweis, daß die Entstehung des Gottesglaubens aus dem bloßen Geisterglauben oder dem Animismus sich nicht erklären lasse. Dann freilich nützten sie auch die positiven religionsgeschichtlichen Fakta aus, indem sie die von der Forschung aufgedeckten monotheistischen Spuren bei den ältesten Kulturvölkern wie bei den Naturreligionen ins rechte Licht zu stellen suchten. In der neuesten Zeit ist nun ihre Position in hohem Maße verbessert worden. Erstens ermöglicht ihnen die bessere Kenntnis der positiven Tatsachen eine ruhigere und unbefangenere Würdigung der gegnerischen Aufstellungen und die Vermeidung der früheren Irrtümer. Zweitens kommt ihnen die Profanwissenschaft entgegen in der Verwerfung des extremen Evolutionismus. Drittens aber — und das ist das Wichtigste — hat die Erforschung der primitiven Religionen neue Ergebnisse zu ihren Gunsten gezeitigt.[1] Doch gehen wir auf ihre Position näher ein.

Was zunächst das Entwicklungsprinzip betrifft, so hat sich bei ihm wieder bestätigt, was mehr oder weniger bei allen neuen Ideen in die Erscheinung tritt: Von den einen wird das Neue in der schroffsten Form vertreten und ihm eine weit über das Zulässige hinausgehende Tragweite gegeben, von den anderen wird es ebenso schroff bekämpft. Die Wahrheit liegt gewöhnlich in der Mitte. Der wissenschaftliche Prozeß scheidet dann allmählich von selbst das Falsche in den gegensätzlichen Auffassungen aus und führt die Gegner zusammen. Nun läßt sich zwar noch nicht sagen, daß inbezug auf das Entwicklungsprinzip schon eine Einigung erzielt ist, immerhin aber ist sie wenigstens angebahnt. Der extreme Darwinismus, der eine Entwicklung sämtlicher Lebewesen aus einer Urform und zwar auf Grund rein

[1] S. die Ausführungen bei P. W. Schmidt, L'origine de l'Idée de Dieu. Anthropos III, 336 — 368.

mechanischer Ursachen lehrt, ist von der Wissenschaft mehr und mehr aufgegeben. Dagegen räumen die meisten Theologen ein, daß eine teleologische Entwicklung, die aus inneren Prinzipien heraus erfolgt, indem das Höhere bereits im Niederen angelegt ist, der christlichen Glaubenslehre nicht widerspreche. Als Tatsache ist jedenfalls anzunehmen, daß eine Entwicklung der Arten in gewissen Grenzen stattgefunden hat, indem mehrere jetzt unveränderliche Arten sich im Laufe der Zeit aus einer gemeinsamen Art herausgebildet haben. Mehr aber hat sich bis jetzt nicht beweisen lassen. Was den Menschen insbesondere angeht, so ist bisher das Suchen nach Zwischengliedern zwischen ihm und dem Tiere vollständig ergebnislos gewesen. Wohl aber hat die anthropologische Forschung auf Grund verschiedener prähistorischer Funde von Menschenresten konstatiert, daß eine Entwicklung der niederen Rassen zu den höheren stattgefunden habe. Nun liegt freilich an sich die Möglichkeit vor, daß durch neue Funde doch der Übergang vom Menschen zum Tier entdeckt werden könnte, wenn auch vorläufig keine Aussichten dafür da sind. Aber auch in diesem Falle würde der von der christlichen Weltanschauung geforderte wesentliche Unterschied zwischen Mensch und Tier noch nicht aufgehoben sein. Was den Menschen zum Menschen macht, ist sein geistiges Leben. Es fragt sich daher nur: Hat sich der erste Mensch, sei es, daß er direkt von Gott geschaffen worden, sei es, daß er ein Produkt der Entwicklung war, schon der geistigen Vorzüge erfreut, die ihn über das Tier hinausheben? Ist er insbesondere fähig gewesen, die monotheistische Gottesidee in sich aufzunehmen, wie die christliche Offenbarung es verlangt?

Die Frage kann nicht a priori entschieden werden, sondern nur durch positive Daten. Solange daher keine positiven Tatsachen aufgezeigt werden können, die gegen die Wesensgleichheit des Urmenschen mit dem heutigen Menschen sprechen, kann gegen die auf übernatürliche Gründe gestützte Lehre der Offenbarung nichts Stichhaltiges eingewendet werden. Was weiß nun die Wissenschaft von dem Urmenschen? Direkt nichts. Keine historische Quelle reicht bis zu ihm hinauf. Sie kann höchstens gewisse Rückschlüsse auf ihn machen aus der Beschaffenheit der ältesten Menschenrasse, von der sie noch irgend welche Kunde hat. Am weitesten hinauf führt uns die Geologie; und diese stellt uns als die älteste uns zugängliche Rasse den sog. Neandertalmenschen hin, der 1856 entdeckt wurde und dessen hohes geologisches Alter in der letzten Zeit durch die Funde von Spy, Krapina, Le Moustier u. a. bestätigt worden ist. Während nun ehemals bei den Naturforschern die Neigung bestand, den Neandertalmenschen als spezifisch verschieden von allen jetzt lebenden Menschenrassen zu betrachten, darf es heute als erwiesen gelten, daß er zum Bereich des homo sapiens gehört. Er ist der Vertreter einer Rasse, die sich heute noch in Australien findet. Klaatsch, einer der bedeutendsten Anthropologen der Gegenwart, ist sogar der Ansicht, daß die heutige australische Rasse eine noch primitivere Form der Körperbildung aufweist als die Neandertalrasse, so daß diese in wichtigen Punkten den Australiern gegenüber als superiores Wesen dastehe.[1] Und nach einer anderen von Kollmann und neuestens auch von P. Schmidt vertretenen Theorie stellten die Pygmäenvölker die Kindheitsformen der Menschheit

[1] Vgl. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen, Stuttgart 1910, S. 41.

dar.[1] Demnach dürfen wir den prähistorischen Menschen auf eine Stufe mit den heutigen Naturvölkern stellen. Und weil von der physischen Beschaffenheit des Körpers, vor allem von der Bildung des Schädels im allgemeinen ein Schluß auf die geistige Entwicklung berechtigt ist, so dürfen wir sagen, daß der prähistorische Mensch auch geistig dem heutigen Naturmenschen mindestens ebenbürtig gewesen ist. Klaatsch sprach 1908 auf der Kölner Versammlung der Naturforscher und Ärzte das kernige Wort: „Der primitive Mensch darf weder als schlecht noch als dumm bezeichnet werden . . . Der primitive Mensch, unser Ahne, ist als ein hochstehendes Wesen zu schätzen, das in mancher Hinsicht an Kraft der Individualität und Kampfesmut seinen Epigonen der Kultur überlegen war."[2] Wie in der physischen Beschaffenheit, so ist auch inbezug auf die Kultur und die Zivilisation eine Parallele zwischen dem Menschen der Urzeit und dem heutigen Naturmenschen zu konstatieren. Die kümmerlichen Spuren menschlichen Lebens und Schaffens, welche die Geologie aus den Tiefen der Erde ans Tageslicht fördert, zeigen das zur Genüge. Hier wie dort finden wir dieselben einfachsten Lebensverhältnisse, dieselben primitiven Versuche in der Herstellung der notwendigsten Werkzeuge. Und da die ältesten Spuren einer noch irgendwie bemerkenswerten Kultur bis höchstens 5000 Jahre vor Christus zurückreichen, das Alter des Menschengeschlechts aber auf Grund der geologischen Ausgrabungen viel höher anzusetzen ist, so folgt daraus, daß der Zivilisation der Völker allgemein ein Zustand vorausgegangen ist, der dem der heutigen Naturvölker entspricht.[3] Die Naturvölker sind demgemäß inbezug auf ihre Kultur nicht, wie das bisher vielfach der Fall gewesen ist, als das Produkt einer Degeneration aus einem ursprünglich hohen Kulturzustande anzusehen, sondern vielmehr als die versteinerten Reste des ehemals allgemeinen Zustandes der Menschheit. Es wäre zwecklos, das abstreiten zu wollen. Auf der anderen Seite liegt aber auch kein Grund vor, die geistigen Fähigkeiten des Urmenschen für wesentlich niedriger anzusehen als die der heutigen Primitiven und sie auf das tierische Niveau hinabzudrücken.

Dem Gesagten zufolge dürfen wir also die Frage, ob der Urmensch für die Aufnahme der monotheistischen Gottesidee fähig gewesen ist, ersetzen durch die andere, ob die heutigen primitiven Völker, die ungefähr in demselben niederen Kulturzustande stehen wie die Urmenschheit, dazu fähig sind. Die Antwort ist hier ein entschiedenes Ja. Der Erfolg der Missionare ist eine ständige Bestätigung dafür. Wenn aber, wie das Christentum lehrt, der Urmensch sofort eine Offenbarung erhielt, dann war für ihn die Annahme und die Bewahrung der Gottesoffenbarung keine größere Schwierigkeit als die Annahme des christlichen Glaubens durch die Wilden. Der Gedanke, daß die Welt ebenso einen Urheber hat wie alles andere, was vor den Augen des Menschen entsteht, ist zudem so natürlich, ja drängt sich dem unbefangenen Denken geradezu auf, so daß wir uns wundern müssen, wie man überhaupt dem Urmenschen die Fähigkeit zum Gottesglauben absprechen kann. Die niedere äußere Kultur bedingt durchaus nicht völlige Stumpfheit des Geistes. Wir dürfen den Urmenschen deswegen noch nicht für geistig minderwertig

[1] Ebendaselbst, 268—280. Alois Schmitt, Der Ursprung des Menschen, Freiburg 1911, S. 63 erklärt sich gegen die Theorie.
[2] Bei W. Schmidt, ebendas. S. 286.
[3] Anthropos III, S. 135.

ansehen, weil er noch nicht das Maß des Wissens und Könnens besaß, das uns als das Erbe einer vieltausendjährigen Kultur zugefallen ist. Die Erfindung der ersten primitiven Werkzeuge setzt ebenso ein geistiges Denken voraus wie irgend eine epochemachende Erfindung unserer Tage. Gewiß nehmen auch wir eine Entwicklung im geistigen Leben der Menschheit an, aber diese Entwicklung geht nur auf die Fertigkeiten, nicht auf die wesentlichen Fähigkeiten des Geistes. Das Falsche an dem „Evolutionismus" ist nicht der Gedanke der Entwicklung an sich, sondern eine falsche Auffassung der Entwicklung. Die wahre Entwicklungslehre setzt an den Anfang nicht das absolut Niedrige, Minderwertige und Rohe, sondern das Einfache, das sich noch nicht entfaltet hat, das aber die Kräfte und Anlagen zu höheren Formen in sich birgt.[1] Und ein solch „Einfaches" ist auch die monotheistische Gottesidee, die sich demgemäß zum Ausgangspunkt der religiösen Entwicklung viel eher eignet, als die komplizierten abergläubischen Vorstellungen, wie sie die moderne Religionstheorie an die Spitze der Entwicklung stellt.[2]

Gegen die Fähigkeit des Urmenschen zum Monotheismus kann also mit Rücksicht auf die geistige Befähigung der primitiven Völker kein Widerspruch erhoben werden. Dürfen wir aber auch aus der tatsächlichen Beschaffenheit der primitiven Religionen auf eine ähnliche Beschaffenheit der Urreligion schließen? Die Frage ist nicht ganz abzuweisen, aber es ist bei ihr die größte Vorsicht geboten. Denn die Stagnation des kulturellen Lebens bietet keine sichere Gewähr, daß auch in dem religiösen Leben keine Veränderung im Laufe all der Jahrtausende stattgefunden hat. Es besteht vielmehr die Möglichkeit, daß die Religion der Primitiven schon ebenso degeneriert sein kann, wie die historischen Religionen späterer Zeiten vielfach von ihrer ursprünglichen Höhe herabgesunken sind. Bei der Berücksichtigung dieser Möglichkeit ist es offenbar noch keine Instanz gegen den ursprünglichen Monotheismus, wenn sich bei vielen Völkern keine monotheistischen Spuren mehr finden sollten, ja wenn überhaupt nirgends mehr eine monotheistische Spur bei ihnen zu entdecken wäre; und erst recht ist es noch keine Instanz gegen ihn, wenn die Gottesidee bei allen Völkern mehr oder weniger durch abergläubische Vorstellungen überwuchert und in den Hintergrund gedrängt ist. Dagegen ist es aber umgekehrt von der größten Wichtigkeit und ein positiver Beleg für die Offenbarungslehre vom ursprünglichen Monotheismus, wenn die Religion der Wilden überhaupt monotheistische Züge aufweist. Denn wäre die Religion in ihrem Anfangsstadium nichts als der törichtste Aberglaube gewesen, so wäre es bei der Stagnation der geistigen Kultur der Wilden unerklärlich, wie sie sich auf dem Gebiete der Religion zu solch hohen Vorstellungen emporgeschwungen haben sollten, Vorstellungen, die hoch kultivierte Völker nicht erreicht haben. Auf diese Weise können die primitiven Völker tatsächlich als Zeugen für die Urreligion aufgerufen werden, und bei der Wertschätzung, die man heute den positiven Tatsachen entgegenbringt, wird der Verteidiger des christlichen Glaubens ihr Zeugnis mit Freuden als neue wirksame Waffe in sein Arsenal aufnehmen.

Tatsächlich hat nun die Religionsgeschichte bei den verschiedensten wilden Völkern den Glauben an eine höchste Gottheit konstatieren müssen. Ich sage

[1] Vgl. Anthropos III, S. 126.
[2] Vgl. Schell, Religion und Offenbarung², Paderborn 1902, S. 51 f.

absichtlich: konstatieren müssen; denn die im Banne des evolutionistischen Systems stehenden Forscher haben es nur widerwillig getan, weil diese Tatsache mit ihrer Theorie unvereinbar ist. Und nicht genug damit, sie müssen sich heute von berufener Seite den Vorwurf der Unaufrichtigkeit gefallen lassen, indem sie die dem Monotheismus günstigen Zeugnisse teils einfach unterschlagen, teils nicht genügend gewürdigt hätten. Spencer, z. B., der bekannte Philosoph, der über alle ethnologischen Fragen eine ungeheure Menge von Einzelheiten bringt, sagt fast nichts über die höheren Gottheiten der nicht zivilisierten Völker, obwohl er, wie Andrew Lang, von dem wir sogleich näher sprechen werden, ihm vorhält, bei denselben Autoren bisweilen auf derselben Seite ebenso authentische Zeugnisse zugunsten höherer religiöser Formen vorgefunden hat, wie für „das ganze Gesindel der Götter und Fetische". Im allgemeinen kennzeichnet Lang das parteiische Gebaren der Ethnologen treffend, wenn er schreibt: „Während die Anthropologie ihre Aufmerksamkeit auf Totems, auf verehrte Mumien, auf angebetete Geister und sorgfältig behütete Fetische richtete, hat sie nirgends, daß man wüßte, Untersuchungen über die höheren und reineren religiösen Ideen der Wilden angestellt. Man ist darüber mit einem Wort über leichtgläubige Missionare und christliche Einflüsse hinweggegangen."[1]

Doch die vollständige Ableugnung monotheistischer Vorstellungen in der Religion der Wilden ist nicht mehr möglich, und die evolutionistische Theorie muß mit ihnen abrechnen. Sie tut das in der Weise, daß sie in ihnen eine natürliche Weiterbildung des Geisterglaubens sieht. Aus dem Kult der Naturgeister und der Seelen der Vorfahren hätte sich allmählich eine Art Polytheismus entwickelt und als dessen naturgemäße Krönung dann die Vorstellung, daß eines dieser überirdischen Wesen den höchsten Rang einnehme. Es wäre auch nicht ein eigentlicher Monotheismus, der uns bei den Wilden begegnete, sondern vielmehr ein Polytheismus, der seine Spitze in der absoluten Herrschaft eines höchsten Gottes hätte; die Idee von einem absoluten, über der Welt stehenden Gott, der alle anderen Wesen erschaffen hätte und die Menschen sittlich verpflichtete, wäre ihnen fremd. So z. B. Tylor, der Begründer der animistischen Theorie.[2]

Diese Auffassung ist nun in den letzten Jahren gründlich zerstört worden durch neue positive Feststellungen. Der Mann, dem in erster Reihe dies Verdienst zukommt, ist der schon genannte Schottländer Andrew Lang, rühmlichst bekannt nicht nur als Ethnologe, sondern auch als Dichter und Literarhistoriker. Inbezug auf die Religionsgeschichte war er zunächst einer der erfolgreichsten Vorkämpfer der animistischen Theorie Tylors, der er gegenüber der sog. philologischen Schule eines Max Müller zum Siege verhalf, ein Sieg, der ihm ein hohes Ansehen in der wissenschaftlichen Welt eintrug. Später aber wurde er hauptsächlich durch das Studium von Missionsberichten, die allenthalben seiner Theorie widersprechende Tatsachen bezeugten, in seiner Meinung erschüttert und entwickelte sich zum schärfsten Gegner des ehemals von ihm selbst vertretenen Systems. In seinem Buche The making of religion 1898 trat er das erste Mal mit seiner neuen Auffassung hervor und hat sie seitdem durch ununterbrochene weitere Forschungen mit neuen Argumenten gestützt. Naturgemäß machte diese Wandlung oder Bekehrung

[1] zit. im Anthropos III, S. 364. [2] Vgl. ebendas. S. 140.

eines der eifrigsten Anhänger der animistischen Schule in England ein großes Aufsehen. In den übrigen Ländern dagegen wurde sein Buch – was wiederum sehr bezeichnend ist für die von der religionsgeschichtlichen Schule betätigte Objektivität – mehr oder weniger totgeschwiegen, und die animistische Theorie behauptet nach außen hin weiter das Feld, obwohl sie innerlich untergraben ist. Wenn aber irgendwo, so muß hier das Schweigen als Verlegenheit gedeutet werden. Auch von den Vertretern der Theologie ist die Arbeit Langs bis vor kurzem kaum gewürdigt und ausgenützt worden. P. Schmidt, der verdiente Herausgeber der Internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde „Anthropos", hat für weitere Kreise seine Bedeutung ins rechte Licht gestellt in seiner Studie „L'origine de l'Idée de Dieu," die seit 1908 im „Anthropos" erscheint. Durch eindringende Studien anderer Männer hat die Langsche Theorie eine glänzende Bestätigung gefunden. Ich nenne hier das 1909 erschienene Werk des Bischofs Le Roy „La religion des Primitifs", dessen Verfasser seit 1877 selbst in der Heidenmission tätig ist und so seine Erfahrungen aus der besten Quelle hat schöpfen können, sodann das vor Jahresfrist herausgekommene bedeutungsvolle Buch von P. Schmidt „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen".

Und welches sind nun die epochemachenden Ergebnisse dieser Forschung? Zunächst hat sie erwiesen, daß eine große Reihe von Völkern der niedrigsten Zivilisation, die nach der herrschenden Theorie die älteste Stufe in der Entwicklung der Menschheit darstellen, einem sittlichen Monotheismus im eigentlichen Sinne huldigen, indem sie in aller Deutlichkeit ein höchstes Wesen als den Schöpfer und höchsten Herrn der ganzen Welt verehren. Damit ist die Voraussetzung jener widerlegt, die da meinen, daß so primitive Völker gar nicht imstande wären, die monotheistische Gottesidee aufzunehmen.[1] Es ist zweitens bewiesen, daß diese monotheistische Weltanschauung nicht das Resultat einer Entwicklung aus der Verehrung der Ahnen und der Naturgeister sein kann. Denn bei vielen Völkern, in denen der Monotheismus besonders klar zum Vorschein kommt, wie den Australiern, Andamanesen, Buschmännern, findet sich fast gar kein Geisterkult.[2] Drittens erleidet die alte Theorie darin Schiffbruch, daß auf den ersten Entwicklungsstufen die Religion nicht mit der Moral verbunden gewesen sei, indem die durch bloße Furcht erzeugte Geisterverehrung natürlich mit dem sittlichen Verhalten des Menschen nichts zu tun hat. Tatsächlich gibt es bei jenen Völkern nicht nur Moralgesetze, sondern überall gehen diese Gesetze auch von dem Willen des höchsten Wesens aus, das über ihre Beobachtung mit seiner Allwissenheit wacht, dessen Gerechtigkeit die Gehorsamen belohnt und die Übertreter in diesem wie im anderen Leben bestraft.[3] Eine engere Verbindung zwischen Religion und Moral kann es nicht geben. – Wie ganz anders klingen doch diese Feststellungen als die Voraussetzungen der animistischen Theorie!

Freilich finden wir neben der hohen Gottesvorstellung in den Religionen aller in Betracht kommenden Völker noch ein anderes, niederes Moment, eine Unmasse lächerlicher, obszöner und phantastischer Mythen, die einen

[1] Schmidt, Pygmäen S. 242. [2] Anthropos III, S. 591 f.
[3] Anthropos III, S. 592.

schreienden Gegensatz zu jenem erhabenen Glauben bilden. Allein so groß auch der Gegensatz ist, die Entstehung all dieses furchtbaren Aberglaubens läßt sich auch bei der Annahme eines ursprünglichen Monotheismus ganz natürlich erklären. Der Geisterglaube, wie er dem Fetischismus, der Zauberei, dem Totemismus usw. zugrunde liegt, ist gar nicht als ursprünglich religiös aufzufassen, sondern als eine Folge der naiven Naturbetrachtung des primitiven Menschen. Es lag ja so nahe, daß er in kindlicher Weise die Veränderungen im Leben der Natur und überhaupt alle auffallenden Vorgänge sich ähnlich erklärte wie seine eigenen Tätigkeiten. Wie er diese auf ein in ihm wohnendes unsichtbares Etwas zurückführen mußte, so dachte er sich auch alle übrigen Wesen von einer solchen unsichtbaren Kraft beseelt, und aus diesem Seelenglauben hat sich dann die Vorstellung von körperlosen Geistern entwickelt, die er fürchtete und deswegen durch Kult und Zauberei sich günstig zu stimmen suchte. In der Art, wie diese Entwicklung zu denken ist, besteht die animistische Theorie durchaus zu Recht, und wir haben keinen Grund, uns ablehnend zu ihr zu verhalten, wie es bisher von theologischer Seite geschehen ist.[1] Daß die abergläubische Geisterverehrung allmählich die eigentliche Religion oder die Gottesverehrung überwuchert hat, so daß der Glaube an das höchste Wesen in der praktischen Religiosität vielfach gar keine Rolle mehr spielt, mitunter vielleicht auch ganz verloren gegangen ist, kann uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bedenken, daß auch in den höheren Religionen mit Einschluß des Christentums der Aberglaube beim Volke stets üppiger gedeiht als der wahre Glaube. Und zu welch verhängnisvollen und gräßlichen Verirrungen er auch bei den zivilisierten Völkern führen kann, das lehrt uns ein Blick auf das nur wenige Jahrhunderte hinter uns liegende Hexenwesen. Aber — und darin lehnen wir die animistische Theorie mit aller Entschiedenheit ab — der abergläubische Geisterkult ist nicht das erste und einzige religiöse Element gewesen. Einen schlagenden Beweis dafür bietet außer den schon genannten Gründen die durch die neuesten anthropologischen und ethnologischen Forschungen ins Licht gerückte Tatsache, daß gerade solche Völker, die in der materiellen Kultur am tiefsten stehen und aus anthropologischen Gründen als die Reste der ältesten unserer Erkenntnis zugänglichen Menschenrasse anzusehen sind, verhältnismäßig am wenigsten ihre Gottesvorstellung durch den Aberglauben haben trüben lassen. Die anerkannt glänzende Untersuchung Schmidts über die Pygmäenstämme ist eine prächtige Bestätigung dieser Tatsache. Diese Völker, die in kultureller Beziehung möglichst nahe an den Ausgangspunkt der Entwicklung zu rücken sind, haben sich auch hinsichtlich ihrer Religion verhältnismäßig am wenigsten von der uns durch die Offenbarung bezeugten Urreligion entfernt. Sie sind bei der Einfachheit aber auch bei der Erhabenheit derselben möglichst stehen geblieben, während das religiöse Leben anderer auf späteren Entwicklungsstufen stehender Naturvölker zwar eine größere Entfaltung aufweist, aber damit kein inneres Wachstum und Besserwerden, sondern in immer höherem Grade das Gegenteil, einen stetigen Verfall erkennen läßt.[2]

Damit habe ich in aller Kürze die Ergebnisse der neuen Richtung in der Religionsforschung gekennzeichnet. Es lag nicht in meiner Absicht, auf

[1] Unter den katholischen Apologeten ist wohl Schell der einzige, der dem Animismus eine historische Berechtigung zuerkennt. Religion u. Offbg.[2] S. 59 f.

[2] Schmidt, Pygmäen S. 250.

das positive Material im einzelnen einzugehen, auf dem diese Ergebnisse fußen, es kam mir vielmehr nur darauf an, ihre Bedeutung für die Apologetik darzutun. P. Schmidt spricht sein Bedauern darüber aus, daß die Theologen fast durchweg von Andrew Lang, „diesem Besten ihrer Verbündeten", keine Notiz genommen haben.[1] Auch in den in letzter Zeit erschienenen Neuauflagen apologetischer Werke ist, soweit ich sehe, sein Name gar nicht genannt. Und doch müßte der Apologet mit beiden Händen nach den von ihm dargebotenen Hilfsmitteln greifen, zumal, wo sie ihm jetzt so bequem geboten werden. Die klare und eingehende Studie Schmidts über den Ursprung der Religion, die sich hauptsächlich mit der Theorie Langs beschäftigt und unter Beibringung eines großen Materials eine kritische Würdigung auch der entgegenstehenden Theorien gibt, macht dem Theologen die Orientierung auf dem weiten Gebiet der Religionsgeschichte und Völkerkunde verhältnismäßig leicht. Mögen diese Zeilen dazu beitragen, die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sie hinzulenken, damit sie gewürdigt und ausgenützt wird, wie sie es verdient.

Die Dispensgewalt der Regularen bei einfachen Gelübden der Weltleute.[2]

Von P. Gerard Oesterle O. S. B., Abtei St. Joseph bei Coesfeld (Westfalen).

Die Befugnis der Regularbeichtväter von den einfachen, nicht vorbehaltenen Gelübden zu dispensieren wurde wiederholt und auch in letzter Zeit bestritten.[3] Sie sei deshalb einer abermaligen Prüfung unterzogen, der sie auch nach den neuesten Erörterungen noch bedarf.

Wir haben vor allem eine Reihe Privilegien zu untersuchen, auf die sich die Vertreter der Dispensgewalt berufen.

Zunächst ist

I. einzuräumen, daß die Privilegien Eugen IV. für die Zisterzienser,[4] Sixtus IV. für die Dominikaner,[5] Paul III.[6] und

[1] Anthropos III, S. 368.

[2] BR = Bullarium Romanum (ed. Mainardi); BRC = Continuatio Bull. Rom.; BB = Bull. Benedicti XIV. (ed. Veneta 1768); BC = Bull. Cassinense; BCh = Bull. Cherubini; BRod = Nova Collectio Roderici (ed. ultima Lugduni 1613); BConf. = Confetti Collectio Privilegiorum (Venetiis 1616). – Die Seitenzahl verweist auf den Anfang der Bulle.

[3] Franz Rett, Die Gewalt der Regularbeichtväter über Gelübde: Zeitschrift für kath. Theol., Innsbruck XXXIV 1910, S. 641 ff. P. A. Unghváry O. F. M., Können die Beichtväter der Mendikantenorden von den einfachen Gelübden dispensieren? übers. von P. B. Zugh O. F. M.: Pastor bonus XXIII (1910) S. 39 ff. P. P. Mocchegiani, Iurisprudentia Ecclesiastica t. II (1905) n. 182–195. Schon früher: P. D. Concina O. Pr., Theologia Christiana dogmatico-moralis t. III. in Decalogum (Romae 1749) p. 320–328.

[4] C. Commissum 11. Juli 1438 BRod 110. So das Compendium Congreg. Cleric. Regul. Minorum s. v. Dispensatio votorum pro saecularibus und nach Angabe Concinas (l. c. p. 321) Heinrich a S. Ignatio.

[5] C. Sedes Apostolica 9. Juni 1477 oder 1478 BConf 65. Concina (l. c. 323 n. XI), Mocchegiani (l. c. n. 188 IV), Rett (l. c. S. 647) haben die Jahreszahl 1478, die richtig zu sein scheint; Confetti hat sich offenbar geirrt. Rett hat irrtümlich Sixtus V.

[6] C. Cum inter 3. Juni 1545 Vota quaecumque per eos (sc. Christi-fideles) pro tempore emissa (ultra-marinis visitationis liminum B. Petri et Pauli Apostolorum

Gregor XIII.[1] für die Jesuiten nicht für die Dispensgewalt angeführt werden können. Sie beweisen, wie sich aus dem Wortlaut ergibt, nur die Gewalt, Gelübde zu kommutieren. Unhaltbar dürfte auch die Berufung auf das Indult Eugen IV. für die Kongregation der hl. Justina O. S. B. sein,[2] weil der Papst darin nur von der Kommutationsgewalt mit ausdrücklichen Worten spricht. Er führt dann allerdings „Fälle" an, für die er Dispensgewalt erteilt. Darunter aber Gelübde zu verstehen, ist man keineswegs genötigt, ebensogut können andere Fälle, die einer Dispens bedürfen, in Frage kommen z. B. Irregularitäten.

II. Ist die Gruppe dieser fünf Privilegien aus dem Beweis für die Dispensgewalt auszuscheiden, so liegen doch andere Privilegien vor, die m. E. die Dispensgewalt deutlich enthalten. Es sind:

1. Das Privileg Sixtus IV. für den Orden der Minimen: Archiepiscopus facultatem concessit sacerdotibus huiusmodi Congregationis confessiones audiendi et ab omnibus casibus, excommunicationibus, suspensionibus et interdictis, ac super quacumque irregularitate eidem Archiepiscopo tam a iure quam ab eo reservatis et praemissis toties, quoties opus foret et esset, absolvendi et dispensandi, votaque quaecumque permutandi ac relaxandi, ac poenitentiam salutarem iniungendi.[3]

Ursprünglich ist das Privileg nur ein bischöfliches. Erzbischof Pyrrhus von Kosenza, in dessen Diözese der hl. Franz von Paula das erste Kloster seines Ordens gründete, hat es den Beichtvätern dieser klösterlichen Niederlassung verliehen.[4] Sixtus IV. erteilte die päpstliche Bestätigung[5] und dehnte die bischöflichen Indulte auf alle Neugründungen des Ordens aus.[6]

Gegen die Berufung auf das Privileg werden nun allerdings Einwände erhoben, von denen die wichtigsten folgende sind:

---

de urbe, ac S. Iacobi in Compostella, necnon religionis et castitatis votis dumtaxat exceptis) in alia pietatis opera commutandi. BRod 370. BConf 151 hat 3. Juli und liest: ultramarinis visitationibus liminum etc. Casarubios: Compendium Privil. Fr. Minorum[4] p. 545 hat ebenfalls 3. Juli und liest: ultramarinis, visitationis liminum etc., wohl die richtige Lesart. Mocchegiani l. c. n. 188, IX hat 3. Juli.

[1] C. Decet Romanum Pontificem 3. Mai 1575; cf. Piat: Praelectiones Iuris regularis[3] p. 319 nota 7. Gregor XIII. dehnte die Vollmacht Paul III. auf die vota iurata aus. Auf diese zwei Privilegien berufen sich z. B. Alviset De Privilegiis Ordinum Regularium sect. III cap. V § III n. 10 und Reiffenstuel Theol. mor. 7 tr. VI dist. III qu. IV concl. III. — Ius canonicum universum[3] lib. III tit. 34 n. 39.

[2] C. Etsi quaslibet 30. Juni 1436: Insuper et vota omnia permutare ac in omnibus et singulis casibus etiam Ordinariis aut per synodales et provinciales constitutiones reservatis cum eis dispensare praeter vota et casus, de quibus esset merito Sedes Apostolica consulenda. BC p. 70. Für dieses Privileg treten ein Didakus ab Aragonia Dilucidatio Privilegiorum Ord. Regul. tr. VI cap. VI n. 8; Casarubios l. c. s. v. Dispensatio n. 29; Grueber-Amort De privilegiis Religiosorum tr. IV disp. III sect. V n. 33 p. 915. Reding Theologia scholastica t. XII qu. V art. III controv. 4; vgl. Piat l. c. qu. 412 4° b. Dagegen sprechen sich aus: Concina l. c. p. 322, VIII; Mocchegiani l. c. n. 188, II; Rett l. c. S. 644; Rodriguez Quaestiones regulares (ed. ult.) t. I qu. 63 art. III; Unghváry l. c. 41 f.

[3] C. Sedes Apostolica 27. Mai 1474 BR III III 136 § 7.

[4] C. Sedes Apostolica l. c. § 1 ssq.

[5] l. c. § 14.

[6] l. c. § 16; ebenso Alex. VI. C. Ad ea quae 1. Mai 1501 BR III III 245 § 3, 9 und Julius II. C. Dudum ad sacrum 28. Juli 1506 BR III III 273 § 18, 32 und C. Alias 29. Mai 1507 BConf. 95.

a) Der in Frage kommende Abschnitt confessiones audiendi etc. gehört nicht zur Sache, da er sich nicht auf die Vollmachten der Ordenspriester Weltleuten gegenüber, sondern auf Befugnisse der Ordensobern hinsichtlich ihrer Untergebenen bezieht.[1]

b) Der Text redet nicht von dispensare, sondern von relaxare, das aber nicht identisch mit dispensare ist, vielmehr in Verbindung mit salutarem poenitentiam iniungendi soviel wie commutare bedeutet.

c) Angenommen, daß relaxare hier doch soviel wie dispensare bedeutet, so ergibt sich als Folge, daß die Ordensleute nicht nur von den einfachen, sondern schlechthin von allen, auch den reservierten Gelübden zu dispensieren befugt sind (vota quaecumque relaxandi). Dies aber widerspricht der allgemeinen Annahme, und so ist schon deshalb die Beweiskraft der Stelle sehr zweifelhaft. Qui nimium probat, nihil probat.[2]

Zu erwidern ist folgendes:

1) Daß der Abschnitt confessiones audiendi etc. im Indulte Sixtus IV. auch auf Weltleute zu beziehen sei, beweist am besten die authentische Erklärung Julius II.[3]

2) In der theologischen Literatur der vortridentinischen Zeit hat relaxare sehr wohl die Bedeutung von dispensare, remittere, tollere.[4]

[1] Unghvárn l. c. S. 42. Mocchegiani l. c. n. 188, VIII läßt die Frage unentschieden.

[2] Die beiden letzten Schwierigkeiten erhebt besonders Rett l. c. S. 648 f.

[3] C. Dudum ad sacrum § 32 bestätigt Julius II. den Minimen alle Privilegien, die sie vom Erzbischof Pyrrhus, Sixtus IV., Innozenz VIII., Alex. VI. und von ihm selbst erhalten hatten, und gewährt sie von neuem, also implicite auch das Indult permutandi ac relaxandi vota. Sodann bespricht der Papst noch einzelne Punkte, indem er § 33 fortfährt: Ac pro potiori cautela omnia et singula in dictis litteris quomodolibet contenta, et quoad hoc, ut Franciscus de Paula et alii Ordinis Minimorum huiusmodi fratres . . . recipere § 34 necnon confessiones quarumcumque personarum tam religiosarum quam ecclesiasticarum et saecularium ubilibet audire et illis auditis iuxta formam et tenorem privilegii per praefatum Sixtum praedecessorem Ordini Minimorum huiusmodi ac illius personis et fratribus dudum concessi et confirmati absolvere ac poenitentiam salutarem illis iniungere valeant. Das Privileg Sixtus IV., das Julius II. hier erwähnt, kann nur das in der C. Sedes Apostolica § 7 den Minimen gegebene Indult sein. Dies geht aus der C. Dudum ad sacrum Julius II. § 1 zur Evidenz hervor.

[4] Relaxare interdictum c. Praesenti (V, 11) in VI°;

relaxare poenitentiam: „Poenitentias iniunctas ab aliis confessoribus relaxare poterit **aut** mutare, prout secundum Deum viderit expedire." Urkunde des Bischofs von Amiens aus dem Jahre 1219 bei Hinschius, System des kath. Kirchenrechts II S. 121 Nr. 8;

relaxare sententiam (iudicialem) c. Solet (V. 11) in VI°; relaxare iuramentum: Iuramentum huiusmodi relaxamus eumque ad illius observantiam decernimus et volumus non teneri. Martin V. C. Pervigilis more Pastoris 1430 BR III II 470 § 11. Klemens VII. C. Ex clementi 12 Aug. 1530 BR IV I 93 § 8;

relaxare votum: Qui bonum quodcumque vovit, sed postea illud aut implere non potuerit aut pro maiori parte implere noluerit, poterit secundum licentiam illorum, quibus dispensatio in eum credita est, votum eius **aut** relaxari **aut** mutari. Magister Hugo in libro I. Sacramentorum bei Albertus M. in art. X dist. 38 in libro IV Sent.

Quidam enim dicunt, quod quodlibet votum potest per praelatos Ecclesiae dispensationem habere pro libito praelati . . . et ideo, cum voluerit ille summus Praelatus, poterit relaxare obligationem voti, ut non teneatur votum implere . . . Et ideo alii dicunt, quod nullum votum recipit dispensationem, secundum quod

Anderſeits geht es nicht an, die Worte salutarem poenitentiam iniungendi einfach mit relaxandi vota zu verbinden und als einen Begriff der commutatio zu faſſen. Eine auferlegte Buße iſt doch nicht Erſatz für ein Gelübde, ſondern Strafe für vorausgeſetzte Schuld,[1] und eine ſolche kann ſowohl bei Dispenſation wie bei Kommutation ihren Platz haben.[2]

3) Unter vota quaecumque können nur jene Gelübde verſtanden werden, deren Dispens dem Biſchof als Ordinarius vorbehalten iſt. Denn es war eben der Biſchof, der als Ordinarius den Minimen jene fragliche Vollmacht gab (vota quaecumque relaxandi), eine Befugnis, die von Sixtus IV., ſo wie ſie gegeben war, beſtätigt und auf den ganzen Orden ausgedehnt wurde.

So ſind wir alſo vollkommen berechtigt, das Privileg Sixtus IV. als Beweis einer wirklichen Dispensgewalt in Anſpruch zu nehmen.[3]

2. Die Privilegien Eugen IV. für die Benediktinerabtei in Valladolid, ferner Sixtus IV. für die gleichnamige Kongregation O. S. B. und Innozenz VIII. für die Franziskaner.

a) Das Privileg Eugen IV.: Ut tres vel quattuor idonei Presbyteri Monachi cum eis (sc. fidelibus) et eorum quolibet dispensare super votis etiam Episcopo reservatis et ea commutare in alia pietatis opera totiens, quotiens devotioni praedictorum videbitur expedire, auctoritate Apostolica libere et licite possint et valeant.[4]

b) Das Privileg Sixtus IV.: Monachis in sacerdotio constitutis in votis non reservatis in casibus, in quibus potest Episcopus, dispensare vel in alia opera pietatis ea commutare, toties, quoties devotioni eorum videbitur expedire tenore praesentium plenariam et liberam concedimus facultatem.[5]

dispensatio est iuris relaxatio, sed secundum quod est iuris declaratio. S. Thomas in art. IV qu. I dist. 38 lib. IV Sent.

Dicunt ergo aliqui, quod Papa potest in voto dispensare, secundum quod dispensatio est iuris relaxatio . . . Propterea Papa non habet posse nec auctoritatem in votum relaxando ius. S. Bonaventura in concl. ad qu. III art. II dist. 38 lib. IV Sent.

Auch bei den Kanoniſten des Mittelalters iſt relaxare ſoviel wie dispensare. Quid est dispensatio? Rigoris iuris per eum, ad quem spectat, misericors canonice facta relaxatio. Hoſtienſis, Summa, lib. V tit. de dispensationibus. Dispensatio est iuris communis relaxatio facta cum causae cognitione ab eo, qui habet potestatem dispensandi. Panormitanus Comment. in cap. De multa n. 8 tit. de praeb. et dignit. und cap. Fraternitati n. 4 tit. de apost. et reit. bapt. vgl. gl. Ut plerisque in c. V. C I qu. VII.

[1] Eugen IV. C. Regimini 4. Okt. 1441 BR III III 34 § 8; Sixtus IV. C. Dum ad 23. Aug. 1476 BR III III 147 § 24; ebenſo C. Sedes Apostolica 1. Febr. 1477 (nach dem stilus Curiae 1476) BR III III 157 § 11; Julius II. C. Etsi 4. Juni 1507 BR III II 290 § 32; ebenſo C. Inter ceteros 2. April 1512 BR III III 336 § 19; Leo X. C. Salvator noster 19. Mai 1520 BR III III 484 § 8.

[2] Leone: Praxis ad Litteras Maioris Poenitentiarii (Mediolani 1665) p. 38; 49; 55; 64; 67; 71; 80.

[3] Die Behauptung Unghvárys „neuere Autoren nehmen auf ſie (C. Sixtus IV.) keinen Bezug mehr" iſt irrig. Denn Artys Theologia moralis[7] (1906) I de II° praec. n. 103. 4° zitiert ſie als Beweis für die Dispensgewalt; ebenſo Institutum Soc. Iesu vol. I. Bullarium et Compendium Privilegiorum. Florentiae 1892, p. 566 n. 178.

[4] BRod 112; 3. Jan. 1439.

[5] BRod 230; 8. Juni 1476.

c) Das Privileg Innozenz VIII.: Item concessit, quod confessores praedicti possunt dispensare in omnibus votis, in quibus possunt Episcopi, exceptis votis peregrinationis ultra duas dietas.[1]

Wie aus dem Wortlaut hervorgeht, haben das erste und dritte Privileg das Gemeinsame, daß sie die Dispensgewalt in ihrem vollen Umfange, wie die Regularen sie beanspruchen, unmittelbar und für sich allein nicht beweisen.[2]

Zudem läßt sich gegen alle drei Indulte der Einwand erheben, sie seien im 17. und 18. Jahrhundert widerrufen worden. Es soll dies geschehen sein

durch die C. Romanus Pontifex Gregor XV., der motu proprio et ex certa scientia pro utroque foro die oracula vivae vocis mit wenigen Ausnahmen zurücknahm;[3]

durch die C. Alias Urban VIII., der alle mündlich gewährten Privilegien ohne Ausnahme aufhob;[4]

durch die C. Romanus Pontifex Klemens XII., der verschiedene Vollmachten und Privilegien widerrief soweit sie mündlich oder durch Reskripte erteilt worden waren, darunter auch das Indult von jedweden Gelübden zu dispensieren oder sie zu kommutieren.[5]

In der Tat können die Konzessionen Eugen IV. und Sixtus IV. als Reskripte im Sinne Klemens XII. angesehen werden.[6] Ganz sicher ist sodann,

[1] BRod 247 n. 10; die 1° s. Agnetis secundo 1487.

[2] Eugen IV. gibt die Vollmacht nur drei oder vier Mönchen; Innozenz VIII. nimmt die Wallfahrten ultra duas dietas aus und verlangt, die betreffenden Beichtväter sollten alljährlich um die Approbation und um die besonderen Vollmachten bezüglich der Reservatfälle und der Dispens von Gelübden einkommen. Falls der Bischof diese besonderen Fakultäten verweigert, gewährt sie ipso facto der Papst; vgl. BRod 247 n. 8. Ob aber die alljährliche Approbation zur Ausübung des Privilegs noch notwendig sei, wie Mocchegiani meint (l. c. n. 188 I), möchte ich doch bezweifeln, da Pius V. in seiner C. Etsi Mendicantium 16. Mai 1567 (BR IV II 373 § 2 n. 2) eine einmalige Approbation in derselben Diözese für hinreichend erklärte, und schon Klemens VII. den Minderbrüdern das Privileg gab, daß sie nur einmal bei der bischöflichen Behörde um Approbation nachzusuchen hätten; vgl. Casarubios l. c. s. v. Absolutio quoad saeculares primo n. 16.

[3] 2. Juli 1622 BR V V 37; BCh IV 132. Mocchegiani hat irrtümlich die Jahreszahl 1621. Die auf Bitten von Königen gewährten Privilegien blieben in Kraft (§ 1); ebenso die von Kardinälen eigenhändig unterzeichneten (§ 2).

[4] BR VI I 299 20. Dez. 1631. Eine Erklärung und Einschränkung dieser Revokation gab Urban VIII. durch seine C. Alias 11. April 1635 BR VI II 23; er erklärt § 3, welche Offizialen der Kurie nicht unter die Bestimmungen der früheren Konstitution fallen.

[5] BR XIII 215 12. Febr. 1732; Mocchegiani l. c. I. n. 767 irrtümlich 1731. Der Papst widerrief hier verschiedene Vollmachten und Privilegien, soweit sie „vivae eorum (Romanorum Pontificum) vocis oraculo vel per rescripta propria illorum aut de eorum mandato cuiusvis S. R. E. praefatae Cardinalis alteriusve ipsorum Praedecessorum vel Sedis Apostolicae Officialis et Ministri manu signata" verliehen worden waren. Unter diesen Privilegien wird n. VI das Indult erwähnt: Dispensandi sive commutandi vota quaecumque, licet simplicia dumtaxat ac iuramento minime confirmata.

[6] Auf das Bittgesuch des Klosters um die genannten Dispensvollmachten ließ Eugen IV. die Antwort erteilen: Concessum ut petitur, de omnibus quamdiu fuerint in Observantia regulari, in praesentia Domini nostri Papae C. Ariminen. Et si placet vestrae Sanctitati sola signatura huiusmodi concessionis sufficiat eis, sine confectione aliarum litterarum Apostolicarum concessum C. Arimin. Datum Ferrariae III. Nonas Ianuarii anno VIII. BRod 112–113. Das Privileg Sixtus IV. ist von Nikolaus Frankus am 8. Juni 1476, der damals in den Königreichen der iberischen Halbinsel päpstlicher Nuntius mit der Vollmacht eines Legaten a latere war,

daß Innozenz VIII. nur mündlich (oraculo vivae vocis) den Franziskanern die Dispensgewalt verliehen.[1] Dieser Umstand spricht gegen den Fortbestand der drei Privilegien.[2]

Zugunsten des Fortbestandes muß hervorgehoben werden, daß sie privilegia bullata sind,[3] auf welche die päpstlichen Revokationsbullen keine Anwendung finden. In diesem Sinne sprechen Autoren wie Alviset,[4] Aragonia,[5] Lezana,[6] Reding[7] und Reiffenstuel,[8] während Mocchegiani, der für die Revokation der privilegia bullata eintritt, ihre Ansicht sowohl aus inneren wie äußeren Gründen als probabel gelten läßt.[9]

Ist aber die Meinung zugunsten der drei Privilegien noch probabel, dann sind die in Frage stehenden Dispensvollmachten in der Praxis als sicher zu behandeln. Denn wir haben nach juristischen Grundsätzen hier das principium possessionis anzuwenden.[10] Das Privileg Innozenz VIII. war schon mehr als 100 Jahre in Possess, als die mündlich gewährten Privilegien widerrufen wurden. Das Indult für Valladolid kann den Titel des rechtlichen Besitzes für die Dauer von Eugen IV., resp. Sixtus IV. bis Klemens XII. geltend machen, also über 200 Jahre. Solange demnach nicht sicher nachgewiesen wird, daß die päpstlichen Revokationsbullen volle Anwendung auf die drei Dispensindulte finden, bleiben sie kraft des Besitzrechtes unanfechtbar,

---

für die ganze Kongregation von Valladolid auf die Supplik des Priors und des Konventes des Mutterklosters ausgestellt. BRod 230.

[1] Casarubios l. c. s. v. Dispensatio n. 16.

[2] Das Indult Eugen IV. betrachtet Mocchegiani (l. c. n. 188, III) als widerrufen; ebenso (l. c. n. 188, I) mit Rett (l. c. S. 641 ff.) und Unghváry (l. c. S. 41) das Privileg Innozenz VIII. das Privileg Sixtus IV. für die Kongregation von Valladolid kannten sie, wie es scheint, nicht.

[3] Privilegia bullata sind jene, die sich in einer päpstlichen Bulle befinden. Jene Indulte, die mündlich oder durch Reskripte erteilt wurden, erlangen den Rang solcher privilegia bullata, wenn sie in forma speciali seu ex certa scientia vom Papste bestätigt werden. Eine derartige Bestätigung kommt einer neuen Konzession gleich. — Ex certa scientia ac de Apostolicae potestatis plenitudine bestätigte Paul IV. C. Ex clementis 1. Juli 1555 (BRod 386) auch die mündlich gewährten Privilegien der Franziskaner; desgleichen Gregor XIII. C. Ex benigna 21. März 1575 (BRod 451); Sixtus V. C. Etsi Mendicantium 3. Okt. 1587 (BRod 525); Klemens VIII. C. Ratio pastoralis 20. Dez. 1597 (BR V II 179 § 3 BCh III 67); derselbe Papst konfirmierte auctoritate apostolica et ex certa nostra scientia die Privilegien der Kongregation von Valladolid durch seine C. Romanus Pontifex 30. Sept. 1592 (BRod 566; hier irrtümlich die Jahreszahl 1582) und C. Cum inter 24. Mai 1593 [BRod 567; hier steht die Jahreszahl 1593 (anno eius tertio)]. Entweder muß es heißen 1594 oder anno eius secundo, da Klemens VIII. am 30. Jan. 1592 gewählt und am 2. Febr. gekrönt wurde.

[4] l. c. sectio I c. VIII § 2 art. I n. 37.

[5] l. c. tr. I c. VII n. 5.

[6] Summa Quaestionum Regularium[5] s. v. Oracula vivae vocis n. 7. Concina l. c. 323, X gibt die Ansicht Lezanas bezüglich der Dispensgewalt der Regularen nicht richtig wieder; denn Lezana erhielt später Kenntnis vom Privileg Eugen IV. für Valladolid und hat seine Ansicht geändert, vgl. l. c. s. v. Votum pro Regularibus n. 22.

[7] l. c. t. XII qu. V art. III Controv. II.

[8] l. c. De Privilegiis 160 sq.

[9] l. c. I n. 771.

[10] „In pari causa potior est condicio possidentis" reg. iur. 65 in VI° oder „In pari causa possessor potior haberi debet" reg. iuris civil. 128. In unserem Falle darf dieses Prinzip mit um so größerem Rechte angewendet werden, als erst kürzlich die römische Rota dasselbe zur Grundlage einer Entscheidung gemacht hat (Uxentina: Iurium 9. Juli 1910 Acta Apost. Sed. II 860 ssq.).

und die Berufung auf sie ist schon aus diesem Grunde juristisch völlig stichhaltig.

Doch selbst zugegeben, die drei Privilegien seien tatsächlich durch Gregor XV., Urban VIII. und Klemens XII. aufgehoben, so bestehen die Indulte dennoch zu Recht. Der Grund ist folgender: Leo X.[1] hat 1519 erklärt, daß die Dominikaner, Franziskaner, Augustinereremiten, Karmeliter und Serviten unter sich Gemeinschaft der Privilegien genießen und zwar pariformiter. Sodann hat Sixtus V.[2] 1587 die Privilegien der Kongregation von Valladolid auf die portugiesische Benediktinerkonkregation ausgedehnt, und zwar non solum ad eorum instar, sed aeque principaliter et pariformiter in omnibus et per omnia et absque ulla penitus differentia perinde ac si illis et eorum cuilibet specialiter et expresse ac nominatim et specifice concessa fuissent.

Nun aber hat nach Ansicht der Kanonisten die Mitteilung der Privilegien, die pariformiter, aeque principaliter, ad instar geschieht — und diese Art der Mitteilung findet bei den Regularen statt, cf. Piat l. c. II qu. 141 — die rechtliche Wirkung, daß das mitgeteilte Privileg sowohl in seiner Existenz wie seinem Umfange nach vom ursprünglichen Privileg vollständig unabhängig ist; weshalb eine Erweiterung, Einschränkung, Aufhebung des ursprünglichen Privilegs auf das mitgeteilte keine rechtliche Rückwirkung ausübt.[3] Der Grund ist darin zu suchen, daß eine solche Mitteilung der Privilegien einer neuen Konzession gleichsteht.[4] Daher lebt trotz aller Revokationen das Privileg Innozenz VIII. für die Franziskaner in den Privilegien der anderen Mendikantenorden fort, und ebenso das für Valladolid in den Privilegien der Kongregation von Portugal.

Rett[5] wendet ein: das Indult, von Gelübden zu dispensieren, gehört überhaupt nicht zu den Privilegien, die durch Kommunikation auf andere Orden übergehen.

Es ist ein leichtes, dieser wohl vereinzelten Ansicht eine große Zahl Gelehrter gegenüberzustellen, denen diese Einschränkung unbekannt ist.

Doch abgesehen davon: so oft die Päpste ein bestimmtes Privileg nicht durch communicatio privilegiorum auf andere Orden ausgedehnt wissen wollen, wird dies ausdrücklich bemerkt.[6] Endlich wird auf diesem Wege,

---

[1] C. Dudum 10. Dez. 1519 BCh I 524.

[2] C. Iniunctum 25. Nov. 1587 BRod 532.

[3] cf. P. Angelus a Corde Iesu: Manuale Iuris Regularium n. 967 2° c; Böcklin: Commentarius in Ius canonicum: de privilegiis n. 16; Bouix: Ius Regularium P. V sect. II c. I qu. VI 5°; Cartier: Institutiones Iurisprudentiae: de privilegiis n. 2204 II°; Craisson: Manuale Iuris canonici n. 2935; Engel: Collegium universi Iuris canonici, de priv. n. 11; Ferraris: Bibliotheca s. v. privilegium art. I n. 29; Lezana l. c. s. v. Privilegia Regularium n. 24; item t. V in Mare Magnum Praedicatorum n. 167. Philipps: Kirchenrecht Bd. V S. 122; Reiffenstuel l. c. de privilegiis n. 69; Sägmüller: Kirchenrecht § 31; Scherer: Handbuch des Kirchenrechts § 37 nota 11; Suarez: de legibus lib. VIII c. XVI n. 15 ssq.; Tamburini: de iure Abbatum I disp. XVII qu V n. 3; Wernz: Ius Decretalium I tit. VII de priv. n. 160 II b; Zallinger: Institutiones Iuris ecclesiastici lib. V de priv. § 267.

[4] Vgl. die Entscheidung der S. C. EE RR vom 16. Sept. 1864 (Bizzarri: Collectanea ed. 1885 p. 740 ssq.); Pignatelli: Consultationes t. X cons 1 n. 25–30.

[5] l. c. Privileg für Valladolid.

[6] Gregor XIII. C. Pium et utile 21. Sept. 1582 (BR IV IV 17 § 4); C. Satis superque 1584 (Suarez de legibus lib. VIII c. XVII n. 8); Gregor XIV. C. Ecclesiae

wie die S. C. EE RR am 16. Sept. 1864 entſchied,[1] ſogar die Exemption übertragen. Warum ſoll alſo nicht auch die Dispensgewalt ſo vermittelt werden können? Ein Grund dagegen läßt ſich nicht angeben.[2]

3. Privilegien Julius II. für die Olivetaner und Regularkanoniker und Leo X. für die Kamaldulenſer.

Die Kongregation der Olivetaner O. S. B. erhielt von Julius II. ein Indult folgenden Inhalts: Vota per eos (sc. fideles) emissa in omnibus et singulis casibus locorum Ordinariis etiam per synodales seu provinciales constitutiones reservatis in alia pietatis opera commutare et desuper cum eis voventibus dispensare, exceptis tamen votis et casibus, super quibus esset Sedes praefata merito consulenda.[3]

Das gleiche Privileg verlieh Julius II. den Regularkanonikern der Kongregation S. Salvatoris O. S. A.[4] mit dem nämlichen Wortlaut, Leo X. der Kongregation Sacri Eremi Camaldulensis et S. Michaelis O. S. B.[5]

Auf dieſe Indulte berufen ſich ſowohl ältere Autoren, wie Grueber-Amort,[6] Pfau[7] und Reding[8] als auch neuere, wie Artnys,[9] Lyszczczyk,[10] Noldin,[11] Piat[12] und Vermeerſch.[13] Piat bemerkt dazu: Certe valde difficile est negare ibi dari confessariis regularibus potestatem in votis non exceptis dispensandi; quamvis Constitutiones Benedicti XIII. et Leonis XII. aliquale ingerant dubium.[14] Vermeerſch zitiert zwei dieſer Privilegien und taxiert ſie alſo: Satis bene demonstratur (sc. facultates confessariorum regularium dispensandi in votis).

---

catholicae 28. Juni 1591 (BRod 540 n. 37); Dekret S. C. super statu Regularium 25. Jan. 1848 Romani Pontifices n. IV (Bizzarri l. c. 831 sq. ed. 1885).

[1] Bizzarri l. c. 740 ssq.

[2] Nach den gleichen Prinzipien wie das Privileg von Valladolid iſt die Dispensgewalt der regulären Chorherrn vom Lateran zu beurteilen, die Grueber-Amort erwähnt (l. c. tr. IV disp. III sect. III n. 33). Das Privileg iſt von Eugen IV. durch einfache Signatur 23. Juli 1439 ausgeſtellt und lautet: Ut nempe deputati ad audiendas confessiones possent omnes utriusque sexus fideles ab omnibus et singulis peccatis absolvere prout possunt Episcopi et locorum Ordinarii ex ordinaria iurisdictione, et cum eis in omnibus et singulis casibus et votis dispensare, vel prout eorum animarum saluti viderint expedire, in alia pietatis opera commutare, dummodo propter haec Sedes Apostolica consulenda non sit. Verſchiedene Päpſte haben die Privilegien dieſer Kanoniker ex certa scientia beſtätigt (cf. Grueber-Amort l. c. tr. I disp. III s. I n. 4 ssq.) und auf andere Orden und Kongregationen ausgedehnt, ſo z. B. Gregor XIV. durch die C. Illius qui 21. Sept. 1591 auf die Genoſſenſchaft des hl. Kamillus, und zwar pariformitur et aeque principaliter. BC const. 376.

[3] C. Etsi ad universos 4. Juni 1507 BR III III 290 § 32; BCh I 421 § 32.

[4] C. Inter ceteros 2. April 1512 BR III III 336 § 29; BCh I 450 § 29.

[5] C. Etsi a summo 4. Juli 1513 BR III III 353 § 40; BCh I 461 § 40.

[6] l. c. p. 915 sq.

[7] Collectarium Privilegiorum P. II sect. III § 2 p. 177.

[8] l. c. qu. V art. III controv. IV.

[9] l. c. I n. 103 IV°: zwei Priv.: Julius II. Etsi ad universos und Leo X. Etsi a summo.

[10] Compendium Privilegiorum Regularium (Leopoli 1906) cap. IV art. IV. 4. Julius II. Inter ceteros und Leo X. Etsi a summo.

[11] Summa Theologiae moralis[2]: de praeceptis n. 237 4 a. Julius II. für Regularkanoniker und Leo X. für Kamaldulenſer.

[12] l. c. II qu. 412 IV° c und nota 1.

[13] De religiosis Institutis t. I n. 519. 3.

[14] Auf dieſe beiden Konſtitutionen kommen wir ſpäter zu ſprechen.

Um so auffallender muß es erscheinen, daß die jüngsten Gegner der Dispensgewalt, wie Mocchegiani und Rett diese drei Indulte vollständig unberücksichtigt gelassen haben. Noch unverständlicher ist das Verfahren Concinas.[1] Er schreibt, Heinrich a S. Ignatio berufe sich zum Beweise der Dispensgewalt auch auf die Konstitutionen Julius II. Etsi ad universos für die Olivetaner und Leo X. Etsi a summo für die Kamaldulenser. Nun sollte man erwarten, Concina werde eine direkte Zurückweisung dieser Privilegien versuchen; aber er kommt mit keinem Worte mehr darauf zu sprechen, läßt also die wichtigsten Dokumente beiseite.

Nur Unghváry[2] nimmt auf zwei der Indulte Rücksicht, jedoch in einer Weise, die klar zeigt, daß er dabei nicht aus erster Quelle geschöpft hat. Zunächst erwähnt er eine Konzession Julius II, auf die sich unter anderen auch P. Noldin berufe. In ihr sei den Benediktinern die Gewalt verliehen worden, von Gelübden zu dispensieren; aber die Schwäche des Privilegiums liege darin, daß es als oraculum vivae vocis durch Klemens XII. widerrufen worden sei. Hier liegt offenbar eine Verwechslung oder ein Mißverständnis vor. P. Noldin beruft sich zwar an der von Unghváry selbst S. 41 angegebenen Stelle (de praeceptis 237) auf ein Privileg Julius II. Das ist aber, wie P. Noldin selbst ausdrücklich bemerkt, an die Regularkanoniker S. Salvatoris gerichtet, nicht an die Benediktiner. Zudem ist die von Noldin zitierte Konstitution eine große eigentliche Privilegienbulle mit 51 Paragraphen, nicht ein kurzes oraculum vivae vocis. Allerdings erhielten auch die Benediktiner der spanischen Kongregation von Julius II. ein Reskript, worin der Großpönitentiar die Befugnis der Mönche, von Gelübden zu dispensieren, gelegentlich erwähnt, und auctoritate domini nostri Papae et de eius speciali et expresso mandato super hoc vivae vocis oraculo nobis facto erklärt, die betreffenden Beichtväter besäßen auch die Vollmacht, von der affinitas superveniens zu dispensieren.[3] Dieses hier erwähnte oraculum vivae vocis haben Concina[4] und Mocchegiani[5] offenbar im Auge, wenn sie behaupten, Julius II. habe mündlich das Privileg des Klosters von Valladolid auf die gleichnamige spanische Kongregation ausgedehnt, was allerdings nicht ganz richtig ist.[6] Da sich nun Unghváry auf Concina und Mocchegiani stützt, hat er zweifelsohne die von P. Noldin und Concina erwähnten Erlasse Julius II. für identisch gehalten. Daher sein Irrtum.

Unghváry[7] erwähnt noch das Privileg Leos X. für die Kamaldulenser, freilich wieder mit einer Ungenauigkeit,[8] und versucht folgende Einwendungen

[1] l. c. III p. 321.
[2] l. c. S. 41.
[3] BRod 278.
[4] l. c. p. 324.
[5] l. c. II n. 188 VI.
[6] Die Privilegien des Klosters von Valladolid wurden schon unter Sixtus IV. 1476 (BRod 230) auf die ganze Kongregation ausgedehnt. Der Großpönitentiar unter Julius II. erwähnt die Ausdehnung der Dispensgewalt auf die ganze Kongregation von Valladolid bereits als historisches Faktum (BRod 278).
[7] l. c. S. 42.
[8] Er läßt die Konstitution an die Kamaldulenser und Benediktiner gerichtet sein, was nicht richtig ist. Sie ist an die Congregatio Camaldulensis Eremi et S. Michaelis de Murano O. S. B. ausgestellt. Diese beiden, bisher getrennten, jetzt von Leo X. vereinigten Kamaldulenserkongregationen werden mit Recht zum Orden des hl. Benediktus gerechnet (weiße Benediktiner).

dagegen geltend zu machen: die Worte des Privilegs: Et vota commutare et desuper cum iisdem voventibus dispensare können nur die Bedeutung von dispensando commutare haben. Denn hätte der Papſt die Dispensgewalt verleihen wollen, ſo wäre es überflüſſig geweſen, die Kommutationsgewalt noch eigens zu nennen, da ſie in der Dispenſationsgewalt ſchon enthalten iſt. Unghváry denkt hier offenbar an die Rechtsregeln: Plus semper in se continet, quod est minus und Cui licet, quod plus est licet utique quod est minus.[1] Viele Autoren wenden in der Tat dieſe Regeln auf die Dispenſationsgewalt an. Aber es fehlt anderſeits auch nicht an Autoren, die in der Dispensgewalt die Vollmacht zu kommutieren nicht enthalten finden. So bemerkt Navarrus:[2] Illud autem, quod Sotus lib. VII qu. 4 art. 3 de iust. et iure asseruit, forte rem non adeo perpendens, scilicet eum, qui habet potestatem ad dispensandum, quod amplius est, habere etiam ad commutandum, quod minus est, forsan verum est in illis, qui sunt huiusmodi auctoritatem sortiti iure communi et tamquam ordinarii, non autem in his, qui privilegiorum vi et tamquam delegati eandem adepti sunt. Es iſt demnach gar nicht ausgemacht, daß jeder, der von Gelübden dispenſieren kann, eben dadurch auch die Befugnis hat, ſie zu kommutieren. Doch laſſen wir dieſe Streitfrage beiſeite. Der Einwand Unghváryns wird am beſten durch den Hinweis auf den Stil der römiſchen Kurie widerlegt, wie dies aus folgendem erſichtlich iſt.

Erhält ein Biſchof ad quinquennium die Vollmacht im dritten Grade zu dispenſieren, ſo müßte darin nach Unghváryns Gedankengang auch die Fakultät enthalten ſein, im vierten zu dispenſieren: qui potest plus, potest etiam minus. Dennoch iſt es Praxis der römiſchen Kurie, auch den vierten Grad ausdrücklich zu nennen, wann ſie die Erlaubnis im dritten Grade zu dispenſieren erteilt. Die Praxis läßt ſich jahrhundertelang verfolgen.[3] Der Kurialſtil hält ſich hier alſo nicht an das Axiom: Qui potest plus, potest etiam minus.

Ebenſowenig geſchieht es bei Verleihung der Dispenſations- und Kom-

[1] 35 in VI° und 53 in VI°.

[2] Manuale Confessariorum c. XII n. 79.

[3] In den Quinquennalfakultäten für Köln pro foro externo 30. März 1905 (Leo Mergentheim, Die Quinquennalfakultäten pro foro externo. 2 Bd., Stuttgart 1908 [Kirchenrechtliche Abhandlungen hrsg. v. U. Stutz, H. 52–55] Bd. II S. 316 n. 3) heißt es: Dispensandi in tertio et quarto simplici et mixto in contrahendis et contractis. In den Fakultäten für die deutſchen Biſchöfe pro foro interno (Hilling, Die römiſche Kurie p. 315) leſen wir: Dispensandi cum incestuoso . . . consanguinea sive in primo sive in primo et secundo sive in secundo gradu (n X): n. XI. Dispensandi super occulto impedimento primi necnon primi et secundi ac secundi tantum gradus; man vgl. S. C. S. Offic. 15. Juni 1875 und 19. Juni 1861 (Collect. S. Congr. de Prop. Fide. II n. 1445 und I n. 1218). Leo XII. C. Plura inter 11. Juli 1826. (BRC XVI 449 § 4 II°). S. C. Inquis. 3. Juni 1722 (Mergentheim l. c. Bd. II 303 n. IX. Clemens XI. 10. Nov. 1707 C. Cum sicut (Mergentheim l. c. Bd. II 282). Alex. VII. 16. Dez. 1655 (Mergentheim l. c. Bd. I 16 n. 3; Innoz. X. 9. Sept. 1649 (Mergentheim l. c. Bd. I 15–16 n. 3); Paul V. 22. Dez. 1619 C. Cum sicut (Mergentheim l. c. Bd. II 256: Mergentheim ſchreibt 23. Dez.; im Texte ſteht 22. Dez.); Gregor XIII. C. Romanum decet Pontificem 29. Juni 1573 (Mergentheim l. c. Bd. II 228 (233 sq.); idem 14. Aug. 1572 C. Exponi nobis (Mergentheim l. c. Bd. II 223); Paul III. 1. Aug 1545 C. Volentes tibi (Mergentheim l. c. Bd. II 204): idem C. Singularis devotionis 9. Nov. 1540 (Mergentheim l. c. Bd. II 180 (183).

mutationsgewalt. Es bezweifelt wohl niemand, daß die Bischöfe kraft der Quinquennalfakultäten von einigen reservierten Gelübden sowohl dispensieren als auch kommutieren[1] können, und diese Vollmacht drückt der Kurialstil mit den Worten aus: Dispensandi et commutandi vota simplicia in alia pia opera, exceptis votis castitatis et religionis. Auch diese stilistische Eigenheit läßt sich weit, wenigstens bis Eugen IV. zurückverfolgen.[2]

Unghváry ist daher nicht berechtigt, ohne weiteres in dem Indulte Leo X. die Worte vota commutare et desuper cum voventibus dispensare im Sinne von dispensando commutare zu verstehen. Seine Textinterpretation erscheint um so willkürlicher, als er durch kein Argument den Beweis geliefert hat, daß der Kurialstil unter Leo X. von der in der Schule geprägten Terminologie abweicht.[3]

Ein weiterer Einwand gegen die Beweiskraft des Privilegs ist der C. Pretiosus Benedikt XIII. entnommen.[4] Der Papst erteilt in dieser Konstitution, obwohl Dominikaner, den Mitgliedern des Predigerordens nur das Recht, Gelübde zu kommutieren, demgemäß, so lautet der Einwand, können andere Orden unmöglich das Indult besitzen, von Gelübden zu dispensieren.

Dies Argument verdient im Grunde kaum eine Antwort. Es ist lediglich ein argumentum ex silentio und als solches vermag es gegen die klaren Texte eines Julius II. und Leo X., worüber sich Concina, Mocchegiani und Rett ausschweigen, nichts zu beweisen.[5] Aus der Konstitution Benedikt XIII. folgt nur, daß den Dominikanern durch direkte Konzession bloß das Privileg verliehen wurde, Gelübde zu kommutieren. Es folgt aber nicht, daß die Beichtväter des Predigerordens nicht auch kraft der Gemeinschaft der Privilegien das Recht zu dispensieren besaßen; denn tatsächlich erfreuen sich die

[1] Mergentheim l. c. Bd. II 102; Sägmüller, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts § 164 p. 638[1]; Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II p. 706[32].

[2] Mergentheim l. c. Bd. II 317 n. IX. Quinquennalfakultäten pro foro externo für Köln vom 30. März 1905. S. C. de Prop. Fide 3. Mai 1828 (Collect. I n. 804); Leo X. C Plura inter 11. Juli 1826 (BRC XVI 449 § 4 I°); S. C. Inquis. 21. Mai 1723 und 3. Juni 1722 (Mergentheim l. c. Bd. II 307 n. IX und 303 n. VII); Alex. VII. 16. Dez. 1655 und Innoz. X. 9. Sept. 1649 (Mergentheim l. c. Bd. I 17 n. IX); Jul. II. 29. Juli 1504 (BRod 278); Sixtus IV. 8. Juni 1476 (BRod 230); Eugen IV. 3. Jan. 1439 (BRod 112).

[3] St. Thomas art. IV qu I dist. 38 in lib. IV Sent. gibt den Unterschied zwischen Dispensation und Kommutation also an: Dicendum, quod inter commutationem voti et dispensationem hoc interest, quod quando votum commutatur, vovens absolvitur ab uno et ligatur ad aliud, sed quando in voto dispensatur, simpliciter a voto absolvitur, sine hoc quod ad aliud ligetur; unde minus importat voti commutatio quam dispensatio. Die Erklärung Unghváry's ist schon deshalb auch unwahrscheinlich, weil im Privileg Eugen IV. für die Regularkanoniker (oben S. 396 Anm. 2) und Sixtus IV. für Valladolid (BRod 230) statt dispensare et commutare die Form gewählt ist dispensare vel commutare. Zudem gab Sixtus IV. das Privileg: dispensare in votis non reservatis in casibus, in quibus potest Episcopus (BRod 230) und Innozenz VIII. dispensare in omnibus votis, in quibus possunt Episcopi. Nach dem hl. Thomas (II II 88 art. XII ad III^{um}) dispensieren (im eigentl. Sinne) die Bischöfe in den nicht vorbehaltenen Gelübde wie der Papst in allen Gelübden. Also dispensieren auch die Regularen in den nicht vorbehaltenen Gelübden.

[4] 26. Mai 1727 BR XII 201 § 22.

[5] Im Widerspruch mit der Geschichte des Ordensrechtes steht die Schlußfolgerung: Im 18. Jahrhundert wurde das Privileg von den Gelübden zu dispensieren, nicht ausdrücklich gegeben, also kann es unmöglich im 15. und 16. Jahrhundert verliehen sein.

Dominikaner dieses Indultes schon im 16. Jahrhundert, wie Navarrus[1] ausdrücklich bezeugt, und zwar durch Privilegiengemeinschaft mit den Franziskanern.[2] Die Gegner des Privilegs müssen also erst den Beweis führen, daß Navarrus sich getäuscht oder daß Benedikt XIII. seinen Ordensmitbrüdern das Privileg genommen hat. Das letztere geben selbst die Gegner des Privilegs nicht zu; denn sie stützen sich darauf, daß der Papst die Rechte der Dominikaner nicht einschränken wollte. Daher dürfte der neueste Kanonist aus dem Predigerorden, Prümmer,[3] Recht haben, wenn er schreibt: Confessarii regulares (also auch die Dominikaner) possunt dispensare in votis.

Einen etwas seltsamen Einwand entnimmt Unghváry[4] der C. Leo XII. Plura inter.[5] Der Papst erstattet darin dem Jesuitenorden, den sein Vorgänger Pius VII. wieder ins Leben gerufen, seine alten Privilegien zurück, darunter auch die Vollmacht Gelübde zu kommutieren. „Von der Dispensgewalt herrscht tiefes Schweigen." Also haben weder die Jesuiten noch die anderen Orden das Indult, von Gelübden zu dispensieren.

Das Argument ist wiederum ein argumentum ex silentio, beweist also gegen unsere klaren und ausdrücklichen Texte nichts.

Ferner geht aus dem ganzen Zusammenhange der Konstitution hervor, daß Leo XII. nur von jenen Privilegien ausdrücklich spricht, die von seinen Vorgängern dem Orden durch direkte Konzession erteilt worden waren. Nicht aber erwähnt der Papst alle jene Vorrechte, die der Gesellschaft Jesu vor ihrer Aufhebung durch Gemeinschaft der Privilegien zukamen, und zu ihnen gehört auch das Privileg, von den Gelübden zu dispensieren.[6] Im Schweigen des Papstes kann also weder für die anderen Orden noch für die Jesuiten ein Widerruf der Dispensgewalt liegen, umsoweniger, als Leo XII. in selbem Paragraph der genannten Konstitution von neuem der Gesellschaft Jesu die Privilegien der Mendikanten mitteilt.[7]

„Die Pönitentiarie erteilt den Regularbeichtvätern nur die Fakultät, Gelübde zu kommutieren, nicht aber die Dispensgewalt."

[1] l. c. c. XII n. 79 (XI[0]).

[2] Die Gegner des Privilegs haben in dieser Frage ein juristisches Moment gar nicht in Erwägung gezogen, das doch seit Jahrhunderten im Kirchenrecht gewürdigt wird, nämlich die communicatio privilegiorum. Die Regularen erhalten ihre Privilegien auf einem zweifachen Wege, entweder durch direkte Konzession oder durch Mitteilung der Privilegien (vgl. Suarez de legibus lib. VIII c. XVI n. 1). Und gerade Benedikt XIII. verlieh in derselben C. Pretiosus § 48 den Dominikanern die weitgehendste Gemeinschaft der Privilegien mit anderen Orden.

[3] Manuale Iuris eccl. t. II qu. 242 b.

[4] l. c. S. 43.

[5] 11. Juli 1826; BRC XVI 449 § 2.

[6] Compendium Privilegiorum S. I. (Romae 1615) v. Dispensatio n. 10. Im Institutum Soc Iesu vol. I. Bullarium et Privilegiorum (Florentiae 1892) p. 566 n. 178 lesen wir: „Possunt nostri confessarii dispensare cum externis poenitentibus in votis non reservatis Pontifici, etiam si reservata essent episcopis." Als Beweis werden angeführt: Eug. IV. (S. Iustinae, Etsi 1436), Sixt. IV. (Minimis, Sedes Apost. 1474), Jul. II. (Olivet. Etsi 1507), Leo X. (Camald. Etsi 1513).

[7] Ut societas ex eius consuetudine, constitutionibus ac se gerendi modo omnibus privilegiis perfrui possit eis sacris familiis, quae mendicando vivunt, sive ut vocant, mendicantium generatim tributis, cf. Leo XIII. Dolemus 13. Juli 1886 Acta Leonis XIII. t. VI 120.

Auf diesen Einwand erwidern wir: Seit mehr als 400 Jahren dispensieren die Regularen von den Gelübden kraft päpstlicher Privilegien. Wenn ihnen trotzdem die Pönitentiarie die Kommutationsgewalt verleiht, so ergeht es ihnen wie anderen in ähnlichen Fällen, und wie es z. B. der Kölner Nuntius de Cavaleriis erfahren mußte. Dieser hatte von der Inquisitionskongregation am 21. Mai 1723 für die Dauer seiner Nuntiatur in Köln die Fakultät erhalten: Dispensandi et commutandi vota simplicia in alia pia opera, exceptis votis castitatis et religionis. Zwei Jahre nachher verlieh ihm die Pönitentiarie ebenfalls für die Dauer seiner Nuntiatur in Köln nur das Recht commutandi omnia vota exceptis castitatis et religionis votis.[1] Soll daraus gefolgert werden, daß die Pönitentiarie die Vollmacht des Nuntius eingeschränkt habe? Oder hätte sie dieselbe auch nur einschränken können?

Ferner sei doch bemerkt, daß Ordensprivilegien der vortridentinischen Zeit nicht nach den Formularien der Pönitentiarie, wie solche im 20. Jahrhundert üblich sind, beurteilt werden dürfen. Unghváry und Rett geraten ja mit sich selbst in Widerspruch, wenn sie sich auf die Fakultäten der Pönitentiarie berufen. Denn auf der einen Seite geben sie zu, daß die Regularen durch päpstliches Privileg des Rechtes sich erfreuen, Gelübde zu kommutieren; auf der anderen Seite behaupten sie, die Pönitentiarie verleihe den Regularen nur für eine bestimmte Zeit die Vollmacht zu kommutieren. Folgerichtig müßten sie zugeben, daß das päpstliche Indult durch die Pönitentiarie aufgehoben werde, oder sie müssen die Möglichkeit und Tatsache einräumen, daß die Pönitentiarie ihrem Gebrauche entsprechend zuweilen weniger gibt, als der Bittsteller schon ex privilegio besitzt.

Jedoch: „Nicht einmal der Großpönitentiar genießt das Vorrecht, von den Gelübden zu dispensieren, geschweige denn die Ordensbeichtväter."[2]

Die Regularen erfreuen sich der Dispensvollmacht kraft der Privilegien, die sie in der Zeit von Eugen IV. bis Leo X. erlangt haben. Seit dieser Zeit sind diese Indulte konstant; die Vollmachten des Großpönitentiars dagegen wechselten im Laufe der Zeit;[3] sie können daher nicht als Maßstab der in Frage stehenden Privilegien dienen.

Ferner lagen die Verhältnisse für die Regularen des 15. und 16. Jahrhunderts, als diese Privilegien gegeben wurden, ganz anders, als sie heute für einen Pönitentiar im 20. Jahrhundert liegen.[4]

---

[1] Mergentheim l. c. Bd. II S. 307 n. 9 und S. 310 n. 5.

[2] Vota simplicia quaecumque quomodolibet emissa, tametsi privato iuramento confirmata etiam Religionis, Castitatis, Visitationis Sepulchri Dominici, aut Sacrorum Liminum Apostolorum Petri et Pauli de Urbe aut Sepulcri S. Iacobi de Compostella, possit idem Maior Poenitentiarius in alia pietatis opera dispensando commutare. Benedikt XIV. C. Pastor bonus 13. April 1744 (BB I 142 § 29 ed. Veneta).

[3] Pius V. C. Ut bonus Paterfamilias 18. Mai 1569 (BR IV III 64 § 7); Innoz. XII. C. Romanus Pentifex 3. Sept. 1692 (BR IX 265 § 39); Benedikt XIV. C. Pastor bonus § 3 und 29. Leone: Praxis ad Litteras Mai. Poen. p. 1.

[4] Der Großpönitentiar Julius II. spricht ausdrücklich von dem Dispensprivileg der Mönche von Valladolid und stellt sich auf seiten der Regularen, als „ab aliquibus plus sapere, quam oportet, satagentibus" ein Privileg zuungunsten der Mönche interpretiert wurde (BRod 278). In unserer Zeit verteidigt Kardinal Gennari gegen Concina und Tournely die Dispensvollmacht der Regularen (Questioni teologico-morali² n. 110 p. 173).

Die Frage von der praktischen Seite betrachtet, muß man sagen, tatsächlich ist die Gewalt des Großpönitentiars bezüglich der Gelübde größer als die der Regularen; denn seine Vollmacht erstreckt sich auch auf die reservierten Gelübde (dispensando commutare). Also dort, wo die ordentlichen Vollmachten der Bischöfe und die Privilegien der Regularen versagen, dort setzen die Fakultäten des Großpönitentiars ein.

Zum Schlusse möchte ich noch darauf hinweisen, daß Julius II. und Leo X. für die richtige Interpretation ihrer Dispensprivilegien noch eine besondere Norm gaben. Sie lautet: Volumus, quidquid dubii in dictis privilegiis seu aliquo eorum pro parte emerserit, id data verborum ambiguitate et varia peritorum interpretatione in favorem dictae Congregationis interpretari debere.[1]

Aus dem Gesagten ergibt sich praktisch sicher die Schlußfolgerung:

a) Einzelne Orden erfreuen sich kraft direkter Konzession des Privilegs, von Gelübden zu dispensieren;

b) andere Orden genießen dasselbe Indult kraft Gemeinschaft der Privilegien;

c) diese Auffassung ist durch jahrhundertlange Praxis bestätigt und bekräftigt. Consuetudo optima legum interpres;

d) begründete Einwände gegen das so verbriefte und durch Jahunderte geübte Recht lassen sich nicht erheben.

---

[1] Julius II. für die Olivetaner C. Etsi ad universos § 2; für die Regularkanoniker C. Inter ceteros § 2; Leo X. für die Kamaldulenser C. Etsi a summo § 4.

Erlasse und Entscheidungen

I. Kirchenrechtliche Materien.

1. S. C. Consistorialis.

11. Febr. 1911 (S. 99).[1] Romana. **De competentia in ecclesiasticis legibus interpetrandis.** Die S. C. Concilii hat nicht mehr ausschließlich die Vollmacht, authentisch die Dekrete des Tridentinums zu interpetrieren; die durch die Konstitution Sapienti consilio den einzelnen Kongregationen überwiesenen Angelegenheiten haben nunmehr auch diese Kongregationen authentisch zu erklären. Die beiden Gerichtshöfe Rota und Signatura haben diese Vollmacht nicht. Sie erklären jedoch die Tridentinischen Dekrete und kirchlichen Gesetze juristisch in Einzelfällen und schaffen Recht inter partes.

2. S. C. de Sacramentis.

a) (S. 102.) **Instructio ad ordinarios circa statum liberum ac denunciationem initi matrimonii.** Perlatum haud semel. 6. März 1911. Die Einleitung hebt hervor, daß die Pfarrer bisweilen bei der Feststellung des status liber der Brautleute, namentlich bei neu zugezogenen Personen nicht sorgfältig genug vorgegangen seien und so Versuchen, eine zweite Ehe einzugehen, nicht vorgebeugt hätten. Auch die nach dem Dekrete Ne temere n. IX § 2 geforderten Meldungen des Trauungspfarrers an den parochus baptismi entbehrten häufig der notwendigen Angaben und der Beglaubigung. Darum wird verordnet:

1. Der Pfarrer soll besonders die Vorschrift Ne temere n. V § 1 beachten, nur trauen: constito sibi legitime de libero statu contrahentium servatis de iure servandis; falls die Brautleute nicht in der eigenen Pfarrei geboren sind, muß er vor allem den Taufschein sich vorlegen lassen.

2. Die nach Ne temere n. IX § 2 geforderten Anzeigen des Trauungspfarrers an den Taufpfarrer müssen enthalten: Vor- und Schreibnamen der Brautleute, der Eltern der Brautleute und der Trauzeugen, Alter der Brautleute, Zeit und Ort der Trauung, die Unterschrift des Trauungspfarrers und das Amtssiegel desselben; die Adresse an den Taufpfarrer muß genau sein, so daß die (Post)-Bestellung eine sichere ist: also den Namen der Stadt, Ortschaft (Pfarrei, Diözese) in deutlicher Schrift enthalten.

3. Sollte trotz der angewandten Kautelen der Taufpfarrer bei Zusendung dieser Anzeigen erfahren, daß einer der Kontrahenten schon verheiratet ist, muß er sofort den Pfarrer der versuchten Eheschließung in Kenntnis setzen.

4. Die Ordinarien sollen die Pfarrer an ihre Pflicht ermahnen, und evtl. mit kanonischen Strafen vorgehen.

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis 3 (1911) vol. 3 zu ergänzen.

b) (S. 103) Venetiarum. **Probatio matrimonii.** 6. März 1911. Der Patriarch von Venedig fragte an, ob, in welchen Fällen und unter welchen Bedingungen die einfache Behauptung aus Amerika oder sonst woher zuziehender Paare, sie seien Eheleute, als genügend angesehen werden könne, vorausgesetzt daß keine Dokumente oder sonstige Beweise beigebracht oder doch nur schwer und nach langer Zeit beschafft werden könnten, die Umstände aber einen Aufschub nicht gestatteten.

Die Antwort lautet: Zunächst ist alle Mühe aufzuwenden, die gesetzlichen Beweismittel beizubringen; ist das nicht möglich, so muß das Paar einen Eid schwören zur Bekräftigung seiner Aussage. Nach dem Eide gilt die Ehe und die Nachkommenschaft als legitim. Die so eidlich erhärtete Ehe soll nicht in das gewöhnliche Trauungsregister, sondern separat eingetragen werden. In den Fällen, wo das Recht eine probatio plena verlangt, z. B. bei einem Präjudiz für eine andere Ehe oder bei Empfang der Weihen müssen jedoch die vollgültigen Beweise beschafft werden. J. Linneborn.

II. Liturgik.

1. Acta Pii PP. X.

11. November 1910 (S. 5). Der Hl. Vater erteilt der Erzbruderschaft von der nächtlichen Anbetung zur Zentenarfeier ihrer Gründung neue Privilegien und Abläße.

11. März 1910 (S. 54). **Die Erzbruderschaft von der ewigen Anbetung** in der Diözese Laibach erhält das Privileg, auch außerhalb Österreich-Ungarns andere Bruderschaften desselben Namens aggregieren zu dürfen.

11. Januar 1911 (S. 57). In den Kirchen und Kapellen der **sächsischen Franziskaner-Ordensprovinz** vom hl. Kreuz konnte bisher schon am Feste Kreuzerhöhung ein vollkommener Ablaß gewonnen werden. Dieser Ablaß ist jetzt in gleicher Weise gewährt für das Fest Kreuzauffindung und zwar auch für alle neu errichteten und noch zu errichtenden Kirchen und Kapellen.

25. Februar 1911 (S. 124). Den Mitgliedern **des Vereins der Kindheit Jesu** wird für die jedesmalige Verrichtung des Stoßgebetchens: „Dulcissime Puer Jesu miserere nobis" ein Ablaß von 300 Tagen gewährt, der auch den Verstorbenen zuwendbar ist.

2. S. Congregatio S. Officii.

15. Dezember 1910 (S. 22). **Die Tertiarier** eines jeden Ordens, selbst die, die ein gemeinsames Leben führen, können die Generalabsolution und den Päpstlichen Segen, wenn sie zu deren Empfange an den dafür bestimmten Tagen versammelt sind, von jedem beliebigen, zum Beichthören approbierten Priester empfangen, wenn der sonst dazu ermächtigte Geistliche aus irgend einem Grunde verhindert ist.

16. Dezember 1910 (S. 22). Obgleich der Hl. Vater dringend wünscht, daß **das Skapulier** in seither üblicher Weise getragen werde, so hat er doch statt dessen auch das Tragen **einer Medaille** gestattet, die auf der einen Seite mit dem Bilde des heiligst. Herzens Jesu auf der anderen mit dem der Gottesmutter geziert ist. Ausgenommen sind die Skapuliere des dritten Ordens. Alle an das Tragen des Skapuliers geknüpften Vergünstigungen und Abläße gehen auch auf das Tragen der Medaille über, die so oft gesegnet werden muß, als sie Skapuliere ersetzen soll. Die Weihe hat zu geschehen von einem Geistlichen, der die Skapuliere selbst segnen kann. Es genügt zur Benediktion ein einfaches Kreuzzeichen.

16. Dezember 1910 (S. 24). Zu vorstehendem Dekrete gibt die Kongregation noch folgende Bestimmungen hinsichtlich der schon geweihten Medaillen und der bereits erteilten Weihevollmachten:

1) solche schon geweihte Medaillen dürfen auch fernerhin an Stelle der Skapuliere getragen werden.

2) Priester, die eine solche Vollmacht schon besitzen, dürfen davon nach Ablauf von fünf Jahren keinen Gebrauch mehr machen. Innerhalb dieser Zeit können sie aber solche Medaillen gemäß den in obigem Dekrete gegebenen Bestimmungen weihen, selbst dann, wenn sie die Vollmacht, Skapuliere zu weihen, nicht besitzen.

5) Die früher etwa erteilte facultas subdelegandi erlischt mit der Promulgation obigen Dekretes und der dieser beigefügten Deklarationen.

26. Januar 1911 (S. 64). Wenn für die **Gewinnung eines Ablasses** der Besuch einer Kirche oder eines Oratoriums an einem bestimmten Tage vorgeschrieben ist, so ist dieser Tag nicht nur von Mitternacht zu Mitternacht zu rechnen, sondern schon von dem Mittag des vorhergehenden Tages an. Diese Bestimmung gilt von jetzt an für alle derartigen Abläße ohne Ausnahme, für die vollkommenen und unvollkommenen, für die schon erteilten und noch zu erteilenden.

3. S. Congregatio Rituum.

2. Dezember 1910 (S. 42). Am 24. März 1898 erfolgte im Konsistorium die Publikation des Bischofs Adam Brioschi als Bischof von Neukarthago. Bei Erhebung von Neukarthago zum Erzbistum wird Bischof B. ohne Publikation im Konsistorium am 17. Juli 1901 zum Erzbischof ernannt. Auf die von Bischof B. mit Bezugnahme auf das Dekret vom 8. Juni 1910 (s. d. Zeitschr. II. Jahrg. S. 580) gemachte Anfrage wird als der nunmehrige **Jahrestag der Wahl** der 17. Juli bezeichnet.

24. Februar 1911 (S. 135). Wegen Okkurenz und Konkurrenz verschiedener Feste richtete ein italienischer Provinzial des Franziskanerordens mehrere Anfragen an die Ritenkongregation; allgemeine Bedeutung haben vor allem folgende Entscheidungen:

1) In einigen Konventen trifft es sich öfters so, daß mit dem **Oktavtage des Fronleichnamsfestes** das festum Patroni principalis loci vel Titularis propriae Eccles. okkuriert. Hat nun, so fragt es sich, in der 2. Vesp. die commemoratio sequentis zu erfolgen als com. Ss. Cordis Iesu nach den Konkurrenz-Regeln oder als com. Ss. Corporis Christi. Antw.: Das Herz-Jesu-Fest ist zu kommemorieren. (Vgl. D. n. 3712 und die Rubr. General. Breviar. Tit. IX, n. II.)

2) Die Kathedrale von Benevent feiert Dedicatio Ecclesiae am Sonntag nach der Oktav vom Feste Allerheiligen. Da nun dieser Sonntag fast immer der zweite Sonntag im November ist, so wird dann auch stets die Feier des Festes ‚**Patrocinium Beatae Mariae Virginis**' an diesem Sonntag unmöglich gemacht. Ein Fixierung dieses Festes auf den nächsten freien Tag oder auf einen vom Apost. Stuhle beliebig gewählten Tag lehnt die Kongregation ab; sie entscheidet dahin, daß dasselbe transferiert oder simplifiziert werde nach den Okkurenz-Regeln. K. Gierse.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Das von Herrmann A. L. Degener begründete, redigierte und herausgegebene Zeitgenossen-Lexikon **Wer ist's?** enthält über sehr, sehr viele unserer Zeitgenossen „Biographien nebst Bibliographien, Angaben über Herkunft, Familie, Lebenslauf, Werke, Lieblingsbeschäftigungen, Parteiangehörigkeit, Mitgliedschaft bei Gesellschaften, Adresse" und zudem evt. „andere Mitteilungen von allgemeinem Interesse". Die neu bearbeitete und erweiterte fünfte Ausgabe dieses bereits sehr geschätzten und beliebten bio- und bibliographischen Hilfsmittels liegt seit kurzem vor (Leipzig, H. A. Ludwig Degener; geb. ℳ 12,50). Das Buch bietet die Auflösung von über 3200 häufiger vorkommenden Pseudonymen (vornehmlich deutscher und österreichischer Schriftsteller), sodann unter dem Titel „Pflegstätten des Geistes" ein Verzeichnis von deutschen, österreichisch-ungarischen und Schweizer Universitäten, technischen Hochschulen, Lyzeen, fachlichen Hochschulen, Bibliotheken, Archiven, Sammlungen und Museen, Akademien und gelehrten Gesellschaften, verschiedenen Instituten. Weiterhin auf 63 engbedruckten Seiten Angaben über die Oberhäupter aller Staaten der Erde und die europäischen regierenden Fürstenfamilien und über nichtregierende europäische Fürstenhäuser. Die Hauptsache ist der „allgemeine biographische Teil", der (mit einem kleinen Nachtrag) 1687 ebenfalls sehr engbedruckte doppelspaltige Seiten umfaßt. Ein „Nekrolog" (Verzeichnis Verstorbener) mit 10 Seiten und 1 Seite „Berichtigungen" nebst den üblichen Anzeigen schließen das Buch ab. Der Verfasser ist offensichtlich bestrebt, jeden religiösen und politischen Unterschied inbezug auf die Aufnahme der Biographien und des sonstigen statistischen Materials nach besten Kräften fernzuhalten. Das Buch macht durchaus den Eindruck, daß sein Autor sich bemühte, auch die katholischen Kreise heranzuziehen. Es ist ein Nachschlagewerk ersten Ranges, das für jeden von Wert ist, der im öffentlichen Leben steht oder der überhaupt für die Ereignisse der Zeitgeschichte und die geistigen Strömungen und Strebungen der Zeitgenossen Interesse hat. Wir empfehlen das Werk gern unseren Lesern zur Anschaffung. Auch darauf möchten wir eigens hinweisen, daß es zweifellos opportun ist, die Redaktion des Buches durch korrekte Ausfüllung der von ihr versandten Fragebogen und pünktliche Erledigung der Korrekturen zu unterstützen. Bei Papst Pius X. sind die Angaben aus den letzten Jahren nicht nachgetragen; das Motuproprio vom 22. XI. 03 beschäftigt sich nicht ausschließlich mit den gregor. Gesängen.

Um **Herders Konversations-Lexikon**, dessen dritte Auflage allerseits eine so günstige Aufnahme gefunden hat, auf der Höhe zu halten, hat sich die rührige Verlagshandlung entschlossen, einen stattlichen **Ergänzungsband** herauszugeben (Herder, geb. ℳ 15). Der mit Textabbildungen, Tafeln und Karten reich illustrierte Band faßt

über 1500 Seiten. Bereits im Konversationslexikon behandelte Artikel werden durch die Einreihung neuer Ergebnisse der Tagesgeschichte und Wissenschaft ergänzt. Andere ganz neu aufgenommene Artikel geben Aufschluß über neue Entdeckungen und Erfindungen, neue Arbeiten und „neue Menschen". Es gewährt einen eigenen Reiz, den prächtig ausgestatteten Band durchzumustern. Überall erfreut die auf den verschiedensten Gebieten des Lebens und der Geschichte, der Kunst und Wissenschaft und Technik mit gleichmäßiger und peinlicher Sorgfalt arbeitende Redaktion. Eine Unmenge statistischen und zeitgeschichtlichen Materials ist auf verhältnismäßig engem Raume in diesem Ergänzungsbande zusammengetragen worden.

Die Vorzüge des auf 15 Bände berechneten monumentalen Werkes **The Catholic Encyclopedia** (Alleinvertrieb für Deutschland und die österreichisch-ungarische Monarchie: Herder in Freiburg i. B.; geb. in Buckram-Leinen à Bd. ℳ 27) sind in dieser Zeitschrift (1909, 822; 1910, 147, 585) wiederholt hervorgehoben worden. Der **sechste Band** reicht von Fathers of the Church bis Gregory. Der deutsche Leser wird von den Artikeln über Germans in the United States und Germany — der letztere beginnt auf S. 484 und schließt mit S. 528 — mit besonderer Freude Notiz nehmen. Aufsätze wie Fathers of the Church und Grace lesen sich fast wie kleine Monographien; der erstere stammt von J. Chapman, der letztere von J. Pohle. Die mit Tafel- und Bildwerk reich geschmückte Enzyklopädie schreitet rüstig voran und stellt der Tüchtigkeit und der Energie unserer amerikanischen Freunde ein schönes Zeugnis aus.

Die **Enzyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre** von Cornelius Krieg konnte vor einiger Zeit in zweiter verbesserter Auflage vorgelegt werden (Herder, ℳ 5,—). Der Aufgabe, eine einleitende Orientierung in die Theologie und eine Anleitung zu ihrem Studium zu geben, entspricht die Arbeit in trefflicher Weise. Das Buch des Bartholomäus Anglicus De proprietatibus rerum (aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts), das Anton E. Schönbach als eine „Hauptquelle der Bildung des späteren Mittelalters" bezeichnete (vgl. Mitteilungen des Instit. f. österr. Geschichtsforschung XXVII, 1906, S. 54—90 und meinen Aufsatz in der Riemann-Festschrift, S. 241 ff.) hätte wenigstens eine Erwähnung cum laude verdient. Ein paar Worte hätten auch über den Kirchengesang gesagt werden dürfen, zumal nach dem Motuproprio von 1903.

Das von Max Heimbucher erstmals im Frühjahr 1885 erschienene Buch **Die Bibliothek des Priesters** ist in sechster, neubearbeiteter Auflage ausgegeben worden (Regensburg, Manz; ℳ 3,60). Die Neuauflage wurde mit einem eigenen Abschnitte über die soziale Frage und die Vereinstätigkeit des Priesters bereichert. Daß der Verfasser den schönen und praktischen Überblick über die theologische und verwandte Literatur nunmehr im Anschluß an die bekannte enzyklopädische Gruppierung (historische, systematische, praktische Theologie mit den Unterabteilungen) bietet, sei mit besonderer Anerkennung hervorgehoben. Beim „Cäcilienvereinsorgan" (so ist seit längerer Zeit der Haupttitel der von Witt gegründeten Zeitschrift „Flieg. Bl. f. kath. Kirchenmusik") ist ℳ 3,— (nicht ℳ 2,—) als jährl. Preis anzusetzen (S. 296). Die Arbeit Heimbuchers leistet auch dem in der Seelsorge arbeitenden Priester durch seine Berücksichtigung der Bedürfnisse der Praxis schätzenswerte Dienste.

Geigers **Taschenkalender und kirchlich-statistisches Jahrbuch für den katholischen Klerus deutscher Zunge** 1911 (33. Jahrg.; Regensburg, Manz; geb. ℳ 1,—) bietet zunächst ein Kalendarium mit Raum für Notizen, sodann eine Übersicht über kirchliche Erlasse, Entscheidungen und Gesetze aus den Jahren 1908—1910 und eine Erörterung über das Dekret „Ne temere" mit Einschluß der bis zum 12. März 1910

getroffenen authentischen Erläuterungen und Ergänzungen. Die in der zweiten Abteilung des Buches stehenden „Beiträge zur kirchlichen Statistik" geben die obersten Kirchenämter und die römische Kurie in ihrer neuen Organisation sowie eine spezielle Statistik der Diözesen Deutschlands, der Schweiz und von Luxemburg, nebst den österreichischen Kirchenprovinzen Wien, Salzburg, Prag und Olmütz. Das praktische Büchlein verdient empfohlen zu werden. H. Müller.

Altes Testament.

Die Tables Générales der **Revue Biblique Internationale** (Paris 1910, Gabalda. 90 p.) umfassen die Jahre **1900—1908.** Sie enthalten auch einen genauen Index zu den publizierten Inschriften. Das Heft ist eine demonstratio ad oculos für die hervorragende Bedeutung der Revue biblique und eine überaus wirksame Apologie der École pratique d'études bibliques der Dominikaner zu Jerusalem.

Von dem Apriorismus ausgehend, daß es sich in der Genesis um eine im eigentlichen Sinne historische Darstellung handelt, die „nur dann Anspruch auf Wahrheit machen kann, wenn nicht bloß die berichteten Tatsachen sich ereignet, sondern wenn auch die einzelnen Umstände, welche angeführt werden, wirklich das Ereignis begleitet haben" (S. 129), will A. Allgeier, Freiburg i. B., **Über Doppelberichte in der Genesis** (Freib. theol. Stud., herausgeg. v. G. Hoberg u. G. Pfeilschifter 3. Heft. Freiburg i. B., Herder. ℳ 3,—), der Schrift von A. Schulz Doppelberichte im Pentateuch (1908) den Garaus machen. Ref. bleibt dabei, die rechte Würdigung der literarischen Art hebt alle dogmatischen Schwierigkeiten der mit Doppelberichten, die in Nebenumständen differieren, arbeitenden Literarkritik; vgl. Th. u. Gl. 1910, 43 ff. 179 ff.

Fast gleichzeitig erschien A. Schulz' Schrift **Geschichte und Erbauung im Alten Testament** (Braunsberg, H. Grimme. VIII u. 60 S.). Diese ist an sich schon eine Zurückweisung der Allgeierschen Dissertation. Direkt gegen ihn konnte sich Schulz noch im Vorwort wenden. Mit Allgeiers „Methode kann man selbst Gordische Knoten auflösen — aber Philologie ist das nicht", bemerkt er mit Recht gegenüber Allgeiers Meinung, Schulz' Position „philologisch als unhaltbar dargetan" zu haben. Im übrigen behandelt Schulz in seiner für die Aufklärung über die Grundfrage der heutigen alttestamentlichen Exegese überaus geeigneten Schrift den midraschischen Charakter des B. der Weisheit und des Gebetes der Judith — beides in Anlehnung an Aufsätze unserer Zeitschrift (1909, S. 178 ff.; 1910, S. 441 ff.; meine Darlegung über Sir. 51, 23 in Jahrg. 1911, S. 143 konnte nicht mehr verwertet werden) — sowie das B. Tobias (Selbsteinführung des Engels und Heilkraft der Fischeingeweide), die Zurückverlegung wichtiger Einrichtungen, Gesetze und Schriften in eine frühere Zeit zu erbaulichen Zwecken, die midraschische Art der Chronologie der Genesis, die Quellenscheidung in ihrem Verhältnis zu dem Zweck der Erbauung. Zum Schluß werden einige Einwürfe zurückgewiesen; hier sind für diejenigen, die es angeht, insbesondere die Ausführungen über die „Unruhe" und „Spaltung" (Egger) beherzigenswert, die das Bekanntwerden der neuern Theorie von der freieren literarischen Art im A. T. für das katholische Volk angeblich bringen soll. „Unruhe und Spaltung lassen sich niemals vermeiden, wenn etwas Neues auftaucht, selbst dann nicht, wenn es von oben angeordnet wird. Wenn aber das Neue berechtigt ist, dann muß man die Unruhe schon mit in Kauf nehmen." „Ich wage die Zuversicht zu haben, daß die von den Anhängern der alten Schule befürchtete ‚Unruhe' sehr bald dem Gefühle der Ruhe Platz machen wird, wenn man dem Volke in vernünftiger

Weise klar macht, um was es sich handelt, daß die neue Theorie keineswegs die Absicht hat, die Wahrheit und Göttlichkeit der Hl. Schrift zu erschüttern, sondern daß es gilt, der Menschheit, die zum Mannesalter herangereift ist, eine Erkenntnis der Hl. Schrift zu bieten, die dem Worte des hl. Paulus entspricht: ‚Als ich noch ein Kind war, redete ich wie ein Kind, dachte ich wie ein Kind, urteilte ich wie ein Kind – da ich aber Mann geworden, habe ich abgelegt, was des Kindes ist' (1 Kor. 13, 11)."

H. Pope-Rom, **The Oxyrrynchus Papyri and Pentateuchal-Criticism** (The Irish Theological Quarterly p. 145–57) findet in den die ältesten Majuskelhandschriften der LXX an Alter weit überragenden Genesisfragmenten dieser Papyri einen neuen Grund, diesen Glauben zu schenken und auf Grund der Diskrepanz von LXX und M. T. in den Gottesnamen der mit der Verschiedenheit der Gottesnamen operierenden Quellentheorie zu mißtrauen.

E. Nestle-Ulm, **Judaea bei Josephus** (Zeitschr. d. deutschen Palästina-Vereins S. 65–118) gibt als geographischen Querschnitt ein Bild des jüdischen Landes zur Zeit des Flavius Josephus.

E. Baumann-Halle, **Die Lage von Mizpa in Benjamin** (ebendas. S. 119 ff.) sucht wie A. Alt (Pal.-Jahrb. 1910, S. 46 ff.) Mizpa nicht nur hart an der Hauptstraße des Gebirgsrückens, sondern hart an der Nordgrenze des einstigen Stammes Benjamin und findet es in tell en-nasbe wieder.

Gegenüber der neuerdings mit aller Entschiedenheit von H. V. Hilprecht vertretenen Behauptung, hebr. מִין bedeute nicht Art, sondern Zahl, zeigt E. König, **Die Bedeutung des hebräischen** מִין (Zeitschr. für die alttest. Wiss. S. 133–146), daß, „auch wenn mînu wirklich in den babylonisch-assyrischen Texten nur die Bedeutung Zahl, Anzahl hat, doch daraus keineswegs gefolgert werden kann, daß dieselbe Bedeutung auch dem hebräischen mîn zukomme", für das es auf Grund der hebräischen Texte selbst, seiner wahrscheinlichsten Etymologie und der Angaben der sonstigen ältesten Quellen bei Art, Spezies bleiben muß.

K. Budde-Marburg, **Die Erklärung des Namens Kajin in Gen. 4, 1** ebendas. S. 147–51) übersetzt nach Targ. Ion. („ich habe als Mann bekommen den Engel Jahwes") mit Umbreit: „Ich habe Jahwe zum Manne bekommen", was sagen wolle: „Der Schöpfergott hat mich in der Gestalt meines Mannes heimgesucht".

In Nikels Bibl. Zeitfr. III, 11 behandelt Joh. Göttsberger-München in einer überaus sorgfältig ausgearbeiteten, ruhig abwägenden, gleichmäßig den Forderungen des Dogmas wie der Kritik Rechnung tragenden, abgeklärten Monographie **Adam und Eva** (Münster i. W. 1910, Aschendorff. // 0,60) als „ein biblisches Lehrstück über Werden und Wesen der ersten Menschen" nach Gen. 1–2. G. gehört zu der exegetischen Richtung, die „die Züge vermehrt, die sie nicht real fassen will"; es „tritt auch hier das, was in der Lehrabsicht der Hl. Schrift liegt, so überwiegend zutage, daß man sich kaum versucht fühlt, um die Realität dieses oder jenes feinen Erzählungszuges zu markten. Es hieße mit abgegriffener Scheidemünze zahlen und die wertvollen schweren Goldbarren ungemünzt lassen, wollte man die Gläubigen an unserer Erzählung hauptsächlich Glaubensentsagung üben lassen", sc. in der Auflegung der Glaubenspflicht für alle Einzelzüge. Vor allem verdient Anerkennung die gründliche Auseinandersetzung mit den Daten der vergleichenden Religionsgeschichte.

Zu den bis dahin bekannten 3 Versionen des babylonischen Sintflutberichtes ist durch H. V. Hilprechts Fund eine vierte Version gekommen. In der durch R. Zehnpfund übersetzten deutschen Ausgabe (**Der neue Fund zur Sintflutgeschichte**

aus der Tempelbibliothek von Nippur, Leipzig 1910, Hinrichs. 64 S. mit 6 Abbildungen) der das wichtige Fragment publizierenden englischen Schrift wird der schon so viel besprochene (s. z. B. diese Zeitschr. 1910, 768 f. und Bibl. Zeitschr. 1911, 101 f.) Text auch einem weiteren Publikum zugänglich gemacht. H. setzt die Tafel an um 2100 v. Chr., d. i. etwa 600 Jahre vor Moses und noch vor den in Gen. 14 erzählten Kriegszug Hammurapis (= Amraphel). Auch wenn der Text erst in die Kassitenzeit gehört, würde er die älteste bekannte Version darstellen. Leider ist die Erhaltung eine sehr schlechte, so daß im Grunde nur Fragmente des Fragmentes vorliegen. Die mehrfach bestrittene (z. B. von Marti in der Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. 1910, 298 ff., von Ungnad und Greßmann in Das Gilgameschepos S. 212 f.) Berührung mit dem Priesterkodex ist jedenfalls nicht so einleuchtend, wie H. meint. Ref. erkennt sie freilich an, sieht darin aber nicht mehr als die von ihm stets vertretene Anschauung, daß in P teilweise uraltes Erbgut verarbeitet ist.

J. Meinhold-Bonn, **Ein „neuer Fund zur Sintflutgeschichte"** (Internat. Wochenschr., S. 149–60) wendet sich gegen die Verwendung des Hilprechtschen Fundes gegen die neuere Literarkritik des Pentateuch (Alter des Priesterkodex!). „Für die alttestamentlichen Forscher bringt dieses Fragment keine Notwendigkeit, ihre kritische Position aufzugeben" (S. 760).

H. Grimme-Münster, **Das Alter des israelitischen Versöhnungstages** (Archiv f. Rel.-Wiss. S. 130–42) weist gegenüber der die Entwicklung der Versöhnungsfeier erst in nachexilischer Zeit behauptenden Schule Wellhausens nach, „daß die Feier des israelitischen Versöhnungstages Anspruch darauf erheben kann, als ein alter Bestandteil des Gesetzes genommen zu werden. So wird auch die Fünferliste der israelitischen Feste, wie sie Leviticus und Numeri enthalten, gegenüber der Dreierliste von Deuteronomium nicht zu einer jungen Aufstellung, weil sie den Versöhnungstag mit aufführt." Speziell in Azazel sieht Gr. mit Recht einen höchst altertümlichen Zug des Gesetzes. Er stellt עֲזָאזֵל (M. T.) bezw. עֲזַעזֵל mit äth. g^{u}ezāg^{u}ez = ‚zottiges Vließ' zusammen, so daß es „der kleine Haarige", also eine Art Feldteufel bedeutet. Azazel weist also auf die nordwestarabische Steppe. Die Abbildung eines solchen haarigen Dämonen aus el-Oela ist beigefügt.

In seinem Buche **Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im Alten Testament und im anschließenden Judentum** (Tübingen 1910, Mohr. ℳ 6,—) will P. Volz-Tübingen, Schekhina, Bat kol, Wort Jahwes, Logos und Σοφία kurz streifend, die Geschichte der Vorstellungen vom Geiste Gottes schreiben, soweit sie sich im A. T. und im anschließenden Judentum abgespielt hat. Nach seinen Ergebnissen steht in der israelitischen Antike Ruḥ als selbständige Potenz (Dämon, Geistwesen und übersinnlicher Stoff). „Die zweite religions-geschichtliche Stufe besteht in der positiven Einordnung der Ruḥ in Jahwe", der damit „der einzige Inhaber der Gottheits-Ruḥ" werde. In dieser als Lebenskraft und als sittliche Kraft gefaßten Ruḥ-kraft Jahwes vertiefe sich die Qualität des Göttlich-Wunderbaren zu der Qualität des Göttlich-Sittlichen. Auf dem Boden dieser engen Verknüpfung der Ruḥ mit Jahwe erwuchs endlich die „neue Vorstellung von der Ruḥ-Hypostase, der hypostasierten Natur und Kraft Jahwes", d. i. „die nach außen projizierte Abstraktion des inneren Wesens Gottes". In der Geisthypostase „besaß das Judentum einen wichtigen Faktor für das sittliche Erkennen und Wollen der Gemeinde und des Einzelnen, und der Glaubensartikel ‚ich glaube an den Heiligen Geist' wäre wohl schon damals verstanden und gewertet worden" (S. 194).

In einer jedenfalls nicht nur für die Lexikographie, sondern auch für die biblische Theologie wertvollen Studie suchte W. Caspari-Erlangen **Vorstellung und**

Wort „Friede" im Alten Testament (Gütersloh 1910, Bertelsmann. ℳ 3,—. Beiträge z. Förd. christl. Theol. XIV, 4) entwicklungsgeschichtlich zu ergründen. Der Weg der Untersuchung ist nach dem einleitenden Kapitel über „Alttestamentliche Schilderungen des Friedens, hauptsächlich des künftigen, ohne Anwendung einer eigenen Bezeichnung für den Begriff" der vom N. T. rückwärtsschreitende, „durch die griechisch-jüdische Literatur zu den nachexilischen Propheten und der späteren Andachtspoesie", zu den exilischen und vorexilischen Propheten führende, bei dem älteren Sprachgebrauch und seinen philologischen Wurzeln endende. Am Anfange steht Caspari bei dem Worte שָׁלוֹם nicht der Begriff „Heil", sondern die Unzerlegtheit, das Unbeschädigtsein und die Gesundheit. Der Begriff „Friede" sei bei den Israeliten als auf Vertrag beruhender Zustand des streitlosen Verhältnisses des Gemeinwesens erst nach der Seßhaftwerdung aufgetreten und das Wort שָׁלוֹם, vom persönlichen auf das öffentliche Gebiet übertragen, für den Begriff verwandt. Das Israel der königlichen Zeit „muß der Idee eines Völkerfriedens kühl gegenübergestanden haben". In der prophetischen Periode sei der Boden der Begriffsgeschichte des Wortes die Literatur. In einsamer, schwindelnder Höhe steht der Text des Isaias vom Völkerfrieden. Auch durch Isaias sei das Wort noch nicht definitiv in die religiöse Sphäre erhoben. Erst nach dem Untergange der Nation sei der Begriff in die jenseits des Materiellen liegende Sphäre verlegt und habe religiösen Selbstwert erhalten. Höhepunkt der Entwicklung ist Ps. 85, „der Morgenstern des Tages Jesu Christi".

O. Procksch-Greifswald, **Die kleinen prophetischen Schriften vor dem Exil** (Calw und Stuttgart 1910, Vereinsbuchhandlung. ℳ 2,—, geb. ℳ 2,75) behandelt die Propheten Osee, Amos, Michäas, Nahum, Habakuk und Sophonias. Das Buch bringt eine gute Übersetzung nebst je bei den einzelnen Absätzen nachfolgenden zusammenhängenden Erläuterungen für weitere Kreise. Die an's Ende gestellten aufs äußerste beschränkten textkritischen Anmerkungen sind zu beachten. Die Richtung ist eine verhältnismäßig konservative.

B. Duhms **Anmerkungen zu den zwölf Propheten** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss. S. 1—43) betreffen Amos und Osee. Sie sind wertvoll, aber zum Teil stark subjektiver Art.

R. Hartmann-Leiden, **Simsons Füchse** (ebendas. S. 69—72), schließt aus der durch Makrizi (Quatremère I, 179) als historisch beglaubigte Tatsache erzählten, den Mongolen gegenüber im 13. Jahrhundert geübten, dem Verfahren Samsons analogen Praxis, daß Ri. 15, 4 f. doch nicht einfach „sinnlos" sein kann.

Die Vesperpsalmen (Dillingen a. D. 1910, J. Keller, geb. ℳ 0,90) von J. Funk sind ein insbesondere für Gymnasiasten empfehlenswertes Vesper-Gebetbüchlein, das den Text der Vulgata nebst Übersetzung und zusammenhängenden Erläuterungen bringt. Dagegen bietet A. Arndt, **Das Buch der Psalmen** (Regensburg, Pustet, o. J.) den lateinischen und deutschen Text (nach Allioli-Arndt) aller Psalmen nebst zahlreichen erklärenden Einzelanmerkungen.

P. S. Landersdorfer-Ettal, **Eine babylonische Quelle für das Buch Job?** (Bibl. Stud. XVI, 2. Freiburg i. B., Herder. ℳ 4,—), schenkt uns eine sorgfältige zusammenfassende Behandlung des babylonischen Liedes des leidenden Gerechten aus der Bibliothek Assurbanipals einschließlich des Sipparfragmentes, unternommen zum Zwecke der Klarstellung des Verhältnisses zu Job. Das Resultat der gründlichen Untersuchung ist: „Es ist kein Grund vorhanden, irgendwelche literarische Abhängigkeit des biblischen Buches Job von dem babylonischen Lied des leidenden Gerechten, weder eine direkte noch eine indirekte, anzunehmen, da die Ähnlichkeiten, welche

beide Texte mit einander aufweisen, sich ebensogut und viel ungezwungener als aus der natürlichen Entwicklung des Erzählungsstoffes entstanden erklären lassen, ihnen zudem eine große Anzahl bedeutender Verschiedenheiten gegenübersteht und schließlich auch alle positiven Beweise für eine Abhängigkeit fehlen". N. Peters.

Neues Testament.

Christuspartei und Schwarmgeister in Korinth. Von Prof. Dr. Rohr, in Theol. Quartalschr. 1911, S. 165–205. R. gibt hier eine eingehende Kritik der Schrift von Lütgert-Halle a. S.: „Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth. Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei" 1908. — Im ersten Teil werden L. manche Schiefheiten und Unrichtigkeiten nachgewiesen in seiner Auffassung von der christlichen Freiheit des Paulus (von Gesetz, Lehramt, Priestertum usw.) die für Lütgerts Charakteristik der Christuspartei die Grundlage bildet. L. hat die Weltanschauung des P. viel freiheitlicher geschildert als sie wirklich ist. Im Anschluß an diese Darlegungen hatte L. dann die Paulusgegner bestimmt als Pneumatiker, die die Freiheitspredigt des Paulus bis ins äußerste Extrem verfolgen.. Nomisten seien sie nicht gewesen, sondern emanzipiert von der Furcht vor Gott, Menschen, Sünden, von der Autorität der Hl. Schrift, hielten sie diese Erkenntnis für höhere Gnosis, deren Wahrheit ihnen durch Visionen und Wunder bestätigt wird. Da Paulus diese Gnosis nicht besitze, auch keine Visionen und Wunder aufzuweisen habe, fehle ihm die Qualifikation zum wahren Apostel. Er sei altteſtamentlicher Nomist, der eine fleischliche Auffassung von Christus habe. Die Sekte artete dann nach L. in Libertinismus und Gnostizismus aus. — R. weist eingehend im einzelnen nach, daß diese Charakterisierung der Christuspartei in den wesentlichen Punkten verfehlt ist, speziell, daß die Christuspartei nicht aus gnostisch-libertinistischen Schwarmgeistern bestand.

Zur Bekehrung des hl. Paulus. Von Prof. Dr. Meinertz. Theol. Q. Schr. 1911, S. 223—30. Meinertz begründet hier von neuem das in seiner Kritik der Moskeschen Schrift: „Die Bekehrung des hl. Paulus" ausgesprochene Urteil, daß M. in den Moment des Bekehrungsvorganges vor Damaskus zu viel hineingelegt und so das Wunderbare des Vorganges unnütz gesteigert habe, gegenüber einer Erwiderung Moskes in Theol. Q. Schr. 1910[4].

Randnoten zum N. T. von P. Franz Zorell S. I. in Bibl. Zeitschr. 1911, S. 159–63. I. Apg. 27, 44: *ἐπί τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου.* Z. verwirft die gewöhnliche Übersetzung: „auf Trümmerstücken des Schiffes", er versteht unter *τινες τῶν . . .* nach zahlreichen neut. Analogieen Personen und übersetzt: auf dem Rücken (*ἐπί*) von einigen Schiffsleuten". II. 2. Kor. 12, 13. Tisch. W.-H. Der Aorist *ἡσσώθητε* kommt nicht direkt von *ἡττάομαι*, hängt auch nicht mit einer vulgären Nebenform *ἡσσόομαι* zusammen, sondern ist eine Neubildung von einem Komparativ *ἥσσων.* Nur aus der Komparativbedeutung läßt sich die Konstruktion mit *ὑπέρ* erklären: „Worin seid ihr denn den anderen Gemeinden gegenüber geringer gemacht (hintangesetzt) worden?" III. Luk. 2, 14. *Δόξα ἐν ὑψίστοις θεῷ καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη ἐν ἀνθρώποις εὐδοκία.* So liest der textus recept. und teilt durch die L. A. *εὐδοκία* (statt *εὐδοκίας*) die auf *θεῷ* folgenden Worte, die doch ein Parallelglied zum ersten Stichus bilden, in zwei asyndetisch verbundene Sätzchen. Da dies das Ohr beleidigt, hat man wohl frühzeitig *εὐδοκία* in *-ίας* geändert, um den ganzen Teil als Parallelglied hinzustellen. Gegen diese L. A. *-ίας* sprechen aber sowohl sprachliche wie sachliche Schwierigkeiten. Auch ist die überwältigende Mehrzahl der Zeugen für *-ία.* Z. sucht die Schwierigkeit zu heben, indem er *εὐδοκία* = dem hebr. *אֱמוּן* faßt, das

wohl im hebr. Urtext gestanden habe, = fiat, fiat. So wäre der Parallelismus gewahrt.

Der Einzug Jesu in Jerusalem bei Mondschein? Ein Beitrag zur Chronologie der Leidensgeschichte, von Theophil Bromboszcz in Breslau in Bibl. Zeitschr. 1911, S. 164–70. B. wendet sich gegen die von Belser in Geschichte des Leidens und Sterbens, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn, Freib. 1903, S. 25 ff. vertretene Ansicht, Jesus habe seinen feierlichen Einzug in Jerusalem an einem Sabbat gehalten und zwar wegen der Sabbatruhe am Abend beim Scheine des Ostervollmonds. Er entscheidet sich mit der Tradition für den Sonntag vor dem Pascha.

Zum Gleichnis von dem ungerechten Verwalter. Luk. 16, 1–9, von Dr. J. Tillmann-Bonn in Bibl. Zeitschr. 1911, S. 171 ff. Gegenüber den zahllosen widerspruchsvollen Deutungen dieser Parabel, gibt T. einige Gesichtspunkte, die der Parabel gerecht werden und ihr das Anstößige nehmen. Das Wesentliche ist: 1. Die Erzählung ist eine reine Parabelrede und darf nicht allegorisch gedeutet werden. 2. Während 8a ein Wort des reichen Mannes ist, kann 8b weder vom reichen Manne noch von Jesus gesprochen sein; es ist eine Bemerkung des Evangelisten, die das Verhalten des Ökonomen, sowie das Lob des zweifach betrogenen Herrn erklärlich erscheinen lassen soll. Auch der Herr gehört dem Äon der Sünde an und von diesem ethischen Standpunkte aus lobt und bewundert er das Raffinement des Betrügers. V. 9 ist die Nutzanwendung für die Jünger: „kluge Benutzung des Augenblickes, ehe es zu spät ist". Dabei können natürlich für Kinder des Lichts ungerechte Mittel nicht in Betracht kommen.

Die Evangelien und die Evangelienkritik von Dr. Jakob Schaefer-Mainz. 2. Aufl. Herder 1911, ℳ 1,60. Der Umstand, daß eine 2. Aufl. dieser Schrift so bald notwendig war, ist ein erfreulicher Beweis für das lebhafte Interesse, das die gebildete Laienwelt und die akademische Jugend, an die sie sich in erster Linie wendet, für die Frage haben wie unsre Evangelien entstanden und welche Glaubwürdigkeit sie, zunächst rein wissenschaftlich betrachtet, beanspruchen können. Nach einigen einleitenden Bemerkungen allgemeiner Art behandelt S. in fünf Kapiteln die drei synoptischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander und das Johannesevangelium, besonders ihre Echtheit unter Auseinandersetzung mit der negativen Kritik nachweisend. Es ist dabei alles Wesentliche berücksichtigt, kurz und bündig, dem Zwecke des Buches entsprechend. Von besonderem Interesse ist das 7. Kapitel, gegen die 1. Aufl. bedeutend erweitert, „die Glaubwürdigkeit der Evangelien und ihre Bestreitung", in dem die Leser mit wenigstens einem Dutzend Hypothesen der negativen Kritik über die Erklärung der Wunderberichte von Reimarus bis auf die heutige Zeit und mit ihren methodischen Fehlern bekannt gemacht werden.

Das Leben Jesu (Grundriß) von Prof. Dr. Dausch in Bibl. Zeitfragen (Nikel u. Rohr) Heft I, Aschendorff 1911, ℳ 0,60. D. gibt in großen Zügen hier einen Grundriß des Lebens Jesu. Wenn auch in manchen Einzelfragen wohl niemals vollständige Übereinstimmung unter den Exegeten zu erzielen sein wird, so erscheint die Einordnung der von den vier Evangelisten berichteten Taten und Reden Jesu in das von D. entworfene Schema gut motiviert. Die kurzen Noten, die vielfach den einzelnen Perikopen beigefügt sind, sind erläuternder und polemischer Art und suchen Schwierigkeiten zu beseitigen. Gut ist am Schlusse die Zusammenstellung der einzelnen Auferstehungserscheinungen zur Begründung ihre Glaubwürdigkeit, sowie die kurze Widerlegung der Hypothesen der „Kritik" über das Auferstehungswunder.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Die Schrift Karl Lamprecht's **„Historische Methode und historisch-akademischer Unterricht"**. Mitteilungen und Darlegungen zum jüngsten Stande der geschichtswissenschaftlichen Probleme" (Berlin, Weidmann, ℳ 1,—) stellt eine neue Etappe in dem Streite des Leipziger Historikers mit einer Reihe anderer Vertreter der Geschichtswissenschaft dar. Wie bekannt sein dürfte, will Lamprecht den Rahmen der Geschichte, die sich bislang im wesentlichen in der politischen Geschichte erschöpfte, zur Kultur- und Universalgeschichte erweitern. Seine Methode ist, daß er zunächst auf induktivem Wege die einzelnen Erscheinungen bei den einzelnen Völkern erforscht, dann die gewonnenen Ergebnisse miteinander vergleicht, so allgemein gültige Typen und Kulturzeitalter gewinnt und endlich auf deduktivem Wege wiederum die Typen zur Erkenntnis des letzthin Singulären fruchtbar macht. Diese seine Grundsätze verteidigt er in der erwähnten Schrift gegen die Angriffe von W. Götz in Tübingen, der übrigens auch ein Befürworter der Erweiterung der Geschichte zur Kulturgeschichte ist. Dem „Offenen Briefe" an Götz sind interessante Nachrichten über das von Lamprecht gegründete Institut für Kultur- und Universalgeschichte bei der Universität Leipzig vorausgeschickt. Jedoch dürfte die Schrift die Gegner Lamprechts in ihrer ablehnenden Haltung gegenüber seiner Methode kaum beeinflussen.

Das 2. Heft des 14. Bds. der Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, im Auftrage der Görresgesellschaft hrsg. von Drerup, Grimme und Kirsch, enthält eine Abhandlung von J. P. Kirsch: **Die hl. Cäcilia in der römischen Kirche des Altertums** (Paderborn, Schöningh. ℳ 2,80). Dieselbe hat weit über das eigentliche Thema hinaus Bedeutung, indem sie an einem konkreten Beispiele den zur Lösung der hagiologischen Fragen des christlichen Altertums einzuschlagenden Weg aufweist. In der methodologisch sehr instruktiven Einleitung tut der Verfasser dar, daß die wissenschaftliche Untersuchung über die hl. Cäcilia deren Martyrakten als historische Quelle fast völlig ausschließen muß. Die echten Quellen über die hl. Cäcilia sind vielmehr monumentalen und liturgischen Charakters: ihre Grabstätte in der Katakombe des Kalixtus, die ihr geweihte alte römische Titelkirche in Trastevere, die liturgische Feier zu ihrer Ehre in der römischen Kirche des Altertums. In der folgenden Untersuchung nun kommt Kirsch zu dem Resultat, daß die Chronologie der ältesten Anlage der Kalixtkatakombe, innerhalb deren die Cäciliengruft aufs engste mit der Papstgruft zusammenhängt, die einzige historische Grundlage für die Datierung des Martyriums der hl. Cäcilia bildet. Dasselbe ist mit hoher Wahrscheinlichkeit in die Zeit etwa 170—185 oder 202—211 zu verlegen. Wahrscheinlicher erscheint dem Verfasser noch der erste Zeitabschnitt. Die Titelkirche der hl. Cäcilia in Trastevere war im 5. Jahrh. vorhanden, höchst wahrscheinlich wurde sie im 4. Jahrh. errichtet. Vor dem 5. Jahrh. tritt die Verehrung der Heiligen in der römischen Kirche nicht in besonderer Weise hervor; allerdings ist ihr Fest schon im römischen Festkalender des 4. Jahrh. verzeichnet. Der Schrift ist ein Plan der Papst- und Cäciliengruft beigegeben.

J. A. Endres war durch seine früheren Studien auf dem Gebiete der Scholastik besonders befähigt, den **Thomas von Aquin** (mit dem Untertitel Die Zeit der Hochscholastik) für die Weltgeschichte in Charakterbildern zu schreiben (Mainz, Kirchheim u. Co., ℳ 4,00). Für die Ansetzung der Daten im Leben des Heiligen bezieht er sich zumeist auf seine Abhandlung „Studien zur Biographie des hl. Thomas v. Aquin" im HJGG. 1908, S. 537 ff. u. 774 ff. (s. diese Zeitschrift 1909, S. 72 u. 157 f.). Der Verfasser hat es verstanden, die überragende Person des Aquinaten

in scharfen Umrissen herauszustellen, die Bedingungen seines Werdens in der Frühscholastik und dem Bekanntwerden des vollen Aristoteles aufzuzeigen und seine Bedeutung für die Theologie der Folgezeit zu schildern. Das besondere Verdienst des hl. Thomas, wodurch seine allgemeine Stellung in der Scholastik am markantesten gekennzeichnet wird, ist seine harmonische Synthese von aristotelischer Philosophie und christlicher Weltauffassung. So ist das Buch für weitere Kreise eine trefflich belehrende Lektüre, doch findet auch die Forschung durch dasselbe Bereicherung. Das Buch ist mit 64 wohlgelungenen Abbildungen geschmückt, welche teilweise eine Bereicherung der Ikonographie des Heiligen bedeuten.

In den kirchenpolitischen Kämpfen Ludwigs des Bayern mit der Kurie spielt das Erzbistum Köln eine bedeutende Rolle. Die Stellung desselben in jenen Kämpfen hat K. Hoffmann zum Gegenstande einer Untersuchung gemacht (**Die Haltung des Erzbistums Köln in den kirchenpolitischen Kämpfen Ludwig des Bayern.** Bonn, Hanstein, ℳ 2,–). Unter „Erzbistum" ist hier der mittelalterliche kirchliche Umfang des Bistums verstanden. Erzbischof Heinrich II. von Virneburg hatte den Habsburger Friedrich zum Könige gewählt und hielt auch bis zu seinem Tode (1332) im wesentlichen an der antiwittelsbachischen und papstfreundlichen Politik fest. Auch die Reichsstadt Köln und die weltlichen Fürsten des Erzbistums, welche zunächst zu Ludwig standen, traten zum Papste über. Aber der Nachfolger Heinrichs, Walram von Jülich, den Johannes XXII. providierte, trat in der Folge auf die Seite Ludwigs und war an den für die politische Geschichte Deutschlands so bedeutsamen Tagen von Lahnstein-Rhense usw. beteiligt. Später erklärte er sich für den Lützelburger Karl. Doch behielt auch nach der Wahl Karls IV. die wittelsbachische Partei im Erzbistum noch das Übergewicht. Hoffmann hat unter sorgfältiger Benutzung der Literatur auf dem Quellenmaterial eine durchsichtige und für die deutsche Geschichte, besonders die Geschichte des nordwestlichen Deutschlands, bedeutsame Untersuchung aufgebaut. Leider fehlt ein Register.

K. Jacob will in seinen **Studien über Papst Benedikt XII.** (20. Dez. 1334 bis 25. April 1342) (Berlin, Trenkel. ℳ 4,00) neben der Darstellung der innerkirchlichen Verhältnisse die Beziehungen zwischen Paris und Avignon in den Vordergrund treten lassen, da das politische Verhältnis zwischen Papsttum und Kaisertum schon von C. Müller eingehend behandelt ist. In Benedikt XII. tritt uns ein Papst entgegen, der, erfüllt von tiefer Religiösität, in seinen Reformen auf dem Gebiete des Ordenswesens und seinen Maßnahmen auf dem Gebiete der kirchlichen Verwaltung lange über seinen Pontifikat hinaus segensreich gewirkt hat. Politisch allerdings war er nicht veranlagt, und in seiner Abhängigkeit von Philipp VI. von Frankreich gelangte er nicht zu dem so dringend erwünschten Frieden mit Ludwig dem Bayern. Selbst literarisch tätig, war er ein Förderer der Studien. Er war ein Feind jedes Nepotismus. Deswegen und wegen seiner sorgsamen Verwaltung konnte er in der Hälfte der Zeit die gleiche Summe, eine Million Goldgulden, welche er von seinem Vorgänger überkommen, seinem Nachfolger hinterlassen. Leider konnte er sich nicht entschließen nach Rom zurückzukehren, begann vielmehr den Bau des Palastes in Avignon. Die Arbeit Jacobs, eines Schülers A. Cartellieris, ist in sorgfältiger Weise auf den Quellen und der weitschichtigen Literatur aufgebaut und zeichnet sich durch ein ruhig abwägendes Urteil aus.

Der bekannte Göttinger Kirchenhistoriker P. Tschackert, aus dessen Feder bereits im Jahre 1900 der „Briefwechsel des Antonius Corvinus" und die Monographie „Antonius Corvinus' Leben und Schriften" erschienen sind, legt das auf Corvinus bezügliche Quellenmaterial, welches im letzten Dezennium noch gefunden ist, in einer

neuen Schrift vor: **Analecta Corviniana.** Quellen zur Geschichte des niedersächsischen Reformators Antonius Corvinus [† 1553] (Quellen und Darstellungen aus der Geschichte des Reformationsjahrhunderts, hrsg. v. G. Berbig, Bd. 16. Leipzig, Heinsius Nachfolger, ℳ 4,—). Die Sammlung umfaßt 28 ungedruckte unbenutzte Handschriften und ungefähr ebensoviele entlegene gedruckte Quellen. Eine Einleitung orientiert über die einzelnen Stücke. Von besonderem Interesse sind die Nr. 4, 16 u. 45.

Im 5. u. 6. Heft des 7. Bds. der Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes (hrsg. v. Pastor) behandelt J. Schmidlin **„Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem Dreißigjährigen Kriege nach den bischöflichen Diözesanberichten an den Heil. Stuhl. Dritter (Schluß-) Teil: West- und Norddeutschland"** (Herder. ℳ 7,—). Zu den vier ersten Heften, namentlich inbetreff der allgemeinen Anlage des Werkes, siehe diese Zeitschrift 1909, 305 f. u. 1910, 414. Der vorliegende 3. Teil hat besonders für den Norddeutschen Interesse. In bunter Folge ziehen die Bistümer Konstanz, Straßburg und Basel, Speyer und Worms, Mainz, Trier, Köln und Lüttich, Breslau, Ermland und Kulm, und endlich die übrigen Bistümer Norddeutschlands, aus denen keine eigentlichen Bistumsrelationen vorliegen (Münster, Paderborn, Minden, Osnabrück, Hildesheim usw.) an unserem Auge vorüber. Der stattliche, mehr als 600 Seiten umfassende Gesamtband stellt sich als eine reiche Fundgrube für die Geschichte der katholischen Restauration dar.

F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Unter dem Titel **Die Christusmythe, Zweiter Teil** veröffentlicht Arthur Drews soeben einen starken Band, in welchem er die Aufstellungen seiner ersten Schrift unter Zurückweisung der inzwischen auf ihn erfolgten Angriffe von neuem eingehend zu begründen sucht (E. Diederichs, Jena ℳ 5,—). Die neue Schrift gliedert sich in die Behandlung der außerchristlichen Zeugnisse für die historische Existenz Jesu, des Zeugnisses Pauli und desjenigen der Evangelien. Eine Auseinandersetzung mit dem orthodoxen Protestantismus und vollends mit den Vertretern der katholischen Theologie hielt D. für aussichtslos. Seine Antwort richtet sich deshalb nur an die Vertreter der liberalen protestantischen Theologie. Hatte er in seiner „Christusmythe" die Frage nach der Echtheit der Briefe Pauli als für das behandelte Problem belanglos „aus taktischen Gründen" ausgeschaltet, so gibt er diesmal diese Taktik auf, sucht vielmehr deren Unechtheit nachzuweisen und bezweifelt schließlich selbst die geschichtliche Existenz Pauli. Wennschon Verf. seine unhaltbare Position an sich in der vorliegenden Schrift nicht verbessert, so operiert er in seinen auf einen sehr scharfen Ton gestimmten Ausführungen doch häufig nicht ohne Geschick gegen die liberale protestantische Theologie, die in der Tat wirklich nicht viel Grund hat, über ihn entrüstet zu sein, weil er auf der auch von ihr betretenen schiefen Ebene der negativen Kritik, auf der es kein Halten gibt, auch den letzten Schritt zu tun gewagt hat. So könnte die Schrift vielleicht das Gute haben, dem einen oder andern liberalen Theologen die Augen zu öffnen über die Unhaltbarkeit der bisher befolgten Methode. Als Ersatz für das Christentum empfiehlt D. zum Schluß den idealistischen Pantheismus bezw. Monismus. Als Anhang ist dem Ganzen noch eine Abhandlung von W. Benjam Smith **„Ist der vorchristliche Christus widerlegt?"** angefügt, welche ihr Verfasser in einer theologischen Fachschrift nicht unterbringen konnte und in der er sich gegen Weinels Schrift „Ist das liberale Jesusbild widerlegt?" wendet.

(2. 6. 11.)

Friedrich Streißler bietet unter dem Titel **Ursprung der Gottesverehrung** die erste deutsche Übersetzung des Auszuges, den Ch. F. Dupuis († 1809) aus seinem dreibändigen Werke „Origine de tous les Cultes ou la Religion universelle“ im Jahre 1798 veröffentlicht hat (Fritz Eckard, Leipzig 1910; ℳ 7,—). Dupuis führt die Religionen aller Zeiten und Völker auf Naturanbetung zurück. Auch das Christentum ist nur unter astralmythologischem Gesichtspunkt erklärbar. Das 9. Kapitel des Buches enthält die „Erklärung der Fabel der unter dem Namen Christus angebeteten Sonne“. Da ist es natürlich nicht zu verwundern, daß Arthur Drews in seinem oben erwähnten Werke gern auf Dupuis hinweist und die vorliegende Übersetzung seines Buches warm empfiehlt. Die Ausführungen Dupuis' sind von glühendem Haß gegen das Christentum und speziell gegen die katholische Kirche und ihr Priestertum durchzogen. Wie sein Vor- und Nachwort beweist, steht der Übersetzer hierin dem Autor nicht nach. Er fühlt sich nicht ganz frei von der Furcht, durch die Herausgabe der Übersetzung dieses „gottlosen Werkes“ mit dem Strafrichter im Konflikt zu kommen. Eine der schlimmsten Beschimpfungen des allerheiligsten Altarssakramentes wagt er deshalb im Text nicht ganz auszuschreiben, gibt aber in der Anmerkung die entsprechenden Worte des französischen Originals wieder.

Die **Allgemeine Religionsgeschichte** von Conrad von Orelli, Professor der Theologie in Basel, beginnt soeben in 2. Auflage zu erscheinen (Bonn, A. Marcus u. E. Webers Verlag; ca ℳ 20,—). Die durch Verarbeitung des seit Erscheinen der 1. Auflage (1899) hinzugekommenen Materials bedingte Vermehrung des Inhalts führte zur Teilung des Ganzen in zwei Bände, von denen jeder ungefähr fünf Lieferungen (à ℳ 2,—) umfassen soll. Die uns vorliegende 1. Lieferung des Ganzen bietet außer der Einleitung die Darstellung der Religion der Chinesen und beginnt diejenige der mongolisch-tartarischen Religionen. Die Orellische Religionsgeschichte hat den großen Vorzug eines durchaus einheitlichen Werkes, der allen übrigen größeren religions-geschichtlichen Werken abgeht, weil in diesen die einzelnen Abschnitte von verschiedenen Verfassern ohne Übereinstimmung oder Verständigung hinsichtlich ihrer Anschauungen und ihrer Terminologie geschrieben sind. Bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit strebt Verfasser mit Erfolg die Allgemeinverständlichkeit seiner Ausführungen an. Dabei steht er entschieden auf offenbarungsgläubigem Standpunkt und kennt sich auch — ein Zeichen seiner Objektivität — in der katholischen Literatur, soweit sie für ihn in Betracht kommt, gut aus.

Unter dem Titel **Jerusalem, Wittenberg und Rom** bietet Franz Spemann Beiträge zur religiösen Frage der Gegenwart (Emil Müller, Barmen 1910 ℳ 2,—). „Das römische Papsttum — so führt Verfasser aus — hat einen grundlegenden Gedanken der Bibel, nämlich die sichtbare Aufrichtung eines Gottesstaates auf der Erde mit dem Gesalbten Gottes auf dem Thron in Verzerrung vorweggenommen und die reformatorische Polemik gegen die Anmaßung des Bischofs von Rom ist über das Ziel hinausgeschossen, wenn sie nun gar nichts von einem irdischen Reiche Gottes wissen wollte“ S. 123. Der Protestantismus habe namentlich die Weisagungen Daniels und der Apokolypse nicht genügend beachtet. Wenn auch Europa sichtlich einer baldigen Katastrophe, einem Gottesgerichte entgegengehe, so bedeute dies nur einen vorläufigen und teilweisen Abschluß, der die übrige Welt nicht treffe. Vielmehr werde nach dieser Katastrophe das jüdische Volk wieder ausschlaggebend. Schon arbeite der Zionismus diesem Ziele entgegen. Wenn er Palästina den Juden wiedergewonnen habe, werde Christus mit Macht und Herrlichkeit seinen Herrschersitz in Jerusalem aufschlagen, um das messianische Weltreich zu gründen und zu leiten. Dieses Reich sei der große Sabbat der Erde, und erst an seinem Ende finde das abschließende Gericht statt. Als die Lebensfrage der protestantischen

Theologie erklärt Verfasser die Überwindung der entnervenden Luft des zweifelnden Geistes der letzten 150 Jahre.

Die Kirche im Gerichte ihrer Gegner. Vier Vorträge gehalten in Frankfurt a. M. (Frankfurt, M. Diesterweg; ℳ 1,60). Vier auf gemäßigt liberalem Standpunkt stehende protestantische Theologen behandeln in diesen Vorträgen die hauptsächlichsten Vorwürfe, welche in der Gegenwart gegen ihre Kirche erhoben werden. Man muß anerkennen, daß sie keinem noch so unbequemen Vorwurf aus dem Wege gehen und das etwa Berechtigte der einzelnen Vorwürfe voll anerkennen. So mögen diese Vorträge in der Tat durch ihre ruhige, sachliche Beantwortung der Vorwürfe geeignet sein, ihren Zweck, der Mißachtung der Kirche zu steuern, bei vielen Protestanten zu erreichen. Uns geben sie einen interessanten Einblick in die inneren Schwierigkeiten der protestantischen Kirche. Die einzelnen, den reichen Inhalt kaum hinreichend andeutenden Themata lauten: 1. Unwahrhaftig? Von Oberlehrer H. Schuster; 2. Unsozial? Von Pfr. Dr. E. Förster; 3. Unnatürlich? Von Senior Prof. D. W. Bornemann; 4. Irreligiös? Von Pfr. W. Veit.

In den historisch-politischen Blättern (1911, I, S. 218) referiert A. v. O. unter dem Titel **Die Teufelsanbeter in Mesopotamien** über die S. 250 erwähnte Entdeckung unter Beigabe einiger Bruchstücke aus dem Text der beiden Bücher. Verf. wiederholt dabei seine bereits in der Schrift über Hom, den ersten Apostel des Heidentums, ausgesprochene Vermutung, daß die Jesiden den „falschen Propheten" Hom als ihren Propheten verehren oder in ältester Zeit verehrt haben.

Unter dem Titel **Der Monismus und sein Einfluß auf das moderne Geistesleben** orientiert Dr. J. Ude (Aar I, H. 1, S. 83) zunächst über das Wesen des Monismus, um sich dann insbesondere dem Monismus Häckels zuzuwenden. Daran schließt sich (H. 2, S. 234) eine Darlegung über den deutschen Monistenbund und eine kritische Beurteilung des Monismus.

Ebenda (I, H. 5, S. 625) übernimmt Dr. H. Jos. Heyes-Bonn die Führung zu einer hochinteressanten **Wanderung durch das Gebiet der Papyrologie,** welche wegen ihres apologetischen Wertes an dieser Stelle genannt zu werden verdient. An gut gewählten Beispielen zeigt H. wie das reiche philologische Material der Papyrologie der Erklärung der griechischen Bibel zu statten kommt und wie der kultur- und religionsgeschichtliche Inhalt vieler Papyrusfunde den Inhalt der Bibel erläutert und bestätigt und eine wertvolle Instanz gegen die evolutionistische Erklärung der Entstehung des Christentums ist.

Zum Gottesbeweis des hl. Thomas aus der Ordnung der Wirkursachen äußert sich Dr. Heinrich Kirfel C. Ss. R. im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (XXV, S. 146). K. sucht nachzuweisen, daß die gegenwärtig vielfach aufgegebene, in der thomistischen Schule dagegen traditionelle Auffassung im Recht sei, nach welcher der hl. Thomas in seinem zweiten Gottesbeweise eine wesentliche Ordnung von Ursachen zum Ausgangspunkt nimmt, in der die frühere Ursache die Ursache der Ursächlichkeit der folgenden ist und nicht etwa bloß, wie dies in einer unwesentlichen Ordnung von Ursachen der Fall wäre, die Ursache des Seins oder der bloßen Kraft der folgenden. So habe Thomas seinen zweiten Gottesbeweis unter Ausschaltung der schwierigen und so verschieden beantworteten Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe führen können.

In der Internationalen Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik (1911 Nr. 14) beantwortet Professor Dr. Heinrici-Leipzig die Frage: **Ist das Urchristentum eine Mysterienreligion?** mit einem entschiedenen Nein.

In der bereits früher (Jahrgang 1910 dieser Zeitschr. S. 688) erwähnten, in den Monatsblättern für den katholischen Religionsunterricht geführten Diskussion über die Gottesbeweise nahm zunächst Dr. Beck-Amberg noch einmal das Wort zu **Weiteren Randglossen** zu Gottesbeweisen (1910 S. 261). Lyzealprofessor Dr. L. Schmöller steuerte einen zweiten Artikel: **Die unendliche Zahl** (1910 S. 296) und einen dritten **Die Ewigkeit der Welt und der kosmologische Gottesbeweis** (1911 S. 39) bei. Auch Professor Dr. C. Isenkrahe-Trier beteiligte sich an den Erörterungen durch eine Abhandlung **Über nicht restfrei abzählbare Mengen** (1911. S. 8). Ihren Abschluß fand die Diskussion endlich in einem **Nachwort zu den Randglossen** des Dr. A. Beck von Professor Nothen-Duisburg (1911 S. 108). Denjenigen, die sich über die neuzeitlichen Bedenken gegen die traditionelle Form der Gottesbeweise informieren wollen, empfiehlt N. nicht die „Randglossen", sondern den Aufsatz des P. Markus: Die Beweiskraft der traditionellen Gottesargumente (1910, S. 42). Ein etwas freundlicherer Ton in der Beurteilung hätte wohl dem aus bester Absicht entsprungenen Vorgehen des Urhebers der Diskussion mehr entsprochen und letzterer einen angenehmeren Ausklang gegeben.

Im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie (1910, S. 121) bringt Universitätsprofessor Dr. Ant. Seitz unter dem Titel **Tyrells Modernismus** kritische Erörterungen über des letzteren Schrift Zwischen Scylla und Charybdis, welche sich zu einer Rechtfertigung der Enzyklika Pascendi gestalten.

In den Stimmen aus M. Laach (1911, I, S. 121) bespricht J. Beßmer S. I. den **Lehrgehalt der Eidesformel im Motuproprio Sacrorum Antistitum** (vom 1. Sep. 1910) d. h. die im 1. Teil der Eidesformel behandelten fünf Grundfragen der Fundamentaltheologie und weist im einzelnen nach, daß diese fünf Lehrpunkte in den Definitionen des Vatikanums bereits enthalten sind.

Im Katholik (1910, II, S. 409) schildert Professor Dr. A. Gisler-Chur in einem **Ferdinand Brunetière als Apologet** betitelten Aufsatz die Entwicklung des berühmten französischen Akademikers und verbindet damit eine kritische Würdigung seiner bedeutsamen, infolge Verwerfung der Metaphysik allerdings nicht einwandfreien apologetischen Arbeit. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Von Konstantin Wieland liegen zwei Schriften vor von sehr ungleicher Tendenz; in der ersten: **Hat Jesus geirrt?** (S. 64) wird die Gottheit Christi „im kirchlich gläubigen" Sinne (S. 3) verteidigt und zwar mit Geschick; in der zweiten: **Eine deutsche Abrechnung mit Rom** (XV u. 128 S.) wird ein „Protest gegen den päpstlichen Modernisteneid" veröffentlicht. So angenehm die erste berührt, so unangenehm die zweite. In der ersten Broschüre wird das Problem der Wiederkunft Christi erörtert. Hat Christus dieselbe in nächste Aussicht gestellt und hat nicht Wort halten können, oder ist das Kommen mit Macht im anderen Sinne als auf den Himmelswolken zu erklären? Das Resultat der Untersuchung ist dieses: „Es gibt eine doppelte Wiederkunft Christi; die erste ist bereits eingetreten mit der Auferstehung des Herrn, und auf sie beziehen sich die Stellen Mtth. 10, 23; 16, 28, die zweite wird erst eintreten am Ende der Welt. Über ihren Zeitpunkt hat der Herr nichts gesagt und wissen wir nichts; denn generatio Matth. 29, 34 bedeutet ganz allgemein: Weltperiode, Epoche, Äon. . . ." Vgl. hierüber Dausch, Kirche u. Papsttum (1911) 9. Jesus hat nicht geirrt; denn er hat keinerlei Zeitbestimmung inbezug auf das Weltende gegeben.

Die zweite Schrift beginnt: „Ich muß ihnen (scil. in Rom) das Zeugnis geben, daß sie für Gott eifern, nur nicht nach richtiger Einsicht" (Röm. 10, 2); sie

schließt: „Das Salz ist schal geworden." Dazwischen hagelt es eine lange Reihe heftigster Anklagen über Papst, Mißbrauch seiner Lehrgewalt, seiner Regierungsgewalt, Verkennung der Glaubensregel, über ordentliches und außerordentliches Lehramt usw.: „Wir glauben und gehorchen nur dem Worte Gottes, der Stimme des Hl. Geistes, nie und nimmer Menschenweisheit und Menschensatzung" (S. 12), vgl. Mtth. 15, 6–9. Der Papst darf nicht über die Gewissen herrschen, alles ist dem Menschen freigestellt, sofern ihn nicht das Wort Gottes bindet. Alle Strafen des Papstes sind „ungültig und nichtig", deshalb muß man „aus Christenpflicht gegen sie protestieren". Nur die Offenbarung hat er unfehlbar zu dolmetschen, sonst nichts. Alle notwendigen Rechtsmaßregeln sollen von allgemeinen Synoden verfaßt werden, die von der Geistlichkeit wie von den Laien zu beschicken sind usw. Im zweiten Teile rechnet Wieland mit den „Dogmatikern" ab, weil sie den Gottesbegriff fälschen, eine unsinnige Erbsündenlehre sowie Genugtuungs- und Meßopfertheorie vortragen. Sehr oft begegnet man auch bekannten katholischen Auffassungen. Vor allem wird mit großem Ernst von der Unfehlbarkeit des Papstes gesprochen. Möge Verf. sich an diesem Grundartikel des katholischen Kredo halten und daraus die Konsequenzen ziehen.

In den von Lic. Dr. J. Rump bei Bertelsmann (Gütersloh) herausgegebenen „Biblischen Volksbüchern" behandelt Prof. Dr. Bachmann (Erlangen) **Das Bekenntnis vom Vater, Sohne und Geiste** (ℳ 0,75) in einer positiven Weise, in allgemein verständlicher Darstellung und mit einer Glaubensüberzeugung, welche sympathisch berührt. Da der Verf. auf dem Boden des Apostolikums bezw. des Athanasianums steht, tritt der konfessionelle Charakter so gut wie gar nicht hervor. Er trägt zunächst die Bibelzeugnisse zusammen, erklärt darauf die geschichtliche Lehrentwicklung bis auf Luther und prüft dann seinen Wahrheitsgehalt und seine Bedeutung für unsere Zeit. Er schließt mit der christlichen Doxologie: Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto. Aus der zwar populären, aber dennoch wissenschaftlichen Schrift kann auch der katholische Theologe lernen und den Mut schöpfen, selbst über das höchste Geheimnis vor dem Volke zu reden.

Der zeitige Rektor der Universität Münster Diekamp hielt seine Antrittsrede **Über den Ursprung des Trinitätsbekenntnisses** (Münster, Aschendorff. 31 S.). Er wendet sich gegen die modernen religionsgeschichtlichen Versuche, das christliche Grunddogma rein natürlich zu erklären. Redner findet mit Recht im A. T. nur „dunkle Andeutungen einer Mehrheit göttlicher Personen". Auch der jüdische Alexandrinismus war nicht von Einfluß auf unser Dogma. Noch weniger Babylon (Ea, Marduk, Gibil) oder die persische Trias (Ormuzd, Mischra, Feuer, später Mithra, Cautes und Cautopates), noch die natürliche Vollkommenheit der Dreizahl und die Dreiheits-Spekulation (Usener), noch der Buddhismus mit seiner Trias (Buddha, Dhamma und Sangha), noch der Gegensatz zu dem Judentum mit seiner Dyas Gott und Moses (?), denen man, wie Harnack neulich meinte, Gott und Christus entgegensetzte und später den Hl. Geist hinzufügte, sondern Quelle der christlichen Trinität ist Christus (Mt. 28, 19). Dafür zeugt der Glaube der Urgemeinde (2. Kor. 13, 13 u. a.).

In den biblischen Zeit- und Streitfragen gibt Kropatschek einen Bericht über den gegenwärtigen Stand der Frage betreffend **die Trinität** (E. Runge in Gr. Lichterfelde-Berlin, ℳ 0,50). Vier Punkte werden hervorgehoben und im Sinne der protestantischen Orthodoxie erörtert: die Trinität und die Religionsgeschichte (Einflüsse von außen auf die Trinität werden abgelehnt); die Trinität im N. T. (von den 27 trinitarischen Stellen, die Seeberg anführt, werden die 15 wichtigsten hervorgehoben); die Trinität in der Kirchengeschichte (Augustins spekulative Erklärung wird anerkannt, aber als zu sehr philosophisch und zu wenig offenbarungsgemäß kritisiert; besonders

wird die Formel: opera Dei ad extra indivisa beanstandet als ein „praktischer Unitarismus", weil darin Gott der Welt gegenüber einer sei, statt drei). Dann wird eine eigene voluntaristische Erklärung in Anlehnung an Seeberg versucht. Mit Recht lehnt Verf. den Vernunftbeweis für die Trinität ab, aber zu Unrecht behauptet er, daß wir Gott „nicht auf rationalem Wege" erkennen. In diesem Punkte ist das orthodoxe Schriftchen unklar.

Der Subdirektor des Grazer großen Seminars Dr. Wagner erörtert in einer fleißigen Schrift **Doctrina de gratia sufficiente** (Ulrich Moser, Graz, ℳ 8,50) ein Problem, das seit 1600 die Theologen lebhaft beschäftigt, bisweilen in heftige Fehde verwickelte und noch heute in zwei Lager scheidet, das des Thomismus und Molinismus, ohne der Lösung wesentlich näher gebracht zu sein: worin besteht das Wesen der hinreichenden Gnade? Opus a nobis susceptum sat difficile erat, cum quaestio de gratia sufficiente quasi ultima conclusio plurimarum doctrinarum et systematum theologicorum de auxiliorum efficacia a scholis diversis propositorum et maxime inter se discrepantium sit, quae omnia recipienda erant. Wagner behandelt sein Thema mit Recht spekulativ, da Schrift und Väter keine genügenden Handhaben zur Lösung bieten. Dabei geht er aus von der Wirksamkeit der causae secundae überhaupt. Und zwar legt er diese zuerst nach der Lehre des Aquinaten dar; dann nach Molina, zuletzt nach einer vermittelnden Richtung der Molinisten. Dann geht er auf das eigentliche Thema ein und erörtert die hinreichende Gnade nach den bekannten Systemen: 1. secundum mentem D. Thomae; 2. secundum Augustinianos; 3. secundum Molinam; 4. secundum Congruismum mit seinen verschiedenen Einzelauffassungen. Verf. läßt die Autoren selber sprechen, um ein selbständiges Urteil zu ermöglichen, wobei, wie er sagt, Wiederholungen nicht zu umgehen waren. Daher ist auch der Umfang der gelehrten Schrift in Anbetracht des speziellen Themas etwas weitgeraten. Auch wir wünschen, wie der Verf., daß die Schrift, die wohl zunächst sich an die Gelehrten wendet, Nutzen stiften und die Schulen nähern möge. Die Lösung selbst scheint uns nur auf dem thomistischen Boden befriedigend gegeben werden zu können.

G. Tyrell, **Le Christianisme à la croisée des chemins.** (Traduit de l'Anglais par Arnavon.) (Paris, E. Nourry, fr. 3,50.) Tyrell († 1909), Konvertit, war das Haupt der englischen Modernisten. Er schrieb unter anderem A much abused letter, Lex orandi (1903), Through Scylla and Charybdis (1907), Mediaevalism (1908) und die vorliegende Schrift. Er vertritt einen dem Franzosen A. Sabatier († 1901) entliehenen Symbolismus d. h. eine Theorie, wonach die in sich allerdings abgeschlossene Offenbarung von der Kirche in stets neue dogmatische Formeln geprägt wird, die immer nur der gegenwärtigen Zeit angepaßt werden. In der Prägung jener Formeln ist sie aber nicht unfehlbar. In der vorliegenden Schrift schreitet Tyrell, wie er sich ausdrückt, zwischen dem protestantischen Liberalismus und dem „Ultramontanismus" mitten hindurch. Sein Ziel ist Ausgleich und Versöhnung zwischen Dogma und modernem Denken, vor allem mit der Geschichte und Exegese. Vom Protestantismus wendet er sich weit ab: „Mag Jesus gewesen sein, was er will, ein liberaler Protestant war er in keinem Falle." Er betont, wie der Modernismus sich um eine wahre Form des Katholizismus bemühe, von dem er durchaus nicht ablassen werde. Doch vertrete er den „Modernismus der Modernisten, nicht den ihrer Gegner", wozu er auch die Enzyklika „Pascendi" rechnet. Die Schrift zerfällt in zwei Teile: Christianisme et Catholicisme und Christianisme et Religion. In dem ersten Teil kritisiert er hauptsächlich den katholischen Traditionsbegriff. Der positive Zweck der Schrift geht dann dahin, in das „eschatologische Christusbild" die Lehren und

Heilstatsachen des Herrn, besonders seinen Opfertod einzuzeichnen: Christus wollte das Reich Gottes zuletzt mit Gewalt herbeiführen. Er ging nach Jerusalem hinauf, provozierte die Anhänger Satans in einer letzten Attake; in dieser „opferte" er sich (!) für die Begründung des Reiches Gottes. In der Kritik ist Tyrell bisweilen scharfsinnig; im positiven Aufbau aber sehr mystisch und unklar.

Braig, Prof. d. Dogm. in Freiburg, beleuchtet anläßlich des so verschieden beurteilten Antimodernisteneides ruhig und sachlich den **Modernismus und die Freiheit der Wissenschaft** (Herder, ℳ 0,75). Und zwar zeigt er erstens, worin die Freiheit der Wissenschaft nicht besteht und worin sie besteht; dann legt er die Auffassung des Modernismus von Christus kurz dar, sowie von der Gründung der Kirche, von der Philosophie und Geschichte, von der Bibelwissenschaft, von der dogmatischen Orientierung der Wissenschaft. Über die Beweisbarkeit Gottes aus der Vernunft sagt der Verf.: „Beispielsweise wäre es ein Mißbrauch des Satzes von der Möglichkeit und schlußkräftigen Sicherheit unserer Gotteserkenntnis, wenn man in dem allgemeinen Satze eine bestimmte Zahl von Gottesbeweisen, die, ob Einzahl oder Mehrzahl, nach dem Vatikanischen Konzil von der dafür befähigten Vernunft des Menschen zu führen sind, vorgeschrieben sehen oder wenn man sich die Beweislast durch den Glauben an die Beweisbarkeit des Daseins Gottes einfach abnehmen wollte" (S. 51). Die Theologen lehren keineswegs eine positive Suffizienz der natürlichen Gotteserkenntnis, kennzeichnen sie vielmehr als eine Disposition für die übernatürliche Glaubenserkenntnis, sofern sie die natürlichen Hindernisse der letzteren beseitigt und insofern deren Zustandekommen in der Seele erleichtert. Keineswegs ist die dunkle Naturoffenbarung an sich fähig und bestimmt, die bestimmte Glaubensoffenbarung irgendwie zu ersetzen. Der erste Artikel des Apostolikums ist durch die Definition des Vatikanums von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes in keiner Weise entkräftet: Credo in unum Deum! B. Bartmann.

Kirchenrecht.

Ordensgeschichte (vgl. oben S. 254 ff.).

Schwester M. Paula, Franziskanerin, **Geschichte der Insel Nonnenwerth** (2. Aufl. Regensburg, 1910. J. Habbel. (VIII u. 218 S.). Auf der Rheininsel Nonnenwerth wurde 1122 ein Kloster für Benediktinerinnen gegründet, das in seiner Entwicklung das Geschick der meisten adligen klösterlichen Versorgungsanstalten teilt. 1466 wurde die Reform der Bursfelder Benediktiner eingeführt, welche Frömmigkeit und wissenschaftlichen Eifer hob (S. 44). Die Bevorzugung des Adels trat allmählich zurück. 1802 war das gewaltsame Ende der Benediktinerinnenstiftung. Nach wechselnden Schicksalen kam die Insel 1851 in den Besitz von Franziskanerinnen, welche sich 1854 der Kongregation der Franziskus-Schwestern von Heythuizen anschlossen. 1890 wurde das deutsche Noviziat dieser Schwestern auf die Insel verlegt; daneben unterhält das Kloster ein Pensionat. Die Verfasserin hat die Ausführungen des I. Teiles (bis 1802) mit Quellenangaben belegt. Der II. Teil ist ausführlicher geschrieben unter Einfügung wichtigerer Dokumente in den Text.

Th. Hinkens, Religions- und Oberlehrer, gibt eine wegen Mangels des Quellenmaterials dürftige Übersicht über **„Das Leonhardkloster zu Aachen im Wandel der Zeiten".** (Aachen, 1910. Albert Jakobi & Co. V u. 20 S.) Die Niederlassung gehörte von 1144 bis 1626 Augustinerchorherren vom Hl. Grabe, darauf den Schwestern dieses Ordens; 1807 wurde sie öffentliche Töchterschule. „Seit 1878 ist St. Leonhard eine weltliche städt. höhere Mädchenschule, die, wie ich meine, ihrer Vergangenheit sich nicht unwürdig erweist. Febr. 1910: 460 Schülerinnen)" S. 19.

P. Odilo Ringholz O. S. B., Kapitular und Archivar des Stiftes Einsiedeln, schildert anmutig: **Die Geschichte des Benediktinerinnenklosters zu Allen Heiligen in der Au bei Einsiedeln** (Einsiedeln 1909, Benziger, 142 S.). Das jetzige Benediktinerfrauenkloster ist entstanden (um 1530) durch Vereinigung von „Waldschwestern", welche um 1403 bestimmter in der Nähe Einsiedelns nachweisbar sind. Erst allmählich wurde das Leben nach den Benediktinersatzungen geregelt. Wie die vielen Abbildungen im Texte zeigen, sind die Schwestern geschickte Stickerinnen.

Das Benediktinerstift Seitenstetten. Kurze Geschichte des Stiftes, Gymnasiums und Konviktes sowie seine Sehenswürdigkeit, zusammengestellt von Professor Augustin Plappert, Stiftsarchivar. (K. Lintl, Steyr.) Das Kloster (in Niederösterreich) ist 1909 gegründet, wuchs durch Schenkungen im 12. und 13. Jahrhundert, ging dann im 14. Jahrhundert zurück bis zur Reform um 1437; „die Reformen und Visitationen haben den Ordenshäusern der Benediktiner in Österreich die alte Tatkraft wiedergegeben" (S. 18). Eine nochmalige „Wiedergeburt" erlebte das Kloster 1852 (S. 41). Die Klosterschule machte den Auf- und Niedergang des Stiftes mit. 1894 wurde sie ein öffentliches Gymnasium. In den stattlichen Stiftsbauten lebt jetzt ein Konvent von 65 Mitgliedern.

Das Benediktinerstift St. Paul in Kärnten 1809—1909. Festschrift zur Jahrhundertfeier der Wiederbesiedelung des Stiftes St. Paul durch die Mönche von St. Blasien im Schwarzwald. Herausgegeben von P. Dr. Richard Strelli und P. Engelbert Olbert, Professoren am k. k. Stiftsgymnasium zu St. Paul. (Mit 51 Abbildungen. Freiburg, Herder, 1910. ℳ 3,60.) Das Stift hat in dem verflossenen Jahrhundert viel für die Erziehung der Jugend geleistet, wie die gesonderten Darstellungen der Geschichte der beiden Gymnasien zu Klagenfurt und in St. Paul beweisen. Besondere Aufmerksamkeit verdient die Verbindung der „theologischen Lehranstalt in Klagenfurt" mit dem Stifte. Dieses hat für die Professuren eine Reihe tüchtiger Männer gestellt, war aber auch häufiger außerstande, nur einigermaßen qualifizierte Kandidaten für die Lehrstühle vorzuschlagen.

Urbare und Rödel des Klosters Pfävers. Festschrift im Namen und Auftrag der juristischen Fakultät der Universität Bern verfaßt von Max Gmür. (Bern, A. Francke. 1910. 30 S. 2 Tafeln.) Die Abtei (bei Ragaz im Kanton St. Gallen) ist ca. 720 vom hl. Pirmin gegründet, 1838 aufgehoben. Die hier mitgeteilten Quellen sind an sich rechtshistorisch interessant, können aber nur durch die Einfügung in die weitere Rechtsgeschichte Leben gewinnen. Dem Kloster unterstanden 28 Kirchen bezw. Kapellen.

P. Pirmin Lindner, Benediktiner des Stiftes St. Peter in Salzburg, hat in seiner staunenswerten Schaffenskraft an die Herausgabe des Monasticon metropolis Salzburgensis antiquae (II Bde. Groß 4°. 1907 u. 1908) sogleich die Herausgabe von **fünf Profeßbüchern süddeutscher Benediktiner-Abteien** gereiht. Sie stellen Beiträge dar zu einem Monasticon-benedictinum Germaniae. (Kommissionsverlag von Jos. Kösel. Kempten und München 1909 u. 1910.) Erschienen sind Wessobrunn, Weingarten, Zwiefalten und Benediktbeuern, noch zu erwarten ist Petershausen. Bei diesen „Profeßbüchern" handelt es sich nun nicht um eine Aneinanderreihung von bloßen Namen. Jedes Heft stellt vielmehr eine vollständige Bibliographie des entsprechenden Klosters und seiner Einwohner dar. Und wenn der Benutzer diese langen, langen Reihen von Lebensdaten und Schriften aufmarschieren sieht, wird ihm klar, was die Kultur doch diesen alten reichen Benediktinerstiftungen verdankt, mag es auch Schattenseiten genug in ihrer Geschichte geben. Möge es dem Herausgeber vergönnt sein, noch ein Werk für seinen Orden zu sehen, wie es Sommervogels Bibliographie de la Compagnie de Jésus für die Jesuiten darstellt!

P. Edmundus Schmidt O. S. B. ließ in 2. Aufl. seine **Regula s. Patris Benedicti** iuxta antiquissimos codices recognita erscheinen (Regensb., 1911. Fried. Pustet. Geb. ℳ 1,20). Diese Textausgabe ist bequem. In der Vorrede kommt Schmidt auf seinen Gegensatz in der Auffassung der Textgeschichte der Regel zu (Eduard Wölfflin und) Ludwig Traube zu sprechen, dem G. Morin und Heribert Plenkers beigetreten sind. Er verweist indessen nur auf seine früheren Aufsätze in dieser Frage.

Strafrecht.

Huldentzug als Strafe. Eine kirchenrechtl. Untersuchung mit Berücksichtigung des römischen und deutschen Rechtes von Dr. iur. Rudolf Köstler, Priv.-Doz. f. deutsches u. Kirchenr. a. d. k. k. Franz-Josephs-Univers. in Czernowitz. (Stuttgart 1910. F. Enke, Kirchenr. Abh., Nr. 62. ℳ 4,80.) K. glaubt, daß die Strafe des Huldentzugs dem Verluste der hlm. Gnade bei Gott nachgebildet sei; ihre erste Ausbildung erfuhr sie bei den oströmischen Kaisern. Unabhängig davon tritt sie auf bei den Merovingern namentlich für die Verletzung kirchlicher Privilegien. Seit dem 11. Jahrhundert erscheint die kirchliche Strafe der indignatio Apostolicae Sedis (beatorum apostolorum Petri et Pauli). Wie Papst und Kaiser verhängten später auch kleinere weltliche und geistliche Herren die Strafe. Diese Resultate sind aus den Quellen mühsam erarbeitet.

Das Dekret **Maxima cura** v. 20. Aug. 1910 über die Entfernung der Pfarrer von Amt und Pfründe erschien in autorisierter Ausgabe (lat. u. deutsch. Text) bei Herder, Freiburg 1911 (0,50 ℳ). Schon bald nach Erlaß des Dekretes hatte der Advokat Marchese Comm. Serafino de Gennaro etc. eine kurze, aber zum Verständnis des Erlasses genügende Umschreibung und Erläuterung herausgegeben: **La rimozione dei parroci** in disciplinare secondo il recentissimo decreto maxima cura. Napoli 1910. M. d'Auria. 1 Lira.) Eine Ausgabe des lateinischen Textes mit erläuternden Anmerkungen ließ Pfarrer Joseph Schmelcher bei Ferdinand Schöningh (Paderborn 1911. ℳ 0,80) drucken: „**Das Dekret** der S. Congreg. Consistorialis: **De amotione administrativa** ab officio et beneficio curato. Mit einem Kommentar versehen."

Praktischer Rechtsbeistand nebst Eingaben-Mustern aller Art für den Verkehr mit Gerichts- und Verwaltungsbehörden sowie mit der Post und der Eisenbahn. Bearbeitet von W. Hasenstrauch, Oberlandesgerichtssekretär, Dr. jur. A. Hottenrott, Bürgermeister a. D., Rechtsanwalt in Bonn, P. J. Bruns, Kaiserl. Postrat, C. Flister, kgl. Eisenbahn-Obersekretär (Düsseldorf 1910, L. Schwann, ℳ 8,—). Ein wirklich praktisches Buch, das in den meisten Fällen, wo sein Rat gesucht wird, ihn nicht versagen wird. Der Klerus wird namentlich die Abschnitte über das Grundbuchrecht (S. 62–78), das Familienrecht (S. 78–103), Erbrecht und Testamente (S. 103–127), Ordnungs- und Sittenpolizei (S. 350 ff.) mit gutem Erfolge verwerten können. Der Preis erscheint mir zu hoch.

Zum Begriffe der guten Sitten im B. G. B. von Dr. Hermann Herzog, Staatsanwalt a. D. (Breslau 1910, M. u. H. Marcus. ℳ 5,–). Die verschiedenen Ansichten – ihre Zahl ist groß – über den Begriff der „guten Sitten" stellt H. S. 2 ff. zusammen. Das Gesetz selbst (hauptsächlich § 138, 1; 826) gibt zur Erklärung keinen genügenden Anhalt. H. sucht den Begriff durch interessante rechtsphilosophische Erörterungen zu gewinnen. Zugrunde legt er die Definition Wundts (Jherings) von der „Sitte". „Sitte", „Recht", Moral" werden verglichen. Das Resultat ist: „Die g. S. sind in erster Linie die vom deutschen Reichsvolke als Gesamtheit geübten und als gut anerkannten Sitten, in zweiter Linie, nämlich, wo es an einer solchen fehlt, die Anschauungen dieses Volkes." J. Linneborn.

Homiletik.

Zur innerkirchlichen Krisis des heutigen Protestantismus. Eine Orientierung über moderne Evangeliumsverkündigung. Von Karl Rieder, Doktor der Philosophie und Theologie. (Herder, ℳ 4,—.) Die Schrift soll eine Ergänzung zu „Der deutsche Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts" von Ph. Huppertz nach der Richtung hin sein, daß sie die große Predigtnot darlegt, in welche die modern-liberale Theologie den Protestantismus geführt hat. Dank seiner Vertrautheit mit der in Betracht kommenden protestantischen Literatur hat R. seinen Zweck erreicht; beim Lesen möchte man voll Mitleid immer wieder sagen: Armes protestantisches Volk, das solche ratlose Männer, an deren gutem Willen man nicht zu zweifeln braucht, zu Führern hat! Das Buch zeigt dem katholischen Kanzelredner, welche Klippen er bei Verkündigung des Wortes Gottes zu vermeiden hat; ferner gibt es ihm auch vielfach neue Anregung, es mit der Verwaltung des Predigtamtes ernst und gewissenhaft zu nehmen und das moderne Denken und Fühlen in der Predigt zu berücksichtigen. R. läßt die protestantischen Theologen der verschiedensten Richtung in der ausgiebigsten Weise selbst zu Worte kommen; das ermüdet zwar den Leser etwas, aber er gewinnt dadurch auch ein ganz objektives Bild der Predigtnot. Das Buch zerfällt in drei Teile: I. Die allgemeine Lage des heutigen Protestantismus. II. Die Predigtfrage. III. Die Dorfpredigt.

P. Stephan Fridolin, ein Franziskanerprediger des ausgehenden Mittelalters. Von P. Ulrich Schmidt O. F. M. (Lentnersche Buchhandlung, ℳ 3,80.) Die Schrift gehört der III. Reihe der Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München an. Der Verfasser behandelt in drei Abschnitten den P. Stephan Fridolin, gestorben am 17. Dezember 1498 zu Nürnberg, als Prediger, als aszetischen Schriftsteller und als Humanisten. Aus den wenigen Proben, die Sch. aus den hinterlassenen Predigten Fridolins bringt, lernt man Fridolin als einen edlen, hochgebildeten, frommen Prediger kennen, der tiefe Gedanken in gefälliger Form seinen Zuhörern vorträgt, so daß man ihn auch jetzt noch als Muster zur Nachahmung empfehlen kann. Möge der Verf. sein Versprechen, als Ergänzung zur vorliegenden Arbeit demnächst die noch erhaltenen Predigten Fridolins vollständig zu edieren, recht bald erfüllen! Die Predigten sind auch für den Liturgiker von Interesse, da Fridolin auch viele liturgische Predigten über Teile des Breviers und der hl. Messe gehalten hat.

Franz Stingeder, **Wo steht unsere heutige Predigt?** Eine homiletische Zeitfrage. 2. Auflage (Linz, Kath. Preßverein, ℳ 3,—). Im 2. Jahrg. dieser Zeitschrift (S. 514) wurde schon das Buch von Stingeder bestens empfohlen. Die gute Aufnahme, die das Buch überall gefunden hat, hat bereits nach Jahresfrist die zweite Auflage notwendig gemacht. Außer einigen Zusätzen und formellen Verbesserungen ist das Buch wesentlich nicht verändert. Das jetzige Format ist gefälliger als das der 1. Auflage.

Vorträge auf dem ersten homiletischen Kurs in Ravensburg. (Rottenburg a. N., Bader, ℳ 2,50.) Es wird von Domkapitular Moser namens des Kurskomitees ein Teil der Vorträge des ersten homiletischen Kursus geboten, nämlich der Vortrag von Univ.-Professor Dr. Anton Koch in Tübingen Zur Förderung der Homilie, ferner der Vortrag des Univ.-Professors Dr. Ignaz Rohr in Straßburg Exegetisch-homiletische Behandlung von Matthäus 24, 15—35 nebst einer Homilie über Lukas 12, 16—21, drei Vorträge von Domkapitular Msgr. Dr. Franz X. Reck in Rottenburg Das Missale als Betrachtungsbuch, endlich der Vortrag von Stadtpfarrer Karl Hefele in Urach Die Predigt des hl. Bernhardin von Siena.

Es ist erfreulich, daß durch die Herausgabe der genannten Vorträge von dem Kurs auch die geistlichen Herrn Anregung erhalten können, die leider an dem Kurs selbst nicht teilnehmen konnten.

Dem homiletischen Kurs in Ravensburg ist auch die folgende Schrift zu verdanken. **Anleitung zur Verwertung der Jakobusepistel in der Predigt.** Vorträge gehalten aus Anlaß des homiletischen Kurses in Ravensburg am 13., 14. und 15. September 1910 von Dr. Johannes Belser, o. Professor der Theologie an der Universität Tübingen. (Herder, ℳ 1,50.) Der Brief des hl. Jakobus enthält viele praktische Ermahnungen für das tägliche Leben des Christen, so daß es sehr zu empfehlen ist, den ganzen Brief einmal den Gläubigen in Homilien zu erklären. Belser hat in der vorliegenden Schrift dem Prediger für diesen Zweck ein gediegenes Hilfsmittel geboten; es wird nun nicht mehr schwer sein, die herausgehobenen Gedanken in die Form der Homilie zu kleiden. Möchten die Exegeten von Fach uns doch mehr solche Arbeiten bieten, als es bisher geschehen ist! Ohne solche Vorarbeiten der Exegeten werden unsere Seelsorgspriester nicht imstande sein, ganze Bücher der Heil. Schrift den Gläubigen in Homilien vorzulegen, wie es doch so wünschenswert wäre; denn den meisten derselben – ich denke besonders an die in unsern Industriebezirken – fehlt einfach die Zeit dazu.

Nicht minder wie die „Anleitung" von Belser kann man empfehlen **Das Brot des Lebens.** Erklärung und Anleitung zur homiletischen Verwendung der neutestamentlichen Texte über das allerheiligste Altarssakrament. Von Emil Seipel, Religions- und Oberlehrer am Lehrerseminar in Alzey. (Herder, ℳ 2,50.) Seipel exegesiert homiletisch das 6. Kapitel des Johannes-Evangeliums sowie die Einsetzungsberichte des heiligsten Altarssakramentes und die paulinischen Texte über die hl. Eucharistie. Die Erklärungen sind gründlich und gediegen, immer auf den praktischen Zweck hinzielend. Am Schluß der Erklärungen gibt S. eine Reihe von Dispositionen für Predigten und Betrachtungen, die dem Prediger die Aufstellung und Durchführung bestimmter Themata über die erklärten Texte bedeutend erleichtern.

Jesus Christus in seinem Leiden und Sterben. Gemeinverständliche Vorträge mit exegetischen Anmerkungen von P. Alfons Nestlehner, Benediktiner-Ordenspriester des Stiftes Seitenstetten. (Bonifacius-Druckerei, ℳ 6–.) Nestlehner bietet achtzehn Zyklen von je sechs Vorträgen über das Leiden Christi. N. gibt nicht eigentlich Predigten, aber seine Vorträge können mit Nutzen für Predigten über das Leiden des Heilandes verwendet werden. Die Erklärungen sind solide, die Anwendungen praktisch. Die stets wiederkehrende Zweiteilung der Vorträge scheint mir etwas zu schablonenmäßig zu sein und hindert vielfach die organische Verbindung der praktischen Anwendungen mit den Lehren und Tatsachen, auf denen sie beruhen, ja der zweite Teil steht oft mit dem ersten Teil in fast gar keinem inneren Zusammenhang.

Des heiligen Johannes Chrysostomus **Homilien** über das Evangelium des heiligen Matthäus. Neubearbeitet und herausgegeben von Max, Herzog zu Sachsen, Dr. theol. et iur. utr., o. Professor an der Universität Freiburg (Schweiz). Zweiter Band (Verlagsanstalt von G. J. Manz, ℳ 6,–). Man vergleiche den 2. Jahrg. dieser Zeitschrift S. 515, wo der erste Band dieser Homilien angekündigt wurde.

Von den durch die Fachpresse günstig beurteilten **Predigten** des Hochw. Herrn Dr. Augustin Egger, Bischof von St. Gallen. Herausgegeben von Stiftsbibliothekar Dr. Adolf Fäh – ist nunmehr auch der zweite Band erschienen (Benziger, broschiert ℳ 4,40). Er enthält die Predigten für die Sonn- und Festtage des Osterfestkreises. Vgl. S. 77 des lfd. Jahrg. dieser Zeitschrift.

Von Dechant Dr. Philipp Hammer liegen neu bezw. in neuer Auflage vor: 1. **Predigten** für die Feste des Herrn. Erste Abteilung, enthaltend Predigten für Weihnachten, Neujahr, Epiphanie und Namen-Jesu-Fest. Zweite, verbesserte Auflage. (Bonifacius-Druckerei, ℳ 3,20.) 2. **Altarssakraments- und Herz-Jesu-Predigten.** (Bonifacius-Druckerei, ℳ 2,—.) 3. **Der Rosenkranz,** eine Fundgrube für Prediger und Katecheten, ein Erbauungsbuch für katholische Christen. Erster Band, fünfte Auflage. (Bonifacius-Druckerei, ℳ 3,60.) Von allen homiletischen Werken Hammers muß man sagen, daß sie viele tiefe und schöne Gedanken mit praktischen Anwendungen enthalten, daß aber in ihnen viel zu viel Anschauungsmaterial verwendet wird. Keppler warnt grade mit Rücksicht auf Hammers Predigten „vor einem Gebrauch homiletischer Ingredientien, die in Maßkrügen verabreicht werden".

Der Sonntag. Liturgisch-homiletische Erklärung der Sonntagsevangelien des Kirchenjahres für Priester und gebildete Laien von Dr. A. v. Thumol, früherm Professor an einem römischen Kolleg. Erster Band: Die Zeit von Advent bis Ostern. (Aschaffenburg, Kommissionsverlag Dr. Götz Werbrun, ℳ 3,—.) Den Schwerpunkt legt der Verfasser darauf, die Beziehung des jeweiligen Evangeliums zum Kirchenjahr aufzuzeigen; dabei hätte der Verfasser aber wohl mehr die Geschichte der Liturgie berücksichtigen müssen. Ich empfehle das Buch gern.

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Liturgik.

Zu den bedeutendsten Neuerscheinungen auf dem liturgischen Gebiete seit einem Jahre gehört zweifellos Dr. Anton Baumstarks **Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten,** Paderborn, F. Schöningh 1910. XII u. 308 S., ℳ 8,— (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums III. Bd., 3.—5. Heft). Wenn der Verfasser seine Arbeit vergleicht mit „einem ersten Schlag, der durch ein bisher noch nicht gelichtetes Gehölz hindurch in dessen ganzer Tiefe geradlinig ausgeführt wird," so ist damit am besten der grundlegende Wert dieses Werkes zur Erforschung der orientalischen Riten ausgesprochen. B. erschließt in der Tat ein völlig neues wissenschaftliches Terrain. In der Einleitung erhalten wir einen wertvollen Überblick über die ebenso hervorragende wie einzigartige Stellung der syrisch-jakobitischen Kirche. Die Sonderstellung dieser Kirche liegt darin begründet, daß sie niemals nur eine Lokal- oder Nationalkirche gewesen ist. Sie ist nicht nur mit allen großen christlichen Kirchen in Beziehung getreten, sondern auch mit den Juden und Mohammedanern. „Wie ein riesenhaftes geistiges Transitgebiet erscheint sie vom ausgehenden 6. bis an die Schwelle des 14. Jahrh., dem — man darf wohl sagen — keine einzige Strömung geschichtlicher Lebenskräfte fremd geblieben ist, die in diesem Zeitraume in der Christenheit des Ostens wirksam waren." B. hat in der Einleitung selbst den günstigsten Hintergrund geschaffen, von dem sich das weiterhin entworfene Bild der liturgiegeschichtlichen Entwicklung sehr scharf und deutlich abhebt. Dieser historische Überblick ist doppelt wertvoll für die historisch-vergleichende Liturgieforschung, wie sie gerade B. eigen ist. Die zwei Hauptteile des Werkes geben uns eine übersichtliche Darstellung des Festbreviers und des Kirchenjahres der syr. Jakobiten. Von der Behandlung des Ferialbreviers sieht B. ab unter Hinweis auf seinen Artikel „Das syrisch-antiochenische Ferialbrevier" im Katholik 1902 II. S. 401—427 u. 1903 I. S. 43—54. Das Festbrevier lernen wir zunächst in seiner buchgeschichtlichen Entwicklung kennen, dann die endgültige Gestalt des Tagesoffiziums. In dem Gesamtüberblick über das ganze Brevier fällt uns bezgl. der Psalmodie sogleich deren geringer

Umfang auf, vor allem wenn wir das römische Brevier in Vergleich ziehen. Ein zyklisches Durchbeten des gesamten Psalteriums wie hier schon für eine Woche haben wir dort überhaupt nicht. Allerdings war eine solch zyklische Durchbetung der Psalmodie bei der engsten Anlehnung des ganzen Offiziums an Ort und Zeit eines jeden gottesdienstlichen Aktes auch nicht möglich. Die einzelnen Teile des Breviers sind: Vesper (nach unserem Sprachgebrauch immer nur eine „erste"), die Matutin (Saqva), zwischen beiden das Leljâ („Nacht") genannte Nachtoffizium, endlich, auf die Matutin folgend, die drei Tageshoren (Terz, Sext, Non) und Komplet. Das Kirchenjahr für dessen Beschreibung das ganze Quellenmaterial vorgeführt wird, teilt sich in ein kirchliches Winter- und Sommersemester. Zwischen beiden steht als dritter Hauptteil die Quadragesima und die Karwoche. Die Hauptfeste werden zugleich mit ihren Begleitfesten besprochen; den Sonntagsreihen und Heiligenfesten ist je ein besonderes Kapitel gewidmet. Im Schlußwort skizziert B. die Aufgaben künftiger Detailarbeiten. Möge der hochgeschätzte liturgiegeschichtliche Forscher nach dieser glücklich vollendeten Orientierungs-Expedition in das Neuland des jakobitischen Kirchentums bei dessen weiteren Aufschließung durch Einzelforschungen die Führung behalten. Dann ist sie in den allerbesten Händen! (s. eingehende Besprechung des Werkes durch Msgr. Kaufmann-Mainz in der Wissensch. Beilage zur Germania Jahrg. 1910, Nr. 45).

Karl Müller, Professor an der Kantonsschule in Zug, hat in dem bei Herder erschienenen Buche **Das Kirchenjahr,** eine Erklärung der hl. Zeiten und Feierlichkeiten der katholischen Kirche (VIII. u. 629 S., ℳ 2,—) ein neues, ein wirklich neues Werk dargeboten, das als hochwillkommen für Klerus und Laien bezeichnet werden muß. Wenn das Buch sich auch zunächst „an die studierende Jugend, an die Gebildeten aller Stände, kurz an den Kreis aller geistig regsamen Christen" wendet, so darf das den Priester und Seelsorger nicht abhalten, zu dem Buche zu greifen zur eigenen Belehrung und Erbauung, sowie vor allem zur Befruchtung seiner Predigt und Katechese. Man wäre fast geneigt, das M.sche Buch einen neuen „Staudenmaier" zu nennen, hätte der Verfasser es nicht mit Absicht vermieden, das kunsthistorische Element nach Staudenmaierscher Art besonders hervortreten zu lassen; immerhin fühlt man „Das Kirchenjahr" mit seiner edlen, poetisch schönen Sprache von Staudenmaierschem Geiste durchweht. Reiche Verwendung hat in der ganzen Darstellung neben dem Meßbuche das Brevier (Matutin und Laudes) gefunden. Der Geschichte der einzelnen Feste und Festzeiten schenkte M. größte Beachtung und schützte sich so von vornherein vor falschen und gekünstelten Auffassungen und Kombinationen. In fünf Büchern werden behandelt: die Fundamente des kath. Kirchenjahres, der Weihnachtsfestkreis, der Osterfestkreis, die Marienfeste, der Festkreis nach Pfingsten. Etwas verwundert ist man darüber, daß das Kapitel über die Marienfeste seinen Platz zwischen dem Osterfestkreis und dem Festkreis nach Pfingsten gefunden hat. M. will dadurch „auch äußerlich andeuten, daß die Marienfeste bei aller Selbständigkeit und Eigenart doch mit dem ganzen Aufbau des Kirchenjahres innig verbunden sind".

P. Michael Gatterer S. I., Professor der Liturgie zu Innsbruck, widmet den ins Priestertum eintretenden Jünglingen eine **Praxis celebrandi missam aliasque functiones eucharisticas** (Innsbruck, Rauch 1910, 340 S., ℳ 2,40), durch die er diese dazu führen will, exacte, honeste ac devote das hl. Meßopfer zu feiern. Jeder Priesteramtskandidat kann dieses Ziel an der Hand eines solch zuverlässigen Führers bald erreichen. Eine Eigenart und zugleich ein besonderer Vorzug des Werkchens sind die in die verschiedenen Abhandlungen stets eingeschobenen Zusätze: „Praxis ascetica." Immer wieder wird einem dadurch zum Bewußtsein gebracht,

daß es der Geist ist, der auch die Rubriken lebendig macht. — G. behauptet S. 59 irrenderweise, daß eine Oratio imperata pro re gravi auch an einem duplex II. classis mit der Tagesoration unter einem Schluß zu verbinden sei. Das Dec. Nr. 3211, 8 entscheidet anders. S. 116 heißt es bezgl. der Gebete nach der Messe: ‚in missis publicis lectis (v. g. in missa conventuali et parochiali lecta) omitti possunt.' Das stimmt wohl nicht. Nach dem Dec. Nr. 3697, 7 dürfen sie nach der stillen Konventualmesse nicht gebetet werden, nach Dec. Nr. 3858, 2 und Dec. 3957, 3 müssen sie gebetet werden nach der stillen Pfarrmesse.

Das wegen seiner Zweckmäßigkeit und Exaktheit schon weit verbreitete **Zeremonienbüchlein für Priester und Kandidaten des Priestertums** von Joh. Bapt. Müller S. I. (Herder ℳ 2,—) ist in dritter verbesserter Auflage erschienen. Die Anfänger des Breviergebetes werden dankbar dafür sein, daß M. jetzt auch eine „praktische Anweisung über das Breviergebet" beigefügt hat. Ja, sie ist praktisch! Die Seelsorgspriester seien noch besonders darauf aufmerksam gemacht, daß die Funktionen der Karwoche in dem Zeremonienbüchlein eine viel klarere und leichtfaßlichere Darstellung gefunden haben wie bei so manchen anderen Autoren.

Als ein dritter sehr bewährter Mentor in liturgicis sei angeführt das in zweiter Auflage erschienene „**Enchiridion liturgicum** in usum clericorum et sacerdotum in sacro altaris ministerio" von Kanonikus J. Erker zu Laibach (Kath. Buchhandlung in Laibach, 503 S., geb. ℳ 5,—). In halbjähriger persönlicher Benutzung des Buches habe ich die Überzeugung gewonnen, daß es keine Übertreibung ist, wenn das Fachblatt Ephemerides liturgicae dasselbe „ein Meisterwerk" nennt. In den vier Abschnitten 1. instructio praeliminaris, 2. de ministris inferioribus, 3. de ministris sacris, 4. de Celebrante ist wohl bis zur möglichst erreichbaren Vollständigkeit alles enthalten, was die Feier der hl. Messe (stille Messe, Hochamt, Pontifikalamt ꝛc.) und den gesamten liturg. Gottesdienst betrifft. Alle rubrizistischen Bestimmungen sind präzise gegeben und bieten sich in einem leicht verständlichen Latein gefällig dar. Die zweite Auflage hat der ersten gegenüber eine Vermehrung von mehr als 100 Seiten erfahren. Durch eine ganze Reihe von Situationsplänen werden viele liturg. Funktionen besonders illustriert. Mehrere Abbildungen zeigen ein Kruzifix auf die Tumba gestellt, was nicht gestattet ist.

Aus der umfangreichen Abhandlung **Thuribulum und Navikula in ihrer geschichtlichen Entwicklung** (mit 14 Abbildungen) von Dr. Fritz Witte in der Zeitschrift für christliche Kunst (Jahrg. 1910, Heft 4, 5 u. 6) sei hervorgehoben, daß W. der bisher üblichen Klassifizierung in Räucherpfannen und Schwenkgefäße eine dritte Gruppe zuteilt, die als Mittelglied zwischen die ersten beiden tritt. „Daß Thuribulum als schwenkbares Räuchergefäß hat sich aus den heidnischen und jüdischen Räucherpfannen entwickelt. Zunächst wurde die althergebrachte Form noch beibehalten, so daß die Gefäße zum Schwenken wie zum Aufstellen dienen konnten. Mit dem VI. oder VII. Jahrh. verläßt man mit Ausschluß der angelsächsischen Lande diese Gewohnheit und bildet das Rauchfaß allmählich zur Kugelform um."

Ebendaselbst (Heft 1 Spalte 17—28) bringt P. Braun S. I. bisher **Unveröffentliche mittelalterliche Paramente** zur Abbildung und gibt eingehende Beschreibung dazu. Die Paramente (im Besitz des Hochwst. Bischofs P. v. Keppler) sind: Amikt, Albe, Manipel, Stola, Kasel, ein interessantes Fragment einer bedruckten baumwollenen Kasel und ein Pannisellus. Letzterer ist ein äußerst seltenes Stück jener Ziertüchlein, die früher Bischöfe und Äbte an ihrem Stabe trugen.

Welch lebhaftes Streben sich geltend macht, **die liturgische Gewandung in der englischen Staatskirche** wieder einzuführen, wie sie in vorreformatorischer Zeit in Gebrauch

war, sagt uns P. Braun S. I. in den St. a. Maria-Laach (Bd. 79, S. 134 ff.). Man ist erstaunt zu hören, daß die alten liturg. Gewänder schon wieder in mehr als 2000 anglik. Kirchen getragen werden und daß viele Bischöfe wieder Pluviale, Stab und Mitra angenommen haben. Fünf anglik. Bischöfe der Kirchenprovinz Canterbury geben ihr Gutachten dahin ab, daß die liturg. Gewänder nicht gelten als Ausdruck einer bestimmten Lehre, als festgelegt auf ein bestimmtes Dogma, daß ihre Verwendung vielmehr lediglich eine Sache der Ehrfurcht, des rituellen Anstandes und angemessenen Gebrauches sei.

P. Ildefonsus Herwege O. S. B. bringt im 5. Heft der Zeitschr. Der Katholik (1910. I, S. 321 ff.) einen beachtenswerten Beitrag **Zur Geschichte des Kreuzoffiziums.** Danach lassen die 1. Antiphon der 1. Vesp. des Festes Kreuzerhöhung (4. Sept.), die auffallenderweise zugleich das letzte Distichon einer Inschrift unter der von Papst Symmachus (498–514) in dem Baptisterium von St. Peter aufgestellten Kreuzreliquie bildet, sowie die 2. Antiph. der gleichen Vesp. es mehr als wahrscheinlich gelten, daß das ganze Offizium seine Heimat in St. Peter hat, bezw. in der Kreuzkapelle des Baptisteriums von St. Peter.

Paderborn. K. Gierse, Subregens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Licht in der Finsternis. Von Andrew Stewart. Übersetzung aus dem Englischen (Striegau 1910, Th. Urban; 309 S., ℳ 3,–). Ein protestantisches Volksbuch, welches durch gut gewählte Einzelbilder das segensreiche Wirken der Mission in den verschiedenen Missionsländern darzustellen und dadurch die Sympathie weiterer Kreise für das Missionswerk zu wecken sucht. Diesen Zweck wird das Werk erreichen. Eine objektive Missionsgeschichte, die neben das Licht auch den Schatten stellt, darf man in dem Buche natürlich nicht suchen. Es könnte aber Missionaren und volkstümlichen Missionsschriftstellern den Blick für Begebenheiten schärfen, die geeignet sind, das Interesse des Volkes anzuziehen.

Über die **Edinburger Welt-Missionskonferenz** liegt außer dem mehrbändigen englischen Berichte auch eine kleine deutsche Schrift in zweiter Auflage vor, in welcher A. W. Schreiber die Bilder und Berichte von Vertretern deutscher Missionsgesellschaften gesammelt hat (Basel 1910, Missionsbuchhandlung; 184 S., ℳ 2,–). Das Werk zerfällt in drei Teile: I. Bilder von der Konferenz, II. Verhandlungen der Konferenz, III. Beigabe. Namentlich der zweite Teil darf Beachtung beanspruchen. Da es für uns Katholiken wichtig ist, über die stets machtvoller auftretenden protestantischen Missionsbestrebungen genau orientiert zu sein, kann ich diesen Bericht nur bestens empfehlen. Es wird ihn niemand aus der Hand legen ohne den festen Entschluß: Ich will meinerseits tun, was ich kann, damit die Mission der katholischen Kirche den ihr von Gott zugewiesenen Platz in der Bekehrung der Welt behaupte.

Zu Land nach Indien (Leipzig 1910, Brockhaus; Bd. I 407 S., Bd. II 394 S.) ist der Titel des neuesten von Sven Hedin herausgegebenen, fein illustrierten Reisewerkes, in welchem die Beobachtungs- und Darstellungsgabe des genialen Forschers sich wiederum glänzend bekundet. Es handelt sich um die strapaziöse Landreise durch Armenien, Persien, Seïstan, Belutschistan nach Indien, die Hedin innerhalb eines halben Jahres im Winter 1905/06 machte, um sich von Indien aus nach Tibet zu begeben. Wer diese fesselnden Schilderungen gelesen hat, erhält eine Vorstellung der fast unübersteiglichen Schwierigkeiten, die sich künftigen Missionsunternehmungen in jenen Ländern entgegenstellen werden, und begreift auch, warum die deutschen Jesuiten sich

mit der Besetzung des zu ihrer Mission Bombay gehörenden Belutschistan nicht beeilen. Aus Bd. I S. 121 sei notiert, daß die persische Regierung für die Ermordung eines protestantischen amerikanischen Missionars in Urmia durch einen Kurden i. J. 1903 50 000 Toman Entschädigungsgeld zahlen mußte. Man fordert also, was zuweilen bestritten wurde, auf protestantischer Seite erhebliche Entschädigungssummen.

De Roomsch Katholieke Missie in Nederlandsch Oost-Indie 1808–1908. Von Arn. J. H. Van der Velden S. I. (Nijmegen 1908, Malmberg; 400 S.) Eine chronikähnliche Darstellung, in der die Wiedergabe von Personalien breiten Raum einnimmt. Die indische Inselflur war zur Zeit der Portugiesenherrschaft ein blühendes Missionsfeld der Kirche. Leider gelang es den Holländern, nachdem sie sich des schönen Inselreiches größtenteils bemächtigt, den katholischen Glauben mit Gewalt und List allmählich auszurotten. Nur auf Flores und West-Timor, die erst 1859 von den Portugiesen abgetreten wurden, hat sich ein Stock von Altchristen erhalten. Noch das ganze 19. Jahrhundert hindurch waren dem Wirken der katholischen Missionare viele Fesseln angelegt, und auch innere Zwistigkeiten hemmten zeitweilig den Fortschritt der katholischen Sache nicht wenig. Der Verfasser legt alle diese Schwierigkeiten objektiv dar und bringt eine Reihe zur Beurteilung wichtiger Aktenstücke. Den Schluß bildet ein Literaturverzeichnis.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Männerspiegel. Drei Bilder von Albrecht Dürer, der katholischen Männerwelt zur Betrachtung dargeboten von Friedrich Beetz (Herder, kart. // 1,–). Es handelt sich um die Bilder „Ritter, Tod und Teufel", „St. Hieronymus im Gehäus" und „die Melancholie". Verf. folgt der Erklärung, die Janssen von diesen zum Teil vielumstrittenen, jedenfalls sehr hervorragenden Blättern Dürerscher Kunst gegeben hat. Im „Ritter" und „Hieronymus" sieht er „die Symbole einer glaubensstarken im offenen Kampf und tätiger Stille durch den Glauben befestigten und von jeder Unsicherheit über die höchsten Fragen befreiten Zeit"; in der Melancholie dagegen „das Symbol einer selbstvermessenen, glaubenslosen und gottentfremdeten Zeit". Diese Erklärung ist jedenfalls eine sehr begründete, wenn man auch nicht gerade in der Ausdeutung jedes Einzelzuges Verf. folgen mag. Sie gestaltet sich ungezwungen zu einer sehr zeitgemäßen und beherzigenswerten Betrachtung für unsere Männerwelt. Das Büchlein verdient warme Empfehlung.

Aus Kunst und Leben. Neue Folge. Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler. Dritte, umgearbeitete Auflage. (Herder, // 6,–). Die „Neue Folge" erschien zuerst 1906 in zwei starken Auflagen, die vorliegende 3. Auflage weicht von diesen stark ab. Der Abschnitt „Von der Freude" erschien inzwischen bekanntlich stark erweitert als selbständige Schrift und wurde deshalb ganz weggelassen. Dafür wurden drei neue Aufsätze eingeschoben: Der christlichen Charitas Geist und Wesen, Familie und Schule, Pius X. Auch die Illustrationen wurden um 10 vermehrt. So hat der Band auch für die Besitzer der ersten Auflage Interesse. Über den Wert und die Schönheit der neuen wie der alten Abhandlungen braucht kein Wort hinzugefügt zu werden. Der Name des hochwürdigsten Verfassers verbürgt hier alles.

Clemens Brentano und Edward von Steinle. Dichtungen und Bilder. Herausgegeben von Alexander von Bernus und Alfons M. von Steinle (Kösel, 1910, ℳ 5,–). Fünf Jahre vor seinem Tode, als Sechzigjähriger, lernte Brentano den damals 27jährigen Steinle kennen. Die Freundschaft, die sich sofort zwischen den beiden so verschiedenartigen Männern entspann, blieb nicht ohne künstlerische Wechselwirkungen

zwischen ihnen. Auf direkte Anregung Brentanos schuf Steinle vier Kunstblätter, von denen mehrere Brentano wiederum zu Dichtungen anregten, sowie 24 Illustrationen zum „Leben der hl. Jungfrau Maria" nach Kath. Emmerich. Aber auch nach dem Tode des Dichters schuf Steinle noch eine große Reihe von Bildern und Illustrationen zu den Werken des ersteren. In 30 ganzseitigen Reproduktionen legt der vorliegende Band die zu Brentano in Beziehung stehenden Werke Steinles ziemlich vollständig vor, während der Text neben dem zur Einführung und zur Erläuterung notwendig zu Sagenden das in Betracht kommende poetische Schaffen Brentanos — darunter die „Legende von der hl. Marina", „die mehreren Wehmüller" und die „Chronika" (nach ihrem ersten Entwurf!) vollständig, das „Märchen von dem Rhein und dem Müller Radlauf" und das vom „Fanferlieschen Schönefüßchen" auszugsweise — zum Abdruck bringt. Das Ganze ist eine sinnige Gabe zur Hundertjahrfeier der Geburt Steinles, die zweifellos viele Freunde finden wird. Das Buch wird auch in einer Liebhaberausgabe (ℳ 10,—) auf den Markt gebracht.

Ludwig Richter von Dr. Hyazinth Holland. (München, Gesellsch. für christl. Kunst 1910, ℳ 0,80.) Das vorliegende mit 66 Abbildungen ausgestattete Heft ist die 2. der von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst in München unter dem Titel „Die Kunst dem Volke" herausgegebenen Monographien. Die echt deutsche und überaus gemütvolle Kunst Ludwig Richters, von der uns hier köstliche Proben geboten werden, verdient in der Tat die weiteste Verbreitung im Volke, zumal gerade das Volks- und besonders das Familienleben in ihm einen unübertrefflichen Schilderer gefunden hat. Der von Dr. H. Holland geschriebene Text ist schon aus dem Grunde besonders interessant, weil sein Verfasser dem Künstler persönlich nahe gestanden hat. Es ist eine Ehrenpflicht für den katholischen Klerus, solchen Kunstgaben den Weg ins Volk zu bahnen. Was sie bieten, steht außer aller Konkurrenz. Der Preis ist so niedrig angesetzt, daß die Publikation ohne anderweitige Hilfsquellen gar nicht möglich wäre. Im Abonnement kosten 4 Hefte nur ℳ 2,80, bei Bezug von 20 Exemplaren reduziert sich der Preis auf 50 ₰ und bei Bestellung von 200 Exemplaren wird eine noch weitergehende Preisermäßigung in Aussicht gestellt.

Weihnachten in der Malerei von Dr. Joh. Damrich (ebenda 1910, ℳ 0,80). Das Heft ist das 3. der erwähnten Sammlung. Es enthält 48 herrliche Weihnachtsbilder nach hervorragenden Meistern mit erklärendem Text und verdient eine gleich warme Empfehlung wie das vorgenannte.

Kunst und Heim von F. H. Füsser. (Der Sammlung: Wort und Bild Nr. 2—3, Volksvereinsverlag M.Gladbach 1910, ℳ 0,80). Ein treffliches Büchlein mit 34 Abbildungen, welches die Arbeiterwelt und alle, die ein größeres Werk nicht anschaffen können, dazu anleiten will, das eigene Heim den Forderungen künstlerischen Geschmackes entsprechend zu gestalten und auszustatten. Verf. verhehlt sich die Schwierigkeit seines Unternehmens nicht. Aber selbst in den nicht ganz zu umgehenden theoretischen Erörterungen versteht er es, sich so allgemeinverständlich, wie nur möglich, auszudrücken, und das ganze Büchlein ist u. E. sehr geeignet, gesunde Schönheit in weite Volkskreise zu tragen. Verf. zeigt immer und immer wieder, mit wie einfachen Mitteln dies zu erreichen ist. Die soziale Bedeutung der in dem Büchlein angeregten Bestrebungen ist wirklich nicht gering anzuschlagen. „Je mehr der Arbeiter einsieht, daß eine bessere Regelung der Lohn- und Arbeitsverhältnisse nicht das einzige ist, was er zu erstreben hat, desto mehr wird auch den sozialen Gegensätzen die rohe Schärfe genommen." (S. 12.)

Die deutsche Dorfkirche von Dr. Walter H. Dammann (Strecker u. Schröder 1910; Kunst u. Kultur Bd. 7; geb. ℳ 1,60). Verf. holt ziemlich weit aus. Er

konstatiert zunächst – mit einiger Übertreibung – das allmähliche Verschwinden des Dorfes überhaupt in unserem heutigen Industriestaat und weiterhin mit mehr Recht das Verschwinden ländlicher Art in Tracht und Bau auf dem Lande. In der sog. Dorfkunst ist, wie Verf. weiter ausführt, nichts Selbständiges, in der Regel vielmehr nur nachgeahmte und vereinfachte Stadtkunst zu erblicken. Was sich an selbständiger Bauernkunst finde, sei ausschließlich Gebrauchskunst. Mit Nachdruck fordert er, daß für ländliche Kirchen nicht einfach – wie es leider so oft geschieht – städtische Kirchbaupläne übernommen werden. Der aus der städtischen Kultur entlehnte Baugedanke müsse wenigstens die Reduktion auf die ländlichen Verhältnisse und die notwendige Anpassung an die ganz anders geartete Umgebung erfahren; vor allem sei Vereinfachung des Grund- und Aufrisses und des Turmbaus nötig. Verf. fordert ferner, daß die Dorfkirche als der geistige Mittelpunkt des Dorfes auch äußerlich in die Erscheinung tritt, und empfiehlt ihre Verbindung mit Pfarrhaus und Schule zu einer wirkungsvollen Baugruppe. So sehr wir den Hauptforderungen des Verf. zustimmen, so halten wir es doch für eine unberechtigte Übertreibung, wenn er sich dazu versteigt, für die bauliche Durchbildung einer Dorfkirche die „unbedingte Beschränkung auf das allernötigste und die rücksichtslose Beschneidung jedes aus künstlerischem Saft von selbst gewachsenen Triebes" zu fordern. Das Büchlein ist durch 10 Abbildungen illustriert.

Das Vater unser im Geiste der ältesten Kirchenväter in Bild und Wort dargestellt von L. Glötzle, Historienmaler, und Dr. A. Knöpfler, Professor der Theologie, dritte Aufl. (Herder, geb. ℳ 15,—). Das prächtige Werk bietet eine Sammlung von Erklärungen der ältesten Väter des Abend- und Morgenlandes zum Vaterunser und dessen einzelnen Bestandteilen, welche zu einem tieferen Verständnis und andächtigen Verrichten dieses Gebetes anleiten und anregen sollen. Der Künstler hat seine nicht eben leichte Aufgabe, zu den abstrakten Sätzen des Vaterunsers entsprechende Bilder (reproduziert in 9 feinen Heliogravuren) zu schaffen, gut gelöst. Zur 6. Bitte bringt die Neuauflage ein neues Bild, weil das frühere vereinzelt bemängelt worden war. Die markigen Väterstellen im Verein mit den Bildern sind in der Tat sehr geeignet, den genannten Zweck des Buches zu verwirklichen. Es ist ein wertvolles Familienbuch. Man möchte wünschen, daß der Verlag es durch eine noch billigere Volksausgabe auch den arbeitenden Klassen zugänglich machte.

Kunst und Volk von Professor F. Hoermann (Frankf. Zeitgemäße Broschüren 1911, H. 4. Breer und Thiemann ℳ 0,50). Nach Erörterung der wichtigsten ästhetischen Grundbegriffe, wobei Verf. sich häufig auf Hans Cornelius (Elementargesetze der bildenden Kunst) beruft, erhalten wir einen geschichtlichen Überblick, welcher das ursprüngliche Verhältnis von Kunst und Volk und die mit der Renaissence beginnende und zu Anfang des 18. Jahrh. vollendete Lösung dieses Verhältnisses erkennen läßt. Verf. bespricht dann die Versuche zur Wiederherstellung dieses Verhältnisses, welche der Staat auf dem Gebiete der Schule angestellt hat. Eingehend begründet er hier seine ablehnende Stellung zu der modernen Methode des Zeichenunterrichts. Schließlich betont er, daß überhaupt weder Zeichenunterricht noch kunstwissenschaftliche Vorlesung zu dem erstrebten Ziele führen können, wenn nicht die Kunst der Öffentlichkeit, vor allem also die Architektur, als wichtigster Faktor in Betracht gezogen und dementsprechend gepflegt werde. Das Schriftchen enthält viele recht beachtenswerte Gedanken.

Der Mann Gottes in der bildenden Kunst von Jos. Manskopf (Mit 15 Tafeln und 8 Textbildern, Tübingen, Mohr 1910; ℳ 2,–; geb. 3,–). Den alle anderen Menschheitstypen um Haupteslänge überragenden Typus des Mannes Gottes, von dem die Bibel erzählt, findet Verf. am vollkommensten dargestellt in dem Moses und

Jeremias von Michelangelo, in dem Paulus von Dürer und dem Paulus im Gefängnis von Rembrandt aus dem Jahre 1627. Verf. konstatiert zunächst die Kongenialität zwischen den genannten Künstlern und jenen von ihnen dargestellten Gottesmännern, welche allein die tiefe Erfassung und meisterhafte Darstellung der letzteren möglich gemacht habe. Hierauf sucht er die erwähnten Kunstwerke „als künstlerische und menschliche Selbstbekenntnisse der drei Meister" zu würdigen, um sie im Schlußkapitel „als sich ergänzende Darstellungen des in ihnen verkörperten Typus zu verstehen". Befremden muß die Einseitigkeit des Verf. erregen, der sich zu dem Satze versteigt: „Nur protestantisches Fühlen kann dem innersten Wesen des Mannes Gottes ganz gerecht werden". Daß er den vielumstrittenen Dürer für den Protestantismus in Anspruch nimmt, wundert uns nicht. Aber auch Michelangelos Religiösität spricht er einen ausgesprochen protestantischen Charakter zu. Jedenfalls ist Rembrandt der einzige der Künstler, den Verf. sicher für den Protestantismus in Anspruch nehmen kann. Wo er übrigens im Schlußkapitel nach einem Schilderer der Inspiration sucht, die er für eine wesentliche Seite des Mannes Gottes ansieht und welche seine drei Künstler vermissen lassen, findet er sich selbst zum Trotz wiederum nur den Katholiken Cornelius, der in seinem Evangelisten Lukas das Erfülltwerden vom göttlichen Geiste geschildert hat.

I mosaici antichi della Basilica di S. Maria Maggiore in Roma von P. Sisto Scaglia (Rom, F. Pustet 1910; £ 25,—). Die alten, hervorragenden Mosaiken der Basilica di S. Maria Maggiore lagen bisher noch nicht in einer Reproduktion vor, welche den für ein wissenschaftliches Studium zu stellenden Anforderungen genügt hätten. Durch die vorliegende glänzende Publikation ist diese Lücke endlich zu einem großen Teil ausgefüllt. Auf 53 Tafeln bringt sie die Mosaiken des Triumphbogens und des Mittelschiffes der Basilika in Reproduktionen, wie sie wohl in Anbetracht der ungünstigen Beleuchtung und des Zustandes der Mosaiken, nicht besser erzielt werden können. Außerdem bringen 18 Textillustrationen andere Kunstwerke zum Vergleich mit den Mosaiken heran. Verfasser hat den Text so geschrieben, daß er nicht nur von Fachgelehrten, sondern von weiteren Kreisen gern und leicht gelesen werden wird. Einleitend gibt er einige geschichtliche Bemerkungen über die genannte Basilika und ihre Ausschmückung sowie über die Entwicklung der römischen Mosaikkunst überhaupt, um sich dann über die leitenden Ideen der Ausschmückung des Triumphbogens und des Schiffes zu verbreiten. Der überwiegende Teil des Textes entfällt auf die Erklärung der einzelnen Bilder.

Die Anfänge des monumentalen Stiles in Norddeutschland von Max Creutz (Köln 1910 M. Dumont-Schaubergsche Buchh. ℳ 5,—). Vorliegende Studie widmet der Direktor des Kunstgewerbemuseums der Stadt Cöln aus Anlaß der Eröffnung des Neubaus der Schnütgen-Sammlung dem Gründer der letzteren. Im Gegensatz zur frühmittelalterlichen Kunst, die vorwiegend Kleinkunst und von Byzanz abhängig war, entstand im Verlaufe des 11. Jahrhunderts in Deutschland eine selbständige Kunst, welche eine Reihe monumentaler Werke von großer Eigenart hervorgebracht hat. Verf. behandelt die ersten Dokumente dieser heimischen Kunst zum ersten Mal im Zusammenhang mit der zeitgenössischen Kunst, wobei er neben der Plastik auch die Werke der Goldschmiedekunst, der Buchmalerei und der Wirkkunst heranzieht. Von besonderem Interesse ist in der behandelten Periode die Kunst des Rogkerus von Helmershausen, des Verfertigers der beiden bekannten Tragaltärchen in Paderborn. Verf. schätzt seine Bedeutung für das Entstehen eines monumentalen Stiles in Norddeutschland sehr hoch ein. Durch die Munifizenz angesehener Cölner Kunstfreunde konnte die interessante Studie außergewöhnlich reich mit Tafeln und Textbildern ausgestattet werden.

Die Bauſtile mit beſonderer Berückſichtigung des deutſchen Kirchenbaues von Dr. N. Spiegel, Gymnaſialprofeſſor in Würzburg (Schöningh, ℳ 1,80). Verf. bietet eine knappe, leicht verſtändliche durch ein gut gewähltes und reiches Illuſtrationsmaterial unterſtützte Anleitung zur Unterſcheidung der verſchiedenen Stilarten in der Baukunſt. Die Darſtellung folgt dem geſchichtlichen Verlauf der Stilentwicklung. Die charakteriſtiſchen Züge werden überall ſcharf und klar herausgeſtellt. Die Beſchränkung auf das Weſentliche war durch die Knappheit des bemeſſenen Raumes geboten, aber darin beruht auch gerade der Wert des Buches für Anfänger, die durch ein Zuviel auf dieſem Gebiete leicht verwirrt oder ganz abgeſchreckt werden.

Chriſtliche Kunſt von Superintendent Richard Bürkner (Quelle und Meyer Leipz. 1910 geb. ℳ 1,25). Verf., aus deſſen Feder 1902 eine umfangreichere „Geſchichte der kirchlichen Kunſt" erſchienen iſt, zeigt in gedrängter Kürze und in großen Zügen den Entwicklungsgang der chriſtlichen Kunſt. Es kommt ihm nicht darauf an, Namen zu nennen und Kunſtwerke eingehend zu beſchreiben, er will vielmehr „zeigen, wie die Kunſt in ihrem geſchichtlichen Verlaufe ſeit dem Beginn unſerer Zeitrechnung durch die theologiſchen, religiöſen und liturgiſchen Forderungen des Chriſtentums nach Inhalt und Form weſentlich mitbeſtimmt iſt". Mit Nachdruck tritt er für das Streben nach einer ſelbſtändigen proteſtantiſchen Kirchenbaukunſt ein und fordert volle Freiheit des künſtleriſchen Schaffens für die Künſtler der Gegenwart. Das Büchlein konnte bei dem billigen Preiſe nicht illuſtriert werden, doch erſcheint demnächſt im gleichen Verlag ein beſonderes Bändchen zu gleichem Preiſe unter dem Titel „Die chriſtliche Kunſt im Bilde" mit ca 180 Abbildungen. A. Fuchs.

Philoſophie.

A. Dorner, **Enzyklopädie der Philoſophie.** Mit beſonderer Berückſichtigung der Erkenntnistheorie und Kategorienlehre. – Leipzig, Dürr. 6 ℳ. 1910. Der Titel beſagt in Anlehnung an einen früheren Sprachgebrauch im weſentlichen eine Einleitung in die Philoſophie. Die Enzyklopädie hat den Begriff und die Aufgabe der Philoſophie, d. h. der Fundamentalwiſſenſchaft im ſubjektiven und objektiven Sinne feſtzuſtellen (S. 329). Aus dieſer näheren Beſtimmung ergeben ſich dem Verfaſſer als Hauptdiſziplinen die Pſychologie (ſubjektiv) und die Metaphyſik (objektiv), deren Erörterung den weſentlichen Inhalt des Buches bilden. Mit großem Intereſſe werden die Kategorien behandelt; dabei knüpft D. an die Kantſchen Formen an, ſchreitet jedoch über den Königsberger Philoſophen hinaus und zwar nicht nach der ſubjektiviſtiſch-abſoluten Seite, ſondern in der objektiv-metaphyſiſchen Richtung. Mit aller Entſchiedenheit tritt er für die Möglichkeit, ja Notwendigkeit der Metaphyſik ein, zu der alle philoſophiſchen Einzelzweige mit Notwendigkeit hindrängen. „Ohne Metaphyſik wird die Wiſſenſchaft ein Bruchſtück bleiben." S. 282. Für die Theologie iſt es beſonders intereſſant zu ſehen, wie ſiegreich hier auch gerade vom Standpunkt der Religion aus die Metaphyſik ebenſo einfach und kurz, wie einleuchtend begründet wird. Religion ohne Metaphyſik würde ja nur „Illuſion" ſein; die Religionsphiloſophie iſt notwendig Metaphyſik der Religion (S. 329). Der Verfaſſer iſt ſich bewußt, ſeine eigenen Wege zu gehen abſeits der großen und breiten Heerſtraße der extrem idealiſtiſch-ſubjektiviſtiſchen Weltanſchauung. Der Wert und das Hauptverdienſt des Buches beſteht unſeres Erachtens darin, im Gegenſatz zum modernen Idealismus auf die Objektivität des Erkennens und der Metaphyſik energiſch hingewieſen und ſie mit den Mitteln des modernen Denkens ſiegreich verteidigt zu haben.

Dr. M. Horten bereichert die philoſophiſche Literatur zu gleicher Zeit mit drei wertvollen Arbeiten, welche, bei P. Hanſtein, Bonn 1910 erſchienen, die Früchte

seiner Studien auf dem Gebiete der orientalischen Philosophie darbieten. Es handelt sich nicht etwa um eine gelehrte Auseinandersetzung mit der orientalischen Wissenschaft, sondern um ein objektives Referat resp. eine klare Übersetzung der Quellen. Auf diese Weise tritt die Eigenart orientalischer Auffassung sehr deutlich hervor, und man gewinnt einen Einblick in die uns vielfach fremden Ideengänge und einen Überblick über die ganze Systematik. Es gewährt eine kleine Abwechselung, einmal aus unserer Gedankenwelt in eine andersgeartete hinauszutreten, namentlich sofern unsere modernen Philosophen in Betracht kommen; inbezug auf die griechische und darum auch inbezug auf die mittelalterliche Philosophie findet sich natürlich eine vielfache Berührung.

1. **Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam.** 284 S. 7,50 *M.* – 3. Heft der Dyroff'schen Sammlung: Renaissance und Philosophie. – Als Hauptquelle dieser Arbeit gibt H. an Murtada's (1437) enzyklopädisches Werk „das tosende Meer" (der disputierenden Gelehrten) und Munja. Außerdem sind herangezogen Bagdádi, Isfaraini und Schahrastáni. In der Einleitung belehrt uns H. über die islamische spekulative Theologie und historische Entwicklung und über die Hauptquellen seiner Darstellung. Dann folgen die einzelnen philosophischen Probleme und Thesen der spekulativen Theologie, zunächst kurz aus der Propädeutik, dann eingehend aus der Metaphysik: die allgemeinsten Prinzipien, Erkenntnistheorie, die allgemeinsten Begriffe – z. B. die Lehre vom Sein, das Nichtsein, Raum und Ort, der leere Raum, die Zeit, das Kausalproblem, die Lehre von Gottes Wesenheit, Eigenschaften und Wirken (das Problem des Bösen, Gott und die Sünde, die göttliche Vorsehung, Prädestination, Willensfreiheit, Verhängnis, Optimismus, die Gnade Gottes, die Erkennbarkeit Gottes, die Lehre vom Logos). – Die Lehre von der unkörperlichen Seele enthält unter anderem: Wesen und Eigenschaften der Seele, die Seelenwanderung, die Tätigkeiten der Seele. Ein weiteres Kapitel behandelt eigens die Lehre vom Lebensprinzip (des Leibes), worauf die Lehre von der Körperwelt folgt. Der letzte Abschnitt endlich führt in die eigentliche positive Theologie: 1. Gott als Ausgangspunkt des ethischen Weges – das Wort Gottes, das Sehen Gottes, die göttliche Führung. – 2. Der Weg des Erdenpilgers: die Lehre vom Glauben, die Pflichten, die Pflicht zur philosophischen Spekulation, natürliche Ethik, Unglaube, Sünde, Bekehrung, das Wiederaufleben der Verdienste, Restitution, Tradition, Kultus und Religionsgesetz, die Propheten, die Engel, Gespenster und Teufel. – 3. Das Ende des Lebensweges, die Grabesstrafe, die Auferstehung der Leiber, der Wert der Fürbitte des Propheten, Vergeltung, Strafe, Anschauung Gottes, die Ewigkeit des Himmels und der Hölle.

2. **Die Philosophie des abu Raschid.** Aus dem Arabischen übersetzt und erläutert. 224 S. 5 *M.* Das Buch führt uns ein in das philosophische Leben der Schulen von Basra und Bagdad, „in denen griechische und indische Gedanken zusammenströmen". Die Hauptquelle ist das „Buch der Streitfragen" von abu Raschid, über dessen Leben und Schriften, Zeitgenossen und Gesamtrichtung in der Einleitung das Wissenswerteste vorausgeschickt wird. Der erste Teil enthält die Philosophie des abu Raschid, speziell die Metaphysik, Psychologie und die Lehre von der Körperwelt. Der zweite Teil bringt unter dem Titel „Das Buch der Streitfragen zwischen Basra und Bagdad" eine relativ kürzere Abhandlung über die Substanzen mit der Hauptthese: die Atome sind nur in ihrer Gesamtheit, nicht einzeln vernichtbar, und eine längere Erörterung über die Akzidentien, in der alles Mögliche verhandelt wird, was bei uns unter diesem Titel keinen Platz finden würde.

3. **Die philosophischen Ansichten von Rázi und Tusi.** Mit einem Anhang: die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi. Aus den Originalquellen übersetzt und erläutert. 240 S. 6 *M*. Das Werk hat drei Teile. Im ersten Teile erfahren wir die philosophischen Ansichten Rázis, seine Metaphysik – Erkenntnistheorie und die allgemeinsten Begriffe, Proprietäten des Contingenten, das Nichtseiende, die Seinsweisen, Einheit und Vielheit, Wesenheit und Akzidens, die Zeit, das Kausalproblem und Versuch einer Begründung desselben – dann seine Psychologie des Geistes (d. h. d. Prinzip des höheren Lebens) – Denkvorgang, Wollen und Handeln, Wille und Widerwille –, weiter die Psychologie des seelischen Prinzips (d. h. des sensitiven Lebensprinzips) und noch eingehender die Lehre von der Körperwelt. Ein besonderes Interesse bietet das Kapitel: die positive Theologie – Offenbarung, Jenseits, religiöses Leben, Imamat, Wort Gottes, Logos, Engel, Gespenster, Teufel, Pflicht, Philosophie zu treiben, praeambula fidei, – und das weitere Kapitel: Religionsprinzipien, das unter anderem behandelt: Wissenschaft und Spekulation, Gottesbeweis und Wesen Gottes, die göttlichen Eigenschaften, Prädestination und Willensfreiheit, Offenbarung, Auferstehung der Toten. Der zweite Teil stellt dar die philosophischen Ansichten Tusis ähnlich wie der erste Teil die des Rázi darstellte. Der dritte, wertvollste Teil: die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi bringt als Anhang die in den beiden islamischen Philosophen reflektierten Gedanken der alten griechischen Metaphysik, Psychologie und Kosmologie.

Wie der gelehrte Verfasser keineswegs in irgendwelche Diskussion über die proponierten philosophischen Anschauungen eintritt, so beabsichtigt er auch nicht eine eingehendere tiefere Darstellung derselben. Er begnügt sich, im Interesse der Übersicht meist kurz die Thesen seiner Philosophen selbst möglichst in deren eigenen Worten anzuführen und hie und da dankenswerte erklärende und ergänzende Anmerkungen beizufügen.

Das Wesen der Gesetzesbildung. Eine kritische Untersuchung von Otto Janssen. Halle a. S. Max Niemeyer 1910. Es handelt sich hier um Gesetzesbildung nicht im juristischen, sondern im erkenntnistheoretischen und psychologischen Sinne. Im ersten Kapitel werden Wesen und Werden der Gesetze behandelt, im folgenden die Prinzipien der Gesetzesbildung, wobei namentlich das Kausalgesetz eine eingehende Würdigung findet. Dann folgt ein drittes Kapitel über die Gesetze im Lichte der Erkenntnis. Das letzte Kapitel erörtert endlich Gesetze des seelischen Lebens und Gesetze des Zweckes. Wenn das formale Moment der Wissenschaft in der Erkenntnis aus den Gründen und Ursachen besteht, und darum jeglicher Fortschritt der Wissenschaft sich in der Feststellung, Klärung und Vereinfachung der Prinzipien und Gesetze vollzieht, dann erhellt sogleich, wie die vorliegende Studie auf die tiefsten Probleme aller Wissenschaft geht. J. führt seine Untersuchung mit wohltuender Sachlichkeit ohne jegliche Schärfe der Polemik gegenüber abweichenden Auffassungen, mit feiner Beobachtungsgabe und bei aller Anerkennung fremden Denkens mit großer Selbständigkeit.

B. Funke.

Umschau in Welt und Kirche

Missionswesen.

Erfreulicherweise läßt sich aus der der Verstärkung so sehr bedürftigen südafrikanischen Mission (vgl. Theol. u. Glaube 1911, 87) wieder einmal die Errichtung eines Missionsgebiets, der Präfektur **Nord-Transvaal**, melden. Die Mission wurde den erst seit kurzem dort ansässigen belgischen (vlämischen) Benediktinern von der Kassinensischen Observanz anvertraut, was mit Rücksicht auf das Vorherrschen der holländischen Sprache in Transvaal doppelt zu begrüßen ist. Die neue Präfektur umfaßt die Distrikte Zoutpansberg und Waterberg.

Eine der besten höheren Lehranstalten der katholischen Mission in **China** ist die „Aurora" der Jesuiten in Shanghai. Über sie berichtet der Ostasiat. Lloyd (1910, Nr. 52, S. 431): „Die Schule verdankt ihr Entstehen dem bekannten Shanghaier Notablen Ma-Hsiang-pei und den Jesuitenpatres Scherer und de Lapparent; sie wurde vor sieben Jahren mit dem Sitz in Sikawei gegründet. Die Schülerzahl betrug damals 17 und stieg bis 167. Nach Verlegung der Anstalt in die Avenue Dubail ging die Schülerzahl auf 97 zurück, weil für die Schüler keine ausreichenden Unterkunftsräume vorgesehen waren. Durch den Anbau eines Alumnats hofft die Schulleitung die frühere Schülerzahl wieder zu erreichen. Der Lehrgang hat eine Dauer von sechs Jahren; in den ersten zwei Jahren wird großes Gewicht auf Erlernung der französischen Sprache gelegt, damit die Schüler in den folgenden vier Jahren dem von Jesuitenpatres in französischer Sprache erteilten Unterricht folgen können. Die Schule hat eine Abteilung für Sprachen, eine Abteilung für Wissenschaften (besonders Physik und Chemie) und eine Abteilung für Philosophie. In dem Aufsichtsrat der Schule sitzt eine Anzahl angesehener Chinesen". Obwohl die Chinesen dem Englischen unvergleichlich mehr praktischen Wert beilegen, haben die Jesuiten von Kiangnan das Französische zur Unterrichtssprache erhoben, doch wird auch das Englische fleißig betrieben.

Als ein Gegenstück zur Aurora könnte man das St. Stephen's College der anglikanischen Kirchenmission in Hongkong bezeichnen. Die Anstalt wurde vor noch nicht zehn Jahren gegründet und zählt heute schon 190 Schüler, aus deren Schulgeldern die Anstalt völlig unterhalten wird. Für den Anbau eines neuen Flügels wurden von den Vätern der Schüler und anderen Freunden der Anstalt 35000 Dollar aufgebracht. Für die Aufnahme von Studierenden an der geplanten britischen Universität in Hongkong soll seitens der Kirchenmission und anscheinend auch von der Londoner Mission ein Alumnat errichtet werden (Ostasiat. Lloyd 1911, Nr. 4, S. 91).

Wie energisch und bisweilen skrupellos die Amerikaner in China Mission treiben, zeigt die Arbeitsweise des Christlichen Jünglingvereins in Shanghai. Der Verein besteht zehn Jahre und arbeitet mit einer Jahresrechnung von 37247 Dollar.

Seine Schule wurde 1909 von mehr als 400 Schülern besucht. Daneben bestehen eine Abendschule, ein zweijähriger Kurs zur Ausbildung von Turnlehrern für ganz China, ein Stellenvermittelungsbureau, eine Fürsorgestelle für die ins Ausland gehenden Studenten, denen fast alle Vorbereitungen abgenommen und Verbindungen mit den Brudervereinen besorgt werden. „Der chinesische Student, der nach Amerika geht, fühlt sich dort nicht mehr fremd. Ein ununterbrochener Strom von ‚Bundesbrüdern' geht ständig hin und her." „Der Verein hat durchaus (?) christliche Tendenzen; aber er begnügt sich nicht einfach mit praktischer Betätigung dieser Tendenzen zum Wohle der jungen Männer, sondern er greift in alle Gebiete, auch in das der Politik, über. Er nimmt auch Leute auf, die „noch nicht" Christen sind, und da er alles betreibt, was modern ist oder danach aussieht, so ist er in Shanghai, wo er sich am bedeutendsten entwickelt hat, mit seinen fast 1000 Mitgliedern aus allen Kreisen der mehr oder weniger gebildeten jüngeren Chinesen, vor allem der kaufmännischen Angestellten und der Studenten, aber auch der Ärzte, Geistlichen, Kompradore, Bankiers, Literaten usw., von denen aber nur knapp der neunte Teil Christen sind, geradezu die umfassendste oder einzig umfassende, über die Gilden- und Landsmannschaftsschranken hinausgehende Vertretung des fast radikal fortschrittlichen Jungchinesentums." Zweigvereine gibt es an vielen Plätzen Chinas (Ostasiat. Lloyd 1910, Nr. 35, S. 270.) Auf die politische Arena darf und wird die katholische Mission sich nicht begeben, aber in anderen Punkten ließe sich von der Initiative der praktischen Yankees vielleicht noch ein wenig lernen.

Um den meist sehr armen italienischen Missionen aufzuhelfen und zugleich den Einfluß und die Sprache Italiens im Auslande auszubreiten, ist der 1887 in Florenz gegründete Nationale Hilfsverein für italienische Missionare äußerst rege bemüht. Auf seine Vermittlung hin haben sich eine Anzahl italienischer Missionen dem französischen Protektorat entzogen und unter italienischen Schutz gestellt. Im Jahre 1900 zog zugleich mit den europäischen Entsatztruppen auch ein Vertreter des Nationalen Hifsvereins in Peking ein und leistete dem italienischen Gesandten bei der Vertretung der Ersatzansprüche der italienischen Missionen wirksame Unterstützung. Für die ermordeten Missionare und die geschädigten Christen und Missionsgebäude wurde seitens der chinesischen Regierung ein Schadenersatz von 18250000 Lire in ratenweiser Auszahlung zugestanden. Um die italienischen Missionen möglichst schnell und großfügig zu fördern, hat der Hilfsverein neuerdings die sofortige Auszahlung der ganzen Summe durch den italienischen Staat bewirkt und will einen Teil derselben für die schleunige Errichtung von Missionsspitälern in Tripolis, Albanien, Palästina und China verwenden (Corriere d'Italia Nr. 49 vom 18. Febr. 1911). Dieser Eifer des italienischen Vereins sucht zum Teil den Rückgang der italienischen Sprache in der Levante aufzuhalten. Vor zwanzig Jahren noch war das Italienische die amtliche Verkehrssprache in Konstantinopel. Infolge der gesteigerten Tätigkeit der französischen Kongregationen hat jedoch das Französische im ganzen Orient die absolute Vorherrschaft errungen (Missioni Cattoliche 1910, 507).

An dem so wichtigen Werke der höheren Schulen im Orient beteiligen sich auch die französischen Dominikaner in Mossul mit gutem Erfolge. Ihr St. Dominikus-Kolleg, an welchem zwei Ordenspriester und zehn weltliche Lehrer angestellt sind, zählt acht Klassen und wird von 214 Schülern besucht. Das Stärkeverhältnis der verschiedenen Religionsgruppen läßt sich erschließen aus einer Statistik vom Jahre 1891, nach welcher von 200 Schülern 125 Katholiken, 35 Schismatiker, 50 Mohammedaner und einige Israeliten waren. Die Unterrichtssprache in allen wissenschaftlichen Fächern ist die französische. In 16 anderen Schulen ihres Gebietes

zählen die Dominikaner noch 757 Schüler. Für die weibliche Jugend sorgen seit 1873 die Schwestern der Darstellung, die insgesamt 400 Schülerinnen zählen, 300 Kinder in ihrer Bewahrschule pflegen, 200 junge Mädchen zur Sonntagsschule und außerdem allsonntäglich 400 Frauen und Jungfrauen zum Religionsunterricht versammeln. An mehreren anderen Orten versehen die Schwestern noch Schulen und Handarbeitsschulen mit 776 Schülerinnen. In Mossul selbst besitzen die Dominikaner eine Druckerei, die eine Anzahl wichtiger Schriften in arabischer, chaldäischer, syrischer, türkischer, französischer Sprache veröffentlicht hat. Eine arabische und eine chaldäische Monatsschrift sind leider kürzlich aus Mangel an Mitteln eingegangen. Vergl. den instruktiven Vortrag des Missionspräfekten P. Berré O. P.: Les Dominicains Français en Turquie d'Asie, Paris 1910, Sécrétariat de la Société d'économie sociale, rue de Seine 54).

In Yünnan (Süd-China) wurde der Pariser Missionar P. Mérigot am 20. März zu Tingin ermordet. Die Notabeln des Ortes sind als christenfeindlich bekannt und suchten die Errichtung einer Kapelle in einer benachbarten Christengemeinde zu verhindern. In der Mandschurei sind drei Pariser Missionare im Dienste der Pestkranken Opfer ihres Berufes geworden.

Steyl, April 1911. F. Schwager S. V. D.

Zu den Job-Problemen.

Von Dr. Elred Laur O. Cist., Abtei Marienstatt (Westerwald).

Ihrem Programme gemäß erblickt diese Zeitschrift ihre erste Aufgabe darin, vor allem den Klerus, dem im Drange und unter dem Drucke der jetzigen Zeitverhältnisse oft nicht die erforderlichen günstigen Vorbedingungen zu eingehenden Spezialstudien zu Gebote stehen, über „die Bewegungen und Kämpfe, die Arbeiten und Ergebnisse auf den verschiedenen Gebieten der Gesamttheologie" zu orientieren. Diese gewiß höchst zeitgemäße und lobenswerte Tendenz von „Theologie und Glaube" hat mich veranlaßt, hier ein kurzes Résumé über die hauptsächlichsten älteren und neueren Probleme des Buches Job zu geben.

Das Buch Job gehört zu den meist umworbenen, aber auch meist umstrittenen Büchern der Hl. Schrift. Die Literatur zu diesem gigantischen Werke ist tatsächlich bereits jetzt unübersehbar geworden, und sie wird stetsfort noch bereichert durch zahlreiche neue Forschungen des In- und Auslandes. Leider steht das Resultat dieser umfassenden Forschungen nicht in demselben günstigen Verhältnisse zu deren gewaltigem Umfange, dasselbe ist vielmehr auch heute noch ein höchst bescheidenes, wie man aus den folgenden Ausführungen leicht ersehen wird.

Es drängt sich hier zunächst die Frage auf:

1. Welches ist die allgemeine Bedeutung des Buches Job?

Nach den Hl. Vätern und der christliche Exegese überhaupt bildet die Schrift eine höchst ergiebige Quelle der Belehrung, der Erbauung und des Trostes.[1] Sie ist das Trostbuch der leidenden Menschheit per eminentiam. Der große Herder nennt das Buch das älteste und erhabenste Lehrgedicht aller Nationen.[2]

---

[1] Hier kommen vor allem die Ausführungen Gregors d. Gr. in Betracht (M. 75, 509–1162; 76, 9–782), an den sich die späteren Erklärer vielfach anlehnen.

[2] Da beim Belege für die einzelnen Autoren sich die Zitationen zu sehr häufen würden, erwähnen wir hier die Werke in cumulo, die wir zur vorliegenden Arbeit benützt haben.

Kathol. Autoren: Die Kommentare von Augustinus (M. 34, 825–886); Hieronymus (M. 23, 971); Gregor d. Gr. (M. 75, 509–600); Albert d. Gr. ed. M. Weiß 1904 (p. 1–50); Thomas v. Aquin ed. Vives 1876 (tom. 18, p. 1–50); Dionysius d. Karth. 1897 (tom. 4, p. 293–300); Calmet 1791 (tom. 5, p. 301–330); Knabenbauer S. I. 1886 (p. 5–33); Hontheim S. I. (Bibl. Stud. IX,

Doch fehlte es auch nicht an Forschern, welche in dem Buche Job nichts weiter als eine Sammlung dunkler und verworrener Streitreden oder eine Zusammenfassung von Problemen fanden, die der Verf. selbst nicht habe lösen können, ja man hat es sogar das „Hohelied des Pessimismus" genannt. Wir brauchen uns über diese verschiedenen Urteile nicht zu wundern. Das Buch gleicht einem erhabenen Riesendom, der bis in seine kleinsten Teile die höchste künstlerische Vollendung aufweist. Wer das imposante Kunstwerk in seiner großartigen Anlage, seiner überaus reichen Gliederung, seinen zahlreichen himmelanstrebenden Türmen und Türmchen zum ersten Male schaut oder es nur oberflächlich besieht, dessen Geist wird von der Wucht des Riesenwerkes leicht überwältigt und verwirrt werden. Nur wer mit klarem, durch Vorurteile nicht getrübtem Auge, mit Ruhe und langer Muße das Meisterwerk betrachtet, vermag allmählich dessen gewaltige Größe zu erfassen. So erklären sich die verschiedenen, oft direkt entgegengesetzten Urteile über das hl. Buch. Doch weitaus die Mehrzahl der Gelehrten stimmt mit den geistreichen Worten des großen Literaturhistorikers P. Baumgartner über das Buch Job überein: „Es ist das Buch ein vollendetes Kunstwerk aus einem Guß, symmetrisch angelegt, in der reizendsten Bildersprache gewoben, von gewaltiger menschlicher Leidenschaft durchglüht und von erhabener göttlicher Ruhe und Majestät gedämpft, verklärt und abgerundet, eine wundersame orientalische Disputation ... über die brennendste Frage, die das Menschenherz bewegt und die aller Tragik zugrunde liegt, die kein bloßer Menschenwitz zu lösen vermag, und deren Lösung darum der Ewige selbst in wunderbarer Vision zu geben sich würdigt. Sprache und Darstellung atmen eine gigantische urweltliche Kraft. Kein Äschylus und Dante reicht an ihre Erhabenheit heran. Shakespeare hat sich in seinen tiefsinnigsten Werken nicht so nahe an das Göttliche herangewagt. Goethes berühmter Faustprolog gibt einen gewissen Nachklang davon" (Geschichte der Weltliteratur I. Bd. S. 25).

Die nächste Frage, die uns nun beschäftigt, und die mehr auf dem literaturhistorischen Gebiete liegt lautet:

2. Zu welcher poetischen Spezies gehört das Buch Job?

Die Frage, obwohl mehr theoretischer Natur, wird in diesem Zusammenhange in der Regel aufgeworfen und ist von jeher verschieden beantwortet

---

1–3, S. 1–76); Kath. Kirchen-Lexikon 2. Aufl. Art. Job (Bd. VI, Sp. 1484–1491); Migne, Scripturae s. Curs. compl. (tom. 13. Sp. 220–275); A. Schöpfer, Geschichte d. A. T. 1906 (S. 484 ff.); Schuster-Holzammer, Handbuch der bibl. Geschichte bearbeitet von J. Selbst 1906 (I. Bd. Nr. 233 ff.); P. Hetzenauer, Theol. biblica 1908 (tom. 1 p. 91 ss. und 224 ss.); Die Einleitungen von Welte-Herbst (2. Bd. S. 172–203); Fr. Kaulen 1890 (S. 298–304); Cornely 1897 (ed. altera p. 35–75); J. Royer, Eschatologie des Buches Job (Bibl. Stud. VI, 5. 1901); P. Vetter, Metrik des Buches Job (Bibl. Stud. II, 4, 1897).

Akathol. Werke: G. Vaihinger, Das Buch Hiob 1842 (S. 1–54); Ferd. Hitzig, Das Buch Hiob 1874 (S. I–LX); K. Schlottmann, Das Buch Hiob 1851 (S. 1–151); W. Volk, Das Buch Hiob und der Prediger Salomo 1889 (S. 2–15); Aug. Dillmann, Hiob 1891 4. Aufl. (S. I–L); B. Duhm, Das Buch Hiob 1897 (S. I–XIV); Fr. Delitzsch, Das Buch Hiob 1902 (S. 1 ff.); Bibel-Lexikon v. D. Schenkel. Art. Hiob 1871 (3. Bd. S. 87–101); H. Guthe, Bibelwörterbuch Art. Hiob (S. 265 ff.); M. L. de Wette, Lehrbuch d. hist. krit. Einleitung in d. Bibel A. und N. Testamentes 1829 (I. Teil S. 407–419); L. Bertholdt, Histor.-krit. Einleitung in sämtl. kanonische und apokryphische Schriften d. A. und N. T. 1815 (V. Bd. S. 2036–2170). Andere Autoren, die wir sonst noch zu Rate gezogen, erwähnen wir gelegentlich im Texte.

worden. Schon die alten Versionen haben die Schrift ganz verschieden eingereiht. So hat sie in der hebr. Bibel ihren Platz unter den Ketubim, (und zwar in den deutschen hebr. Mss. nach den Psalmen und Sprüchen, in den spanischen hebr. Mss. dagegen, sowie im Talmud und der Masora zwischen den genannten Büchern), in der griech., lat. und deutschen Bibel vor den Psalmen, während sie in der syr. Bibel gar zwischen Pentateuch und Josue eingereiht ist. Umbreit, Ewald, Hupfeld u. a. haben das Buch als Drama, de Wette speziell als Tragödie bezeichnet; Lichtenstein und H. Stuß nennen es ein Epos, Augusti genauer ein moralisches Epos, während andere hinwieder mehr das lyrische oder didaktische Moment in dem Gedichte ausgeprägt finden. Für ein episches und dramatisches Lehrgedicht hält es z. B. Dillmann, für ein dialogisches Kaulen; Bertholdt endlich und bes. Schultens zählen es der Kategorie der arabischen Makamats bei (zusammengesetzter Dialog, consessus). Baumgartner urteilt diesbezüglich: „Das Buch Job läßt sich ebensowenig als Dantes Göttliche Komödie in irgendeiner genau abgegrenzten Kategorie der aristotelischen Poetik unterbringen. Anfang und Schluß sind erzählend, also episch, der eigentliche Kern des Buches besteht aus Wechselgesprächen, nähert sich also der dramatischen Form; doch ist kein äußerer Fortschritt der Handlung vorhanden. Der Inhalt behandelt die Tragik des menschlichen Lebens und Leidens; eine Tragödie kann man das Buch indes schon deshalb nicht nennen, weil die Geschichte Jobs durchaus nicht tragisch, der Form nach auch nicht dramatisch abschließt. Als rein didaktisch kann man die Darstellung ebensowenig bezeichnen, da der tiefe Lehrgehalt der Wechselgespräche sich im lebhaften Schwung und Bilderreichtum der begeistertsten Lyrik entfaltet, in einer rhapsodischen Kraft und Begeisterung, wie sie Pindar und Sophokles in ihren lyrischen Chören nur selten erreichen" (a. a. O., S. 24 f.). Jedenfalls läßt sich die Schrift, wenigstens insoweit der poetische Teil in Betracht kommt, am treffendsten mit Hontheim als dramatisches Lehrgedicht bezeichnen.

Von größerer und allgemeiner Bedeutung ist die folgende Frage:

3. Haben wir es im Buche Job mit einer Geschichte oder Dichtung oder mit einer Mischung beider Elemente zu tun?

Daß das Werk zum größten Teile in dichterischer Form abgefaßt und als Gedicht aufzufassen sei, darüber war man sich in ältester Zeit bei Juden und Christen klar. Später allerdings wurde man sich dieser Tatsache nicht mehr so bewußt, man hielt vielmehr fast allgemein den Inhalt der Schrift für Geschichte. Neben dieser Ansicht kursierte freilich schon frühzeitig, vor allem in jüdischen Kreisen, die entgegengesetzte extreme Ansicht, daß Job überhaupt nicht existiert habe, und das Buch Job nur eine parabolische Dichtung sei. So heißt es beispielsweise in der Baba bathra f. 15: „Job hat niemals existiert, er war nicht ein Geschöpf, sondern eine Parabel." Schon Thomas v. Aquin nahm zu dieser Auffassung Stellung. Nachdem er dieselbe entwickelt hat, fährt er fort: „Et quamvis ad intentionem libri non multum refert utrum sic an aliter fuerit, refert tamen quantum ad ipsam veritatem. Videtur enim praedicta opinio auctoritati Sacrae Scripturae obviare." Dieselbe Ansicht wurde in neuerer Zeit vielfach wieder vertreten, so von Clericus, Bernstein, Merx, Hengstenberg, Reuß u. a. Hiermit hängt auch die Annahme derer zu-

sammen, welche in Job nicht ein Individuum, sondern die Personifikation des Volkes Israel und seiner Leidensgeschicke in der assyr. (v. d. Hardt), oder babyl., oder in der ägypt. Knechtschaft (J. D. Michaelis), oder zur Zeit des Nehemias (Warburton) finden wollten. Einige, wie z. B. Seineke, hielten Job indessen nur für den Vertreter des frommen Kernes vom exilischen Volke. M. Luther sagte in einer seiner Tischreden: „Ich halte das Buch Job für eine wahre Historie; daß aber alles so sollte geschehen und gehandelt sein, glaube ich nicht, sondern ich halte, daß ein feiner frommer und gelehrter Mann habe es in solche Ordnung gebracht." Der sogenannte Reformator war indessen nicht der erste, der diese Ansicht wieder zur Geltung brachte, schon vor ihm hatten sie Davasſor, Huetius, R. Simon wenn auch freilich zunächst noch vereinzelt und gegen zahlreiche Gegner verfochten. Heute wird diese Auffassung so ziemlich von allen kath. Gelehrten geteilt. Gewöhnlich findet man im Prolog und Epilog den historischen Kern zur Dichtung, wobei freilich auch hier noch manches poetische Umkleidung sein mag, wie anderseits auch im poetischen Teile nicht alles bloße Kombination ist (vgl. Schöpfer, Cornely, Knabenbauer, Hontheim, Selbst).

4. In welcher Sprache ist das Buch Job abgefaßt worden?

Auf diese Frage erhalten wir keine übereinstimmende Antwort. Schon in alter Zeit vermuteten einige, es sei aus dem Aramäischen übersetzt; so z. B. der Verf. des dem Origines zugeschriebenen Kommentares über Job. Mehr Zustimmung fand indessen die Ansicht, nach welcher das Original arabisch gewesen (Spanheim, Rosenmüller, J. Gerard u. a.). Für ein idumäisches Erzeugnis hielten das Buch u. a. Herder und Ilgen, während Niemeyer einen nachoritischen Verfasser annahm. In neuerer Zeit hat man sich, so viel ich sehe, mit Recht in der Annahme geeinigt, daß die Ursprache der Schrift die hebräische ist.

5. Welchen Zweck verfolgt das Buch Job?

Mit dieser Frage treten wir in einen Wald von Vermutungen. Von den älteren christl. Exegeten wurde Job vielfach als Typus des leidenden Erlösers aufgefaßt und von diesem Gesichtspunkte aus dann der Zweck des Buches bestimmt. Verwandt mit dieser Auffassung ist die Meinung einiger Forscher (z. B. Augusti und Schärer), der Dichter habe im allgemeinen das Ideal eines frommen, gottergebenen Dulders darstellen wollen. Nach Schlottmann, Keil und Hengstenberg wollte der Verf. den Kampf und Sieg des Gerechten in der schwersten Anfechtung an einem Beispiele zeigen. Volk und Hofmann sind der Meinung, im Buche Job werde die Idee durchgeführt, daß der (außerisraelitische) angefochtene Gerechte nur in einer persönlichen Offenbarung Jahwes die Lösung des Rätsels und damit den Frieden finden könne. Doret ist der Ansicht, es handle sich um das Wesen der wahren und falschen Gottesfurcht; die erstere zeige sich in der Geduld im Leiden, während einige Autoren sich gar dahin geäußert haben, daß der Verf. des Werkes sich überhaupt seiner Aufgabe nicht gewachsen gezeigt, insofern er ein positives Resultat seiner Arbeit nicht erreicht habe. Viele Forscher hinwieder einigen sich in der Annahme, der Dichter habe betonen wollen, daß es vermessen sei, über Gottes Absichten hinsichtlich der Regierung der Welt sowohl als der Führung des einzelnen Menschen, ein Urteil abzugeben oder die Ursache von Glück und Unglück erforschen zu wollen (Bertholdt, Eichhorn,

v. Cölln, Knobel, de Wette, Hupfeld u. a.). Man fragt nun unwillkürlich: Woher diese Verschiedenheit der Ansichten? Die Frage läßt sich unschwer beantworten. Es sind tatsächlich in dem Buche eine nicht geringe Zahl von Fragen berührt, die sich aber alle um das große Zentrum des Leidensproblemes reihen. Die ganze Leidenspsychologie in ihren verschiedenen Erscheinungen und das Leiden in allen seinen Beziehungen zur Offenbarung, überhaupt die ganze natürliche und übernatürliche Seite dieser Kardinalfrage der Menschheit wird vom Verf. gestreift. Indessen läßt sich doch ein Hauptzweck des Werkes, wie uns scheint, nicht allzuschwer erkennen. Derselbe kann in die folgenden Gesichtspunkte zusammengefaßt werden. Der Autor will die Antwort geben auf die bei allen Völkern des Altertums höchst aktuelle Frage: Woher kommen die Leiden der Menschheit? Und er beantwortet sie sehr treffend. Sie sind teils Folgen der Sünden, teils dienen sie zur Prüfung und Läuterung der Gerechten. Der Mensch aber soll im einzelnen Falle nicht untersuchen, welches die Ursache der Leiden ist, damit er nicht etwa ungerecht urteile, er solle vielmehr alles der göttl. Vorsehung anheimstellen (vgl. Welte, Kaulen, Schöpfer, Cornely, Knabenbauer u. a.). Dieser Gedanke von der Ursache der Leiden, speziell der Trübsale der Gerechten, leitet das Gedicht ein, dieser Gedanke spinnt sich weiter und weiter bis zum Schlusse und erhält am Schlusse seine endgültige Klarlegung, während die zahlreichen anderen Probleme im Verlaufe der Hauptuntersuchung gelegentlich auftauchen und wieder verschwinden. Nach diesen Untersuchungen, die das Buch als solches zum Gegenstand hatten, drängt sich die Frage nach dem Helden des Gedichtes in den Vordergrund.

6. Was weiß die ältere und neuere Forschung über die Person des Job zu berichten?

Job „der anfeindet, der Feindselige, oder auch der Angefeindete," wie einige den Namen deuten, nach dem Stamme איב. Andere erklären das Wort aus dem Arabischen; איב würde entweder so viel heißen als „Gespenst" (Michaelis, Ewald u. a.), oder aber „der sich zu Gott Wendende, der sich Bekehrende, der Fromme" (Hitzig). Am wahrscheinlichsten ist die Bedeutung: der Angefochtene, Angefeindete.

Bezüglich der Abstammung Jobs finden wir bereits bei den Kirchenvätern zwei Ansichten, deren Hauptvertreter je der hl. Augustinus und der hl. Hieronymus sind. Augustinus, dem Ambrosius, Chrysostomus, Gregor d. Gr., Sedulius, Olympiodor, Albert d. Gr., und viele andere Schriftsteller folgen, schließt sich seinerseits an die LXX an, deren Auffassung schon vor ihm Origines, Irenäus, Eusebius vertreten hatten. Bellarmin, der dieser Vermutung einen gewissen Grad kanonischer Auktorität zuerkennt, faßt den Inhalt derselben in die folgenden Worte zusammen: Hic fertur ex Syriaci codicis interpretatione in Ausitide habitasse, in finibus Idumaeae et Arabiae, eratque illi nomen Iobab. Cum autem accepisset uxorem Arabissam, generavit filium, cui nomen Emmon; erat porro ipse ex parte quidem Zare de filiis Esau filius, matris vero Bosorrae, ita ut ipse sit quintus ab Abraham. Nach ihm wäre Job sogar der zweite König von Edom gewesen.

Anderer Meinung war Hieronymus, der diesbezüglich ohne Zweifel unter jüdischem Einflusse stand. Nach ihm war Job ein Nachkomme des

Nachor, des Bruders von Abraham. Berücksichtigt ist hier der Bericht von Gen. 22, 20–23, nach welchem Melcha, die Frau des Nachor, diesem acht Söhne geboren, von denen der Erstgeborene namens Hus der Stammvater unseres Job geworden sei. Hus wäre also der Name einer Person und des in Job (1,1) erwähnten Landes. Diese Ansicht vertraten u. a. Rupertus, Rabanus, Nik. Lyranus. Über diese beiden Ansichten ist die Forschung bis heute nicht hinausgekommen.

Anknüpfend an die im Buche selbst sich findenden geographischen Hinweise: „im Lande Hus" (1,1) und „Leute des Ostens" (1,3) hat man von jeher auch die Heimat Jobs näher zu bestimmen gesucht. Über die Lage von Hus (עוץ) sind die Gelehrten nun freilich wieder geteilter Ansicht. Michaelis, Ilgen u. a. glaubten, es sei das fruchtbare und anmutige Tal Ghuta bei Damaskus. Allein dieser Vermutung stehen die größten Bedenken entgegen, und darum ist sie auch so ziemlich aufgegeben. Spanheim und Rosenmüller verlegten Uz in den nördlichen Teil des wüsten Arabiens bis an den Euphrat und nach Mesopotamien hin, weil die LXX den Namen עוץ mit *Αὐσίτης* wiedergeben und Ptolemäus die Ausiten in diese Gegend versetze. Im A. T. werden zwei verschiedene Landschaften unter dem Namen Uz genannt, die eine ist die von den Nachkommen Arams bewohnte Gegend (Gen. 10, 23; 22, 21), und die andere bildete einen Teil von Idumäa (Thren. 4, 24; Gen. 36, 28; Jer. 25, 19 ff). Zur genaueren Fixierung von Uz wird nun die oben erwähnte Notiz „die Söhne des Ostens" zu Hilfe gezogen. Mit diesem Ausdrucke werden die östlich und nordöstlich von Palästina wohnenden Völker arabischer und aramäischer Abkunft, also die Stämme der arabischen Wüste, aber auch die Bewohner der syrischen Wüste mit Einschluß des Euphratlandes bezeichnet. Wir dürfen ferner mit gutem Grunde annehmen, daß der Wohnsitz Jobs nicht weit von dem seiner drei Freunde entfernt war; für diese aber kommt als Heimat Edom und das nördliche Arabien in Betracht. Wir verlegen also den Wohnort des Dulders in den Osten von Palästina, genauerhin an den Rand der syro-arabischen Wüste. Indessen ist es nicht unmöglich, daß Job während seines Lebens verschiedene Gegenden bewohnt hat und Uz nur der Schauplatz seiner letzten und schwersten Prüfung war. Eine bis in das 4. christliche Jahrhundert reichende Überlieferung (Peregr. Silviae) lokalisiert die Heimat Jobs in dem hauranischen fruchtbaren Landstrich el-Bethenije, wo es noch ein berühmtes Kloster gibt, das den Namen des großen Dulders trägt (Fries, Wetzstein), und wo sich angeblich Jobs Grab befinden soll. An den Ostrand des Hauran versetzt Dillmann des Propheten Geburtsort. Indessen fand auch die Vermutung, daß das idumäische Uz den Helden unseres Gedichtes gezeugt habe, viele Vertreter (Bertholdt, Herder, Eichhorn, Herbst, Duhm u. a.). Fast allgemein hält man Job für einen Zeitgenossen der Patriarchen; der hl. Gregor d. Gr. meint eigentümlicherweise, er habe zur Zeit der Richter gelebt.

Die LXX geben ihm wie auch seinen Freunden den Königstitel (letztere werden auch im Buche Tobias Könige genannt cfr. 2, 15). Tatsächlich vereinigt Job nach dem Buche selbst in seiner Person alle Würden eines Patriarchen. Er ist Stammvater, Stammesfürst, Priester und Richter.

Forschen wir nun nach dem Verfasser der Schrift.

7. Wer ist der Verfasser des Buches Job?

Da uns zur Beantwortung dieser Frage keinerlei zuverlässige Anhaltspunkte zu Gebote stehen, so ist diesbezüglich jeder subjektiven Vermutung und jeder Tendenz Türe und Tor geöffnet. Ist nicht Job selbst der Verfasser des Buches, das seinen Namen trägt? Hervorragende Auktoritäten haben die Frage bejaht, so der hl. Ephräm, Origines, Gregor d. Gr., Albert d. Gr., Rupert v. Deuz, Pineda und von den neueren u. a. Carpzov, G. Schultens. Andere, z. B. Rob. Lowth, dachten an die Freunde Jobs, vor allem an Elihu. Wieder andere hielten Moses für den Dichter des Werkes (Methodius, Cajetan, Sanctius, Huetius, Tostatus, Talmud (Baba Bathra f. 15a), verschiedene Rabbiner und später Michaelis, Haneberg, R. Stier u. a.). Diese Ansicht war besonders deshalb viel beliebt, weil der Verfasser des Buches eine vortreffliche Kenntnis ägyptischer Verhältnisse verrät. Viele Anhänger fand auch die Vermutung, Salomon, der weise König, habe das erhabene Kunstwerk geschaffen (Gregor v. Naz., Polychronius, Luther, Harduin, Reimarus, Calmet, Döderlein, Augusti); andere, besonders auch neuere katholische Forscher, halten die Ansicht für wahrscheinlich. Gewiß, das Werk wäre würdig eines so großen Geistes, und tatsächlich steht dieser Vermutung keine unlösbare Schwierigkeit entgegen, während sie andererseits manches für sich hat. Auch die Propheten Isaias und Daniel wurden von einzelnen Gelehrten als die Dichter des Werkes vorgeschlagen.

Wer es für zwecklos, weil unmöglich hielt, eine bestimmte Person als Auktor des Buches vorzuschlagen, suchte wenigstens die Zeit der Abfassung desselben zu bestimmen. Hier ist nun vom Zeitalter Abrahams bis ins 2. Jahrhundert v. Chr. herab fast kein Jahrhundert, in das nicht die Komposition des Buches oder doch des einen oder anderen Teiles davon verlegt worden wäre. Die meisten Gelehrten entscheiden sich auch hier für die Zeit vor Moses oder für das Zeitalter des Moses selbst oder Salomons. Hengstenberg verlegt es zwischen Salomo und Amos, Schlottmann meint, der Verfasser hätte schon die assyr. Eroberungszüge erlebt. Die Zeit des Hiskias vermuteten Renan und Reuß; die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts u. a. Ewald, Bleeck, Nöldeke, Schrader, Merx. Die chald. Periode vertritt besonders Dillmann, während Grotius, Bernstein, Gesenius, Bunsen und Cheyne die Abfassung in das Exil setzten. In die nachexilische Zeit an das Ende des 6., bezw. in das 5. Jahrhundert haben das Buch u. a. Vatke, Zunz, Köster, E. Maier, Kuenen verwiesen, in das ptolemäische Zeitalter dagegen z. B. Holtzmann und Stade. Für die nachsalomonische Datierung machte man geltend, daß die Sprache viele Aramaismen aufweise, und daß besonders die Abhängigkeit unseres Dichters von den Propheten Isaias und Jeremias im Ausdrucke sowohl als in den theologischen Anschauungen scharf hervortrete; die Fixierung aber in eine spätere Zeitperiode hat die Annahme zur Voraussetzung, daß in unserem Buche die Leidensgeschicke des israelitischen Volkes geschildert werden. Die vormosaische, resp. vorsalomonische Abfassung des Kunstwerkes hat man mit den Hinweis begründet, daß die in demselben geschilderten Verhältnisse nur für das patriarchalische Zeitalter passen, die erhabene Sprache und die kunstvolle Komposition des Werkes aber weise unfehlbar auf die höchste Blütezeit der hebräischen Literatur hin. Dieser letzteren Ansicht möchten wir beitreten. Gewiß der Hintergrund, die ganze Szenerie des dramatischen Lehrgedichtes

weist in die graue Patriarchenzeit zurück, aus ihr mag der prosaische Grundstock des Werkes stammen, aus dem später dann das Gedicht erblühte.

Was nun die sogenannnten Aramaismen betrifft, die auf spätere Abfassungszeit hinweisen sollen, so imponieren solche Argumente allenfalls noch dem Anfänger in der hebräischen Sprache. Wer weiß, wie unsicher und unzuverlässig auch heute noch unsere sprachgeschichtlichen Vermutungen sind, der wird sich hüten, solche Schlüsse auf so unsolider Basis aufzubauen. Anderseits könnten die Aramaismen gegenüber der vollendeten Sprache des Ganzen quantitativ gar nicht in Betracht kommen.

Was die Ähnlichkeit zwischen Job und Isaias oder Jeremias betrifft, so mag man eine solche immerhin zugeben. Sie findet sich aber auch zwischen Job und manchen Psalmen. Indessen möchten wir doch betonen, daß man diesbezüglich sich keinen Illusionen hingeben möge. Ähnliche Gedanken, Ausdrücke und Wörter finden sich schließlich in allen Büchern, vor allem wird man es geradezu selbstverständlich finden, daß in Schriften, die ähnliche Verhältnisse zur Voraussetzung haben oder gar ein ähnliches Thema behandeln, bisweilen selbst gleichlautende Ausdrücke oder Sätze sich finden. So hat naturgemäß unsere Schrift manche Beziehungen zu den Klageliedern, sind doch ein großer Teil derselben selbst Threni. Aber auch angenommen, es existiere eine tatsächlich bedeutende Abhängigkeit der wiederholt genannten Bücher, so entsteht sofort die neue Frage: welcher der Propheten hat von des anderen Quelle geschöpft? Daß der Dichter eines Job, bei dem sich die Gedanken, Bilder, die wundervollsten Vergleiche wie Fluten einander drängen, von einem anderen der biblischen Schriftsteller abhängig ist, will uns nicht wahrscheinlich erscheinen. Die anderen Gründe für eine spätere Abfassungszeit haben, wie gesagt, die Ansicht zur Voraussetzung, daß Job der Repräsentant des leidenden Israel sei. Auf diese Vermutung aber hätte man niemals kommen sollen. Wann hat jemals Israel auf seine Reinheit und Unschuld gepocht? Am allerwenigsten hätte der fromme Kern des Volkes das gegenüber dem allwissenden Gotte, bezw. dessen Propheten zu behaupten gewagt. Gerade von ihnen hören wir immer wieder das demütig flehende Schuldbekenntnis: peccavimus, peccaverunt patres nostri, erravimus, iniuste egimus, iniquitatem fecimus und dergleichen. Wann hat je das Volk Israel sich nach Vernichtung gesehnt, wie das die ständig wiederkehrende Formel Jobs ist? Das Gegenteil ist der Fall. Was haben ferner die Freunde Jobs in der genannten Anschauung für eine Stelle? Sollen sie allenfalls die Israel anklagenden Propheten repräsentieren, welche das sündige Volk mit Strafe und Untergang bedrohten? Gut! Aber Job geht doch nach unserem Buche aus dem Kampfe als Sieger hervor, und zwar wird er Sieger über seine Freunde durch den Urteilsspruch der göttlichen Majestät selbst, während die Freunde einen Verweis erhalten. Wo ist dazu das Analogon in Israels Geschichte und Geschicken? Das sind nur einige Gedanken, aber sie umfassen so ziemlich den ganzen Inhalt des Buches Job.

Wir kommen nun zu einem Probleme, um das sich gegenwärtig der Hauptkampf dreht; es lautet:

8. Ist das Buch Job in seiner jetzigen Form ein einheitliches Werk, oder genauer ausgedrückt: Stammt das Buch mit Prolog, Abhandlung und Epilog aus der Hand ein und desselben Verfassers?

Die alten Exegeten kannten dieses Problem kaum. Man hielt es für selbst-

verständlich, daß das ganze Buch das Werk eines Mannes sei. Soweit die katholische Jobforschung in Betracht kommt, wird die Frage auch heute noch ziemlich allgemein bejaht. Anders verhält es sich, wenn wir die moderne protestantische Bibelforschung ins Auge fassen.

Zuerst wurden der Prolog und der Epilog angefochten, da diese in der Form der Darstellung sowohl als dem Inhalt nach eigene und eigentümliche Gebilde seien, die Reden dagegen hielt man noch für wirkliche Erzeugnisse Jobs und seiner Freunde (u. a. Carpzov, Schultens). Später, als jene Vorstellung aufgegeben wurde, fand man in der Schilderung der Leiden Jobs, der eigenartigen Einführung Satans, der Erwähnung der Opfer usw. gewisse Widersprüche mit dem übrigen Buche und erklärte diese Ausführungen für jüngere Zusätze (so z. B. Hasse, Bernstein, v. Cölln, Knobel). Andere Gelehrte entschieden sich für eine allmähliche Entstehung des Buches. Hören wir statt vieler nur einen Vertreter dieser Ansicht. Studer meint, den Grundstock zum Buche Job haben die Reden Jobs und seiner Freunde (c. 3,3 – 27,6 und c. 31) gebildet. Ein Besitzer „dieser Reden", dem die hier vorgetragene Vergeltungslehre anstößig war, habe c. 28 dazugeschrieben. Ein anderer dichtete nun zum gleichen Zweck c. 38. Ein dritter habe es sodann unwürdig gefunden, Gott zur Entscheidung eines menschlichen Streites auftreten zu lassen und habe statt der Gottesreden die Elihu-Reden beigefügt. Ein vierter machte dann den Prolog und endlich ein fünfter den Epilog und c. 41. Andere Auktoren halten dagegen Prolog und Epilog für die ursprünglichen Bestandteile. Einig sind sich die Vertreter der eben genannten Richtung in neuerer Zeit darüber, daß die Elihu-Reden interpoliert seien. Sie passen absolut nicht in das Gefüge des Ganzen. Und warum nicht? Weil der Verfasser und die Sprache und der Gedankengang und überhaupt der ganze Inhalt der Reden dem Buche fremd seien (Stuhlmann, Bernstein, Eichhorn, Knobel, Ewald, Meier, de Wette, Nöldecke, Delitzsch, Dillmann, Strack, Kautzsch u. a.). Anfangs traten nun verschiedene hervorragende protestantische Forscher auf den Kampfplatz, um die Echtheit der Reden zu verteidigen: wie Budde, Volk, Schlottmann u. a. Doch heute hat man diese Verteidigung fast allgemein aufgegeben. In neuester Zeit ist unter den rationalistischen Forschern mutatis mutandis die folgende Auffassung bezüglich der Entstehung unseres Buches beliebt. Der Prolog bildete mit dem Epilog ursprünglich ein für sich bestehendes Ganzes: „das Volksbuch" oder „die Volkserzählung vom frommen Manne Job". In Anlehnung an diese Volkserzählung werden die c. 3 – 31 und 38 – 42 je als selbständige Gedichte von verschiedenen Dichtern verfaßt. Außerdem werden dann noch ungezählte kleinere oder größere Abschnitte als spätere heterogene Zusätze bezeichnet, (vgl. Duhm, Delitzsch). Wie stellen wir uns zu diesem Probleme?

Zunächst möchten wir betonen, daß es keineswegs gegen die kirchliche Auffassung vom Umfange der Inspiration verstößt, anzunehmen, das Buch Job habe im Laufe der Zeit verschiedene Zusätze, bezw. Umgestaltungen erfahren, die jedoch von inspirierten Verfassern herrührten. So sind wir tatsächlich der Ansicht, daß Jahrhunderte vor unserer jetzigen kunstvollen Dichtung eine Schrift in Prosa – nennen wir sie gerade auch das Volksbuch vom frommen und geduldigen Job – existiert hat, die im wesentlichen aus dem jetzigen Prolog und Epilog sowie aus dem geschichtlichen Kern der

Dichtung bestand. In der Blütezeit der hebräischen Poesie, in der Zeit, als die schönen Spruchlieder, das Lied der Lieder und manche Psalmen entstanden, hat dann ein hochbegabter Dichter das dramatische Lehrgedicht verfaßt. Denn für die Zeit der Patriarchen ist unser Buch zu erhaben und für die Zeit der höchsten hebräischen Literaturperiode sind Prolog und Epilog, sowie manche im Gedichte geschilderten Verhältnisse zu patriarchalisch. Dagegen möchten wir auf die bis jetzt von der modernen Kritik gegen die Elihu-Reden vorgebrachten Schwierigkeiten hin deren Einheit oder Echtheit nicht preisgeben. Abgesehen davon, daß die Israeliten denn doch eine zu große Hochachtung vor ihren heiligen Büchern hatten, als daß der nächstbeste obskure Schreiber aus ihrer Mitte einfach beliebig Zusätze oder Auslassungen an seit Jahrhunderten hochverehrten Schriften machen konnte und das noch an einem Buche, dessen Inhalt durch eine feierliche Theophanie und Gottesurteil besiegelt war, kann uns auch kein anderer Gegengrund überzeugen. Elihu selbst wird durch den Bericht hinlänglich eingeführt. Seine Sprache und Diktion ist ebenso seiner Person und deren Verhältnissen psychologisch und künstlerisch angepaßt, wie dasselbe bei Job und jedem seiner Freunde der Fall ist. Warum Job auf Elihus Reden nicht antwortet, hat wohl dieselbe Ursache wie das endliche Schweigen der Freunde nach Jobs Reden. Es soll gerade dadurch zum Ausdruck gebracht werden, was Gott nachher bestätigt, daß auch Job nicht unfehlbar war, sondern sich geirrt hat. Daß Elihu nichts Neues vorgebracht, sondern einfach in den Tag hinein geredet habe, ist unwahr. Gerade er hat das Leidensproblem, um das sich der so bittere Kampf bisher drehte, wesentlich gefördert, indem er scharf betonte, daß es außer den Sühne- auch Prüfungsleiden gebe. Sein Gedankengang vermittelt ferner trefflich logisch und psychologisch zwischen den vorausgegangenen Reden und der folgenden Theophanie. Metrik und Strophik endlich fügen sich in das Ganze. In neuester Zeit sind von katholischer Seite aus die Elihu-Reden mit Erfolg von W. Posselt als ursprünglich verteidigt worden in der Schrift: Der Verfasser der Elihu-Reden. (Bibl. Studien XIV, 3).

9. In den letzten Jahrzehnten sind mehr als je und zwar von den scharfsinnigsten Gelehrten Untersuchungen über die hebräische Poesie angestellt worden, leider war das Resultat derselben kein einheitliches. Als umfangreichste und in der Komposition kunstvollste Dichtung war das Buch Job naturgemäß von Anfang an ein Hauptobjekt der diesbezüglichen Forschungen. Tatsächlich besitzen wir auch, besonders von katholischen Gelehrten, höchst fleißige und gediegene Publikationen über diesen Gegenstand. Nachdem man sich zunächst klar darüber war, daß der weitaus größte Teil des Buches in dichterischer Form geschrieben sei, wurde man von selbst zur Erforschung der demselben zugrunde liegenden metrischen Gesetze gedrängt. Leider besitzen wir nun hierüber keine übereinstimmenden Ergebnisse. Indessen hat mit Recht die Ansicht die Oberhand gewonnen, daß die einzelnen Stichen des Gedichtes aus regelmäßigen Tripodien bestehen. (Von den neueren Auktoren, die dieser Auffassung huldigen, seien nur die folgenden genannt: H. Grimme, der das System von J. Ley zur Grundlage seiner metrischen Gesetze machte. N. Schlögl,[1] der hinwieder auf Grimme aufbaut, V. Zapletal und Ed. Sievers).

[1] Nach ihm sind fast 92% der Jobverse gute Dreiheber, gewiß der beste Beweis einerseits für den guten Text von Job und anderseits für das metrische System des

Die nächste Frage, die in diesem Zusammenhange zu untersuchen war, ist die Frage nach einer etwa im Gedichte sich vorfindenden Strophik. Sie wird jetzt ziemlich allgemein bejaht, allein in der Abgrenzung der einzelnen Verse stimmen kaum zwei Auktoren miteinander überein. Wir haben diesbezüglich besonders die scharfsinnigen Ausführungen des verstorbenen Tübinger Exegeten P. Vetter (Metrik des Buches Job. Bibl. Studien II, 4 S. 30–57) und des Jesuiten J. Hontheim (Das Buch Job als strophisches Kunstwerk nachgewiesen. Bibl. Studien IX, 1–3). Namentlich die letztere Schrift hätte mehr Beachtung verdient, auch wenn man ihr nicht in allem beistimmen kann. Daß der Jobdichter gelegentlich auch den Reim bevorzugt, ist eine leicht erweisbare Tatsache. Wie harmonisch und kunstvoll die ganze Dichtung aufgebaut ist, wurde gelegentlich schon von älteren Exegeten hervorgehoben und ist besonders durch die neueren Untersuchungen über die Strophik für die kleinsten Details des Werkes erwiesen worden. Als Einheitsmaß liegt dem Baue unverkennbar die heilige Zahl 7 und deren Zusammensetzung von 3 und 4 zugrunde.

Das sind die Hauptprobleme, wie sie gewöhnlich im Zusammenhange mit der Einführung in das Buch Job behandelt werden müssen.[1] Auf den Exegeten harren dann gerade in diesem Buche noch manche Fragen wichtiger Natur, wenn er zu den einzelnen schwierigen Stellen im Texte sich äußern muß.

Wiener Professors selbst. (Vgl. den Artikel: Die biblisch-hebräische Metrik v. Prof. Dr. P. N. Schlögl in Z. D. M. G. LXII, S. 705.)

[1] Wir fügen hier des Interesses wegen einige kurze Notizen aus den Aussagen bei, welche die gottselige A. Kath. Emmerich hinsichtlich der meisten von uns oben behandelten Fragen in ziemlich weitläufiger Form gemacht hat. Wir brauchen in dieser Zeitschrift wohl nicht noch besonders zu bemerken, daß diese Aussagen der bekannten Seherin von Dülmen, über welche ein Urteil der kirchlichen Auktorität noch nicht gefällt worden ist, keine andere Bedeutung beanspruchen, als die einer Privatperson. Hinsichtlich der Person Jobs lesen wir: „Der Vater des Job, ein großer Stammführer, war ein Bruder Phalegs, des Sohnes Hebers. Er hatte dreizehn Söhne, deren jüngster Job war, und wohnte mitternächtlich vom schwarzen Meere. Job ist ein Vorfahre Abrahams, dessen Mutter eine Urenkelin von Job war. Job kann noch zur Zeit Abrahams gelebt haben." „Job betete den alleinigen Gott in der Natur an. Er zog von seiner Heimat mit den Seinigen zunächst nördlich vom Kaukasus und später mehr auf das Gebirge, den Kaukasus selbst. Als ihn sein letztes Unheil traf, wohnte er wieder mehr südlich, von Jericho aus gerade gegen Morgen." Über den Verfasser des Buches heißt es: „Seine (Jobs) Geschichte und seine Gespräche mit Gott wurden weitläufig von zweien seiner treuesten Knechte, die wie Rentmeister waren, aufgeschrieben und zwar aus seinem Munde, wie er es ihnen selbst erzählte. Diese beiden Diener hießen Hai und Uis oder Ois. Die Geschichte wurde gar heilig gehalten bei seinen Nachkommen und von Geschlecht zu Geschlecht überliefert. Sie kam dann durch Jakob und Joseph zu den Kindern Israels nach Ägypten, und Moses zog sie zusammen und richtete sie zum Gebrauche der Israeliten in ihrer Bedrückung in Ägypten und in ihren Beschwerden in der Wüste anders ein, denn sie war viel weitläufiger und es war vieles darin, was sie nicht verstanden hätten und was ihnen nicht gedient haben würde. Salomo aber arbeitete sie nochmals ganz um, ließ vieles hinweg und setzte vieles hinzu von dem Seinigen. Und so ward diese wahre Geschichte zu einem Erbauungsbuch voll der Weisheit Jobs, Mosis und Salomos, und man konnte schwer die eigentliche Geschichte Jobs herausfinden, denn sie war auch in Länder- und Volksnamen dem Lande Kanaan näher gebracht, wodurch man glaubte, Job sei ein Edomiter. (Siehe Ausführlicheres hierüber in der von P. Schmöger nach den Tagebüchern des Clemens Brentano veranstalteten Ausgabe: Das arme Leben und bittere Leiden unseres Herrn Jesu Christi und seiner heiligsten Mutter Maria, nebst den Geheimnissen des Alten Bundes nach den Gesichten der gottseligen Anna Kath. Emmerich. 1881. S. 44–47.)

Der Wert der Tradition im Lichte altorientalischer Ausgrabungen.

Von Pfarrer H. Doergens, Traar-Crefeld.

Stets hat es Geister gegeben, die ihr eigenes Ich höher einschätzen zu dürfen glaubten als überliefertes Erbgut. Von Bischof Nacchianti von Chioggia berichtet Buschbell (Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des 16. Jahrh., Schöningh, Paderborn 1910, S. 163), daß er sich auf dem Trienter Konzil mehr darin gefiel, eine neue Straße zu suchen als die alte, ausgetretene der „Mauleseltreiber" zu wandern. Ohne Zweifel hat die Reformation diese neuen Wege eingeschlagen und durch den gewaltsamen Bruch mit einer bis dahin kontinuierlich fortschreitenden Vergangenheit von anderthalb Jahrtausenden der Autorität zunächst der religiösen, dann aber auch jeder anderen Tradition empfindlichen Abbruch getan.

Hand in Hand mit der protestantischen Theologie arbeitete die fast gleichzeitig mit ihr ins Leben tretende historisch-kritische Methode, deren Erfolge Bernheim (Lehrbuch der historischen Methode[3 u. 4], Leipzig 1903, S. 296) also schildert: „Man darf mit vollem Recht sagen, daß durch die methodische Kritik die Geschichte erst zu einer Wissenschaft geworden sei, weil dadurch erst eine überzeugte Gewißheit über die Grundtatsachen möglich geworden ist, bezw. eine überzeugte Ausscheidung des Unwahren und Falschen . . . Eine völlige Umgestaltung der Geschichtskenntnisse ist die Folge (der kritischen Methode) gewesen: uralt überkommene Sagen, Scheinüberlieferungen, Fälschungen wurden als solche erkannt und mußten das Feld für die wahre Überlieferung freigeben; ganze Epochen der Geschichte gewannen ein anderes Aussehen."

Gewiß: Kritik ist nötig. Die Dokumente und Urkunden, auf denen unsere Kenntnis der geschichtlichen Vergangenheit beruht, müssen auf ihre Echtheit und Glaubwürdigkeit, vor allem auf ihre literarische Art geprüft, die Person des Verfassers muß nach ihren geistig-moralischen Qualitäten bewertet, der Erzählung selbst die subjektive Färbung genommen und sie, ohne wesentliche Verletzung ihrer selbst, zu einem objektiven Bericht zurechtgerückt werden (Bernheim, S. 468 ff.). Sicher stehen der Jetztzeit zu einer glücklichen Durchführung dieser Aufgaben weit vollkommenere Mittel zur Verfügung als der Vergangenheit. Ebenso wahr ist aber auch, daß die kritische Methode sich nicht selber Zweck und Ziel sein darf, daß sie nur Mittel zum Zwecke und eine Überschätzung derselben ebensowenig am Platze ist wie eine Unterschätzung. Wie sehr ist aber gerade in der Einhaltung dieser goldenen Mittelstraße trotz, besser vielleicht wegen des Scharfsinnes, der auf die Quellenanalyse verwandt wurde, in unseren Tagen gesündigt worden! Man denke nur an das Tohuwabohu der modernen Evangelienkritik oder an die Masse religionsgeschichtlicher Arbeiten, die sich das Verhältnis von Heidentum, Judentum und Christentum zueinander zum Gegenstand ihrer Untersuchung gewählt haben. Unter dem Einflusse neuzeitlich-philosophischer Irrtümer wie des Agnostizismus, des Immanentismus und des Evolutionsprinzip — siehe die Enzyklika „Pascendi dominici gregis", die sich ausgiebig mit diesen Dingen beschäftigt — wuchs die „höhere Kritik" zur eigenen Neigung und vorgefaßten Meinung, ja bis zum unbedingten Rechte der freien Persönlichkeit.

Wie sehr es Pflicht einer wirklich objektiven Forschung ist, in der Verwerfung traditioneller Anschauungen äußerste Vorsicht walten zu lassen, zeigt neuerdings eine Studie des Berliner Extraordinarius für alte Geschichte Dr. C. F. Lehmann-Haupt über die „historische Semiramis und ihre Zeit". Auf Grund einer Anzahl seit 1894 getätigter Vorstudien – Berliner Philologische Wochenschrift 1894 Sp. 239; Klio, Beiträge zur alten Geschichte Bd. I 1901, S. 256 ff. und Artikel „Semiramis" in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie –, die in einer Forschungsreise nach Armenien ihre Krönung fanden (Armenien einst und jetzt, Bd. I, Berlin, L. Behrs Verlag), hat der Gelehrte über das Thema im Auftrage der Deutschen Orientgesellschaft am 6. Februar 1910 zu Berlin einen Vortrag gehalten, der zunächst im Aprilheft der Deutschen Rundschau, herausgegeben von J. Rodenberg, veröffentlicht wurde, und der nunmehr in einer eigenen illustrierten Broschüre bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1910 erschienen ist. Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um eine Frage der religiösen, sondern der profanen Tradition, aber das Resultat, in das die Studie ausläuft und das im wesentlichen in einer Stärkung der Überlieferung besteht, kommt auch ersterer analogerweise d. h. abgesehen von allen übernatürlichen Imponderabilien zugute.

Es ist bekannt, daß Ktesias aus Knidos, der als Leibarzt des Perserkönigs Artaxerxes II. um 400 v. Chr. in Susa lebte, ein ausführliches Werk über die Geschichte des Orients, speziell der Perser, geschrieben hat, in dem er an den Anfang der Geschichte von Babylon und Assur als Begründerin Ninives oder gar Babylons eine Herrscherin namens Semiramis und ihren Gemahl Ninos setzt. Von der Arbeit des Mediziners, Diplomaten und Schriftstellers heißt es bei Ed. Meyer (Geschichte des Altertums I^2, Stuttgart und Berlin 1909, Cottasche Buchhandlung, S. 323), daß sie vielfach offenkundige Fälschungen enthalte, es seien zwar orientalische Sagen durch den Autor benutzt worden, aber sie seien mit griechischen Kombinationen durchsetzt und zu einem phantastischen Roman zurechtgestutzt. Ein Auszug aus des Ktesias Werk ist uns in der dem ersten nachchristlichen Jahrhundert angehörenden *Βιβλιοθήκη Ἱστορική* des Diodorus Siculus (Buch II, über Semiramis und Ninos cap. 1–20) erhalten geblieben. Aber auch Herodot, der „Vater der Geschichtschreibung", der eine Generation älter ist als Ktesias und gegen den letzterer durchweg polemisiert – z. B. II, 15 wo es heißt: „wie Herodot erzählt. Diese Nachricht erklärt aber Ktesias von Knidos für falsch", obgleich in der Tat Herodot Anspruch auf größere Glaubwürdigkeit hat –, auch er kennt die Person der Semiramis, deren Existenz er in das achte Jahrhundert verlegt (I, 184). Daß noch weitere Zeugen jüngerer Generation in Betracht kommen, zeigt die Bemerkung Diodors (II, 20), „Athenäos und andere Schriftsteller hätten gleichfalls von der kühnen unternehmenden Frau berichtet". Im Anschluß an die durch die Hände der griechischen Historiker gegangene Tradition – gegen die der zur Ptolemäerzeit lebende chaldäische Priester Berossos in seinen *Βαβυλωνιακά* energisch Front gemacht hat –, sucht der Apologet und Kirchenhistoriker Eusebius von Cäsarea in seiner Praeparatio evangelica l. X c. 9 (M. 21, 808 f.), dann in seinen Chronici libri passim das Zeitalter der Semiramis in Verbindung zu setzen mit jenem Abrahams und Moses und daraus Schlüsse zu ziehen für die Abhängigkeit der Lehren der heidnischen Berühmtheiten von der Gedankenwelt des A. T.

Von einer chronologisch auch nur annähernd richtigen Datierung ist hierbei — „Semiramin autem et Abraham contemporales fuisse manifestum est“ (Chron. l. II edid. Schoene p. 5) — keine Rede.

Nun scheinen die modernen Ausgrabungen im alten Orient, speziell die Untersuchungen, die Lehmann-Haupt in den Jahren 1898/99 im Lande der Urartäer angestellt hat, Aufklärung gebracht zu haben. Hiernach ist allerdings für eine Reichsgründerin Semiramis im Sinne von Ktesias-Diodor kein Platz mehr übrig, aber auch der Gedanke, daß es sich um eine reine Sagengestalt handle, „auch dieser Gedanke mußte, ehe er noch Wurzeln fassen konnte, aufgegeben werden“ (S. 2 der Broschüre). Unweit der Befestigungsmauern von Assur sind nach und nach eine Reihe von Stelen, Denksäulen, gefunden worden, deren oberer Teil in der Vorderseite in einer vertieften Nische Inschriften assyrischer Herrscher trägt, die auf historische Ereignisse damaliger Zeit hinweisen. Eine dieser Stelen der monumentalen Königsliste von Assur trägt nun folgende Inschrift:

„Säule der Schammuramat
Der Frau des Palastes Samsi-Adads
Des Königs der Welt, Königs von Assyrien;
Der Mutter Adadniraris,
Des Königs der Welt, Königs von Assyrien;
Der . . . . . des Sulmanuasaridu, Königs
Der vier Weltgegenden.“

Schammuramat, d. h. nach der Auffassung Lehmann-Haupts „Semiramis“ in den Chronici libri des Eusebius „Schamiram“, „Schamirama“ genannt (l. I edid. Schoene p. 47, 54 etc.), war demnach die Mutter Adadniraris IV., als dessen Palastfrau sie auf einer schon früher von den Engländern aufgefundenen, dem Gotte Nebo geweihten Statue bezeichnet wird.

Bei Ed. Meyer (I², 1909, S. 365) heißt es für das Gebiet der semitischen Welt: „Weitverbreitet scheint die Sitte gewesen zu sein, daß die Leitung des Stammes vorwiegend oder dauernd einer Frau aus dem Herrschergeschlecht zusteht.“ Ob es sich hier wirklich um einen allgemeinen Usus handelt, wollen wir einstweilen dahingestellt sein lassen; jedenfalls tritt z. B. in der phönizischen Esmun-azar-Inschrift (C. I. S. Nr. 3) die Rolle der Mutter als Regentin deutlich hervor. Ein analoger Fall tut sich hier auf: die Erwähnung einer Frau in einer offiziellen Urkunde. Dazu kommt die dem Titel „Palastfrau“ zugrunde liegende Stellung innerhalb des assyrischen Königshauses, das genau fixierte Verwandtschaftsverhältnis zu drei Mitgliedern dieses Hauses, die ebenfalls auf eine Frau von ungewöhnlicher Bedeutung schließen lassen, um so mehr, wenn wir dem die Aufzeichnung der Generationsfolge entgegenhalten, wie sie sonst im Orient üblich war. So wird auf phönizischen Inschriften, dann in der Hl. Schrift die Genealogie stets nach dem männlichen Geschlechte gerechnet, selbst bei einer Frau wie Judith (c. 8): „Tochter des Merari, eines Sohnes des Idox, eines Sohnes des Joseph, eines Sohnes des Ozias usw.“ Jedenfalls ist die historische Existenz einer Schammuramat und deren Zeitalter mit den beiden Inschriften gegeben, und siehe da: es berühren sich, die Identität der Namen Semiramis und Schammuramat immer vorausgesetzt, die Feststellungen eines modernen Orientforschers mit jenen der ältesten Tradition bei Herodot.

Außer dieser Grundtatsache und in Verfolg derselben untersucht Lehmann-Haupt die geschichtlichen Zustände Vorderasiens um 800 v. Chr. und zeigt, wie in ihnen der Schlüssel enthalten sei zu den Sagen und Legenden, die sich an die Person der assyrischen Königin angeschlossen und sie umwoben haben, und die eine Gleichsetzung der beiden Namen, deren Tatsächlichkeit allerdings Zimmern noch 1902 (Keilinschriften und Altes Testament[3], S. 438 Anm. 4) als nicht unbedingt sicher bezeichnete, rechtfertigen sollen. Gerade damals, um 800 v. Chr. vereinigte ein neu eingewandertes, kampfesfrohes Volk, die Urartäer oder Chalder, die bisher zerstreuten Stämme des armenischen Berglandes zu einem mächtigen Reiche, das in der Folge die Assyrer hart bedrängte. Trotz vieler Mühen und Kämpfe und auch mancher Erfolge gingen Salmanassar III., dem Schwiegervater der Schammuramat, das Gebiet um die Tigrisquellen verloren; all seine Angriffe konnten nicht verhindern, daß das urartäische Reich sich einen Mittelpunkt schuf in der heutigen Stadt Van am gleichnamigen See. Schon Sardur, der Nachfolger von Salmanassars urartäischen Gegner Aram, legte dort ein Kastell an, sein Sohn und Nachfolger Ispuinis hat die Verlegung der Residenz nach Van angebahnt und dessen Sohn und Mitregent Menuas sie durchgeführt. In den Felsrücken, der die Stadt beherrscht, sind zur selben Zeitepoche von urartäischer Seite merkwürdige Kammern, Gemächer und Höhlen angelegt worden, um deren Entdeckung und Kopierung der Inschriften ein anderer deutscher Gelehrter, Prof. Dr. Ed. Schulz, unter Verlust des Lebens sich verdient gemacht hat. Lehmann-Haupt verfolgt dann weiter die Kämpfe der beiden Reiche Assur und Urartu gegeneinander, die hierbei zutage tretenden Einzelheiten der Kriegführung in geographischer und technischer Hinsicht bis zu der Feststellung, daß „das wichtigste Erfordernis für die Bildung der Sage, eine nachdrückliche und achtunggebietende kriegerische Betätigung der Assyrer in der Zeit der geschichtlichen Semiramis vollauf erfüllt" sei (S. 51). Aber auch dafür, daß die Legende das Bild der Herrscherin an den Anfang der assyrischen Geschichte setzt, während in Wahrheit zu ihrer Zeit das assyrische Königtum auf ein mindestens achthundertjähriges Bestehen zurückblicken konnte, wird ein plausibler Grund angeführt. Er liegt in den Quellen, denen Ktesias seine Kenntnisse verdankt, und die sind nicht assyrisch-babylonischen, sondern jüngeren, nämlich medisch-persischen Ursprungs.

Als weitere Momente für die Anknüpfung des Mythus an die geschichtliche Persönlichkeit kommen noch in Betracht eine Gleichsetzung mit der großen Vegetations- und zugleich Kriegsgöttin Ištar-Astarte, deren Kult ja eine der ersten, wenn nicht die erste Stelle einnahm in den vorderasiatischen Naturreligionen, und die Position, die unser Autor der Frau bei den Urartäern zuweist. Er meint, dieselbe müsse sehr bedeutend gewesen sein: „sonst würde nicht in der geflügelten Sonnenscheibe, die überall — bei den Ägyptern, von denen sie ausgegangen ist, bei den Assyrern und bei den Persern — stets das Bild der obersten Gottheit trägt, bei den Urartäern eine Frau erscheinen" (S. 56). Hier wird ein Problem aufgerollt, das W. R. Smith intensiv beschäftigt hat (Religion der Semiten, S. 31 Anm. 17 und im Anhang über das Schafopfer im Kultus der kyprischen Aphrodite Anm. 804), und das auch Ed. Meyer berührt. Letzterer meint (I[2], S. 376): „es ist sehr bezeichnend, daß ʿAthtar (aram. ʿattar, kan. ʿaštar, ʿaštart, bab. ištar) in Südarabien ein männlicher Gott geworden ist, während umgekehrt die Sonne (Šams) bei

den Nordsemiten fast überall männlich, in Arabien dagegen weiblich ist, im Hebräischen schwankt, der Mittelstellung der Israeliten entsprechend, ihr Geschlecht." Was ad hoc in Betracht kommt, scheint mir weniger die Rolle zu sein, die ein einzelnes Volk, die Urartäer, der Frau innerhalb seines weltlichen Kulturkreises angewiesen hat, als vielmehr ein religiöses Moment allgemeinerer Art. Und das ist der überall im antiken Orient anzutreffende androgyne Charakter einzelner Gottheiten, durch den die segen- und verderbenbringende Seite ein und desselben Naturelementes und damit die naturalistische Gottesidee nach ihrer doppelgeschlechtlichen Seite zum Ausdruck gebracht werden sollte. Nun hat gerade Astarte-Istar, mit der ja Semiramis nach L.-H. identifiziert wurde, diesen mannweiblichen Charakter, — die „bärtige" Istar! (Zimmern, Keilinschr. und A. T.[3], S. 420 Anm. 3 und S. 431 Anm. 7) — wie die Venus bei den Römern und die Aphrodite auf Cypern. Nehmen wir hinzu die altheidnische Vorstellung von der physischen Verwandtschaft zwischen Göttern und Menschen, wie sie im babylonischen Schöpfungsepos „Enuma eliš" enthalten ist und auch von Berossos überliefert wird (Fragm. hist. graec. ed. C. Müller II, 497 f.), denken wir an die Zurückführung speziell des assyrischen Königshauses auf einen göttlichen Vorfahren (Tiele, Babylonisch-assyrische Geschichte, Gotha 1886 – 1888, S. 492) und endlich an die Tatsache, daß am Anfang des Polytheismus der Astralkult steht und diesen in seiner weiteren Entwicklung niemals ganz verlassen hat, so begreifen wir, wie Philo Byblius im Anschluß an Sanchuniathon schreiben konnte: „Phönizier und Ägypter als die ältesten Völkerschaften, und von ihnen ging die Sitte auf alle anderen über, haben solche Personen unter ihre größten Götter gerechnet, die irgendeine zum Lebensunterhalt nützliche Erfindung gemacht oder dem Menschengeschlecht eine Wohltat erwiesen haben . . . Dabei ist besonders erwähnenswert, daß sie die Namen ihrer Könige den Elementen des Universums und einigen der von ihnen also benannten Götter beilegten. Als Naturgötter erkannten sie nur an Sonne, Mond und die übrigen Planeten und die Elemente und was damit verwandt, so daß sie sterbliche und unsterbliche Götter ihr eigen nannten" (Praep. ev. lib. I, 9: M. 21, 73 C). Damit ist unser Vertrauen auf die Tradition und die von ihr berichtete Apotheose der Semiramis von neuem fundiert. Weil die Grenzlinien zwischen Gottheit und Natur im gesamten Altertum fließende sind, darum ist auch der Euhemerismus uralt. Insofern dürften die Worte G. Hoffmanns (Über einige phönikische Inschriften, 36. Bd. der Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, S. 52) zu rektifizieren sein: „Die menschliche Königin, welche der Euhemerismus vielleicht schon im Orient aus der Göttin gestaltet hatte, ist erst von den Griechen unter dem Namen Semiramis von der Astarte getrennt und auf besondere Weise dargestellt worden." Wenn Ktesias-Diodor das Bild der Herrscherin in eine Reihe stellt mit dem des Zeus, „den die Babylonier Belus nennen" (II, 8), und von der göttlichen Verehrung berichtet, die ihr in Syrien und Assyrien sei zuteil geworden (II, 4 und 20), so führen auch hier die Fäden hinüber zur altbabylonischen und altassyrischen rein naturalistischen Anschauung von der Inkarnation der Gottheit im Priester- und Königtum, die gerade in den Personennamen in die Erscheinung tritt. So ist uns aus der Zeit um 1820 ein assyrischer König, Vasall des Reiches von Babel, bekannt, der sich Samsiadad II., Sohn des „Ismedagan" nennt, und ganz genau in diesem gleichen Namen tritt der

amoritische Gott Dagan[1] in dem mit Amuru eng verwandten Assyrien auf (Ed. Meyer, I², S. 591). Daß diese naturalistische Gottesidee auch um 800 v. Chr. noch nicht ausgestorben war, zeigen die Königsnamen Samsi-Adad und Adadnirari auf der Schammuramat-Säule. Ja, sie begegnet uns bei Abydenos wieder, der in der römischen Kaiserzeit die *Βαβυλωνιακά* des Berossos mit der assyrischen Geschichte des Ktesias verbunden hat und nun aus diesem Gedankenkreise heraus Nabuchodonosor einen Sprossen des Belus nennt (Praep. ev. IX, 41; M. 21, 762 A).

Noch in einem Punkte möchte ich L.-H. nicht beipflichten, und das ist seine Etymologie des Namens Schammuramat. Er findet darin, wie schon vor ihm P. Haupt (Beiträge zur Assyriologie und vgl. semit. Sprachwissenschaft 1888, Heft I, S. 164 N.), einen leichten Anklang an das babylonisch-assyrische summatu = Taube und weist mit Zimmern (Die Keilinschriften und das Alte Testament³, S. 429, 431 Anm. 5) darauf hin, daß die Taube der Istar heilig gewesen sei. Nun bin ich zwar kein Assyriologe von Fach und kann deshalb einer grammatischen Etymologie nicht das Wort reden. Ich spreche deshalb nur aus der Gesamtideenwelt der altorientalischen Religionen heraus, wenn ich sage: ich folge bei der Erklärung des Terminus lieber den Wegen Nestles, der in seiner Arbeit: „Die Israelitischen Eigennamen nach ihrer religionsgeschichtlichen Bedeutung (Haarlem, De Erven F. Bohn 1876, S. 116) die Bemerkung macht: „Ein weiterer Gottesname wird wohl im ersten Gliede der Namen שמירמות (Semiramot = Semiramis) 1 Chron. 15, 18 und שמירת zu suchen sein. Letzteres ist der Name eines gileaditischen Geschlechtes (Num. 26, 32), das schon allein darum genannt zu werden verdient, weil allen Spuren nach Palmyras berühmte Königin Zenobia aus demselben stammte."

L.-H. selbst bringt Semiramis in Verbindung mit der Sonnenscheibe: dürfte man da in dem Nomen nicht das Wurzelwort „samas-schemesch" und damit eine Beziehung zum Astralkult wiedererkennen? Man vergleiche etwa die šarrat šame „Himmelskönigin" als Epitheton der Istar (Zimmern, Der babylonische Gott Tamuz, Nr. 20 des XXVII Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der kgl. sächs. Gesellsch. der Wissenschaft S. 7 Anm. 2), ferner das aramäische Gebilde Atar-šamaim „die Göttin des Himmels", die der Astarte-schem-baal „der Astarte des Himmels Baals" in der bereits erwähnten Esmun-azar-Inschrift. So sieht Wolf Baudissin in der Astarte die befruchtende Kraft des Nachthimmels, speziell des Mondes als der befruchtenden Feuchtigkeit (Haucks Realenzykl. II³, 178), wie anderseits Zimmern irgendeine Verbindung der „Götterherrin" mit der Gestirnwelt uralt findet (Keilinschr. u. A. T.³, S. 420 ff.). Ich glaube die Beziehungen, in die Semiramis von der Tradition – Aelian, Tibull, Diodor, Lucian – zu Taube und Fisch zugleich gebracht wird, führen in dieselbe Gedankenwelt. Die Taube als Ebenbild der Göttin, die zudem in der Plastik durchweg als nacktes Weib auftritt mit scharf prononzierter Darstellung der weiblichen Scham, in einigen Fällen auch noch mit der Sonnen- oder Sternscheibe und zwei Hörnern an der Stirne (Ed. Meyer, Geschichte des Altertums 1909, I²,

[1] Als amoritisch darf der Gott nach den neuesten Funden Hilprechts (Sintflutgeschichte aus der Tempelbibliothek von Nippur, Leipzig, J. C. Hinrichs, 1910, S. 16) wohl nicht mehr bezeichnet werden.

§ 371 A und § 427), symbolisiert das weiblich empfangende, der Fisch das männlich erzeugende Naturprinzip. Sehr interessant sind hier die Studien des Würzburger Privatdozenten Dr. Dölger über den hl. Fisch im Kulte der Istar-Atargatis-Tanit (Ἰχθύς, Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit, I. Bd., Freiburg, Herder und Rom, Spithöver 1910, S. 425 ff.). Er kennt mehrere neupunische Votivstelen, die eine Verbindung von Sonne und Mond mit Tauben und Fischen zur Darstellung bringen. Wie nahe liegt angesichts dieser Zusammenstellung ein Hinweis auf den doppelgeschlechtlichen Charakter der Sonne wie der Istar, der babylonisch-assyrischen Atargatis! Selbst für denjenigen, der sich aus sprachlichen Gründen nicht entschließen kann, den Terminus „Semiramis" zu samas in Beziehung zu setzen, bleibt doch immer bestehen die enge Verbindung der Göttertrias Sin-Samas-Istar, so daß eben auf Grund dieser engen Verbindung, auch falls das Wort schem mit Hofmann (Phönikische Inschriften, Göttingen 1889, S. 51) als Name oder Numen aufgefaßt wird, doch irgendein Astralmotiv – Sonne = Vater, Mond = Mutter und gleichzeitig damit ein Numen des Himmels Baal – wahrscheinlicher ist als eine bloße Relation zu summatu.

Für Ägypten – man vergleiche die oben zitierten Worte Philo Byblius-Sanchuniathons! – hat Prof. Dr. Schäfer (Berlin) einen ebenfalls hier einschlägigen Bericht veröffentlicht in den Amtlichen Berichten aus den königlichen Kunstsammlungen (Jan.-Nr. 1911). Es handelt sich um den Porträtkopf einer „ägyptischen Semiramis", der Königin Hatschepsut Chnemtamun aus dem Anfang des neuen Reiches (um 1500 v. Chr.), die als eine der wenigen wirklich regierenden Frauen auf dem Pharaonenthrone bezeichnet wird. Sonderbar ist, daß das sonst als weiblich gekennzeichnete Antlitz neben anderen männlichen Abzeichen einen langen Kinnbart trägt. Sollte hier nicht wieder der androgyne Charakter der naturalistischen Gottesidee zum Ausdruck kommen? Derselben 18. Dynastie gehörte ja auch Amenophis III. an, der „Sohn der Sonnenscheibe", der in feierlicher Weise sein eigenes göttliches Bild selbst angebetet hat.

Zum Schlusse seiner Studie untersucht L.-H. die Frage nach der Herkunft der (babylonisch-assyrischen) Semiramis und beantwortet sie auf Grund der Tatsache, daß durch die Herrscherin der Kult des Nebo in Assyrien ist eingeführt worden, dahin, daß ihre Heimat Babylonien gewesen sei. Nun ist ja bekannt, daß die Einführung neuer Gottheiten im alten Orient stets Hand in Hand ging mit politischen Umwälzungen, daß jede Nation, jeder Stamm, jede Stadt eine ganz spezielle Gottheit ihr eigen nannte und das in so scharfer Prägung, daß man sich berechtigt glaubte, hieraus sogar auf das Walten monotheistischer Lehren schließen zu dürfen. So hat Semiramis, wie aus einer chronikartigen assyrischen Liste zum Jahre 787 v. Chr. hervorgeht des Inhalts: „Nebo zieht in den neuen Tempel ein", an Stelle Assurs den babylonischen Gott Nebo in Assyrien eingeführt und damit die staatsrechtliche Vereinigung der beiden Reiche auf friedliche Weise angebahnt. Diese Liste bildet die Ergänzung zu der eingangs erwähnten in Kalach gefundenen Nebo-Statue des Königs Adadnirari mit der bekannten, in monotheistischem Sinne gedeuteten Inschrift: „O Nachkomme, auf Nebo vertraue, auf einen anderen Gott vertraue nicht" (vgl. Baentsch, Altorientalischer und israelitischer Monotheismus, Tübingen, Mohr, 1906, S. 10 ff.).

Neben diese Hauptmomente tritt noch eine Reihe Einzelzüge, die uns

den Lauf der Tradition in positiver und negativer Weise veranschaulichen. Herodot berichtet von den Bemühungen der Semiramis um die Regulierung der Bewässerung, Ktesias-Diodor desgleichen von der Schaffung eines Kanals, eines Tunnels und verschiedener anderer Arbeiten an Felsen und steilen Anhöhen, von Straßenbauten und Gartenanlagen durch die Babylonierin (II, 9–13), so daß trotz der vielen Falschmeldungen aus jüngerer Zeit die Tradition doch niemals vollständig aufgelöst erscheint, selbst nicht bei Eusebius, denn auch ihm sind, wie die Abschnitte Chaldaeorum und Assyriorum im Chron. l. I (Schoene p. 7–70) zeigen, Elemente der echten Überlieferung zu Ohren gekommen. Im Gegenteil: ist es Lehmann-Haupt gelungen „eine Persönlichkeit, die die Trägerin und der Mittelpunkt einer ganzen Gruppe von Legenden bildet, als solche der Geschichte zurückzugewinnen" (S. 69), so liegt der wesentliche Wert seiner Studie darin, daß mit ihr „das Vertrauen wächst auf das Vorhandensein eines historischen Kernes in den sagenhaften Überlieferungen, die bei einem Volke oder dessen Nachbarn über dessen Vorzeit verbreitet sind". Wenn demnach z. B. Ed. Meyer die Versuche, in den Sagen der Genesis Aufklärung für bestimmte Fragen zu finden als „naiv und keiner Widerlegung wert" (S. 359) bezeichnet, – es ist derselbe Autor, der die Erzählungen von Moses' Person und Werk als „Schutt" ansieht – so ist dies Urteil doch allzu rigoros, und wir werden es lieber mit unserem Autor halten, der da meint, daß „in dem Ringen zwischen Geschichte und Sage die Ausgrabungen in den alten Kulturgebieten des Ostens eine wesentliche Stärkung der historischen Forschung ergeben haben" (S. 68), dessen Arbeit sich harmonisch einfügt in jene Schliemanns, Dörpfelds und Evans über die ältesten Kulturschichten im Gebiete des Ägäischen Meeres (Eine kurze und gute Verarbeitung der Funde von Kreta, Mykene, Ilion, Tiryus usw. bei Ed. Meyer, I^2, S. 677 ff.). Welche Wandlungen hat nicht im letzten Jahrhundert die Homerkritik erlebt? Jahrzehntelang galten Ilias und Odyssee als mythische Liedersammlungen ohne jeden historischen Wert, als reines Produkt der Phantasie eines oder mehrerer Sänger. Und nun? „Das klare Bild, das der Dichter der Telemachie von der peloponnesischen Heimat der Helden hat, muß anerkannt werden: durchaus sachgemäß, ja mit geographischer Genauigkeit beschreibt er den Weg, den Nestor, Diomedes und Menelaos von Ilion her über das Meer zurückgelegt haben (S. 174 ff., 276 ff.), ebenso Telemachs Fahrt von der Westküste des Peloponnes nach Hause (S. 197 ff.)" (G. von Rohden in einem Referat der Christlichen Welt, 1910, Nr. 24 über Paul Cauer: Grundfragen der Homerkritik, Leipzig, Hirzel, 1909). Und ebenda aus Cauer: „Jede neue wissenschaftliche Hypothese (ὑπόθεσις heißt ‚Voraussetzung') . . . beruht darauf, daß etwas anderes, als was bisher gegolten hat, vorausgesetzt wird, versuchsweise, um zu sehen, wie sich von da aus die Erscheinungen erklären. Wer einen solchen Versuch im voraus ablehnt, macht seinerseits den Fehler, eine Voraussetzung – die altgewohnte – zum Axiom zu erheben. Freilich nicht jede Hypothese ist ernsthafter Prüfung wert. In unserem Fall aber hatten die archäologischen Funde für vieles, was Homer beschreibt oder andeutet, so überraschende Bestätigung gebracht, inbezug auf die Ilias war der Zweifel an des Dichters Ortskenntnis so entschieden durch die Tat widerlegt worden, in der Odyssee selbst gab es Beispiele von so strenger geographischer Sachlichkeit, z. B. wo von Fahrten über das ägäische Meer erzählt wird: daß es ernstlich der Mühe wert war, einmal

die Probe zu machen, ob sich das Bild von der Heimat des Odysseus vielleicht besser zurechtschieben würde, wenn man — doch an sich nichts Unerhörtes — voraussetzte, daß die vier großen Inseln, von denen Homer immer spricht, eben die vier sind, die jetzt noch dortliegen. Aus diesem einen Versuch folgte alles weitere mit Notwendigkeit, und innerhalb der Odyssee, ein so gut wie vollständiges Gelingen, im einzelnen wie im großen . . . Jeder bedeutendere Fortschritt der Wissenschaft bringt ähnliches mit sich: irgendwo finden wir den Boden erschüttert, auf dem wir sicher zu stehen meinten. Ungewöhnlich ist nur, wie diesmal die Rollen und Plätze verteilt sind. Was ins Wanken gebracht wird, ist der negative Glaube, daß Homers Schilderungen keinen festen Halt haben, daß die Welt, in die er uns versetzt, ein Gebäude der Phantasie sei; was uns den vertrauten Boden unter den Füßen wegzuziehen droht, ist die Erkenntnis, daß die Phantasie des Dichters den festesten Boden unter den Füßen gehabt hat. Zweifel und Resignation hatten sich als Dogma verschanzt, gegen das nun ein hellblickender Wirklichkeitssinn siegreich Sturm läuft." In historischen Fragen steht eben die Präsumption für die „altgewohnte" Überlieferung, die prinzipiell und substantiell keine leere Voraussetzung darstellt, sondern „hellblickenden Wirklichkeitssinn". „Wir sehen die Grenzen unserer Erkenntnis sich ausdehnen und die Zuversicht zu gewissen Überlieferungen sich mächtig heben, weil unversehens die Fundamente sich als viel tragfähiger erwiesen haben, als man (bisher) annahm" (Kittel, Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte, Deichert, Leipzig 1908, S. 9). Was daher Lehmann-Haupt am Schlusse seiner Broschüre über die historische Forschung sagt, wird zum Lobspruch für die katholische Wissenschaft. Sie geht nicht wie die Wellhausensche Schule oder wie gewisse Anhänger der modernen vergleichenden Religionsgeschichte von a priori-Theorien, sondern von der Überlieferung aus, sie gibt der Vergangenheit, was ihr zukommt, und sucht die urkundlich belegten Tatsachen der Geschichte zum Fundament ihrer Arbeit zu machen, angefangen von Eusebius, dem Vater der Apologetik, der in seiner Praeparatio evangelica immer wieder auf die „τὰ ἔργα" hinweist, bis zu Schell, der energisch dazu aufgefordert hat, die Tatbestände z. B. in Lourdes genau zu prüfen und zum — Antimodernisteneid.

Freilich, auch Herodot laufen Fehler unter bei seiner Berichterstattung — er macht z. B. über die Eroberung Babels ganz falsche Angaben —, ja auf dem Wege von ihm zu Ktesias hat sich die Tradition durchweg verschlechtert, so daß die Anlegung der kritischen Sonde gewiß nottut. Oder wer will gar sämtliche Einzelheiten der homerischen Erzählung als schlichte Wirklichkeit nehmen? Aber eine derartige prinzipielle und generelle Mißachtung der Vergangenheit, wie sie beim linken Flügel der protestantischen Theologen unserer Tage zu Hause ist, über eine derartige Desorganisation aller historischen Wahrheit ist die profane Geschichtschreibung hinaus. Nicht das subjektive, sondern das objektive Erlebnis, selbst wenn in seinem Reiche nicht alles Gold ist, was glänzt, bildet das primäre Moment aller Wahrheitserkenntnis; für das eigene sittliche Ringen und Streben bleibt immer noch Raum genug übrig.

Moderne Einwürfe gegen die Offenbarungsreligion und deren Lösung.

Von P. v. Holtum O. S. B., Böhmisch-Zwickau.

Es sei vorausgeschickt, daß die Einwürfe, die hier zur Erörterung kommen sollen, sich nicht gegen den einen oder anderen Punkt der christlichen Religion richten, sondern gegen dieselbe als Ganzes, gegen ihre Fundamentierung nach einem ganz besonderen Gesichtspunkt.

Und es sind Einwürfe, die wirklich gemacht wurden. Von einem überaus begabten, ebenso scharfsinnigen wie loyalen jüngeren Philosophen wurden sie dem Verfasser gemacht, der in dem Angreifer eine solche Kenntnis der christlichen Religion antraf, wie sie höchst selten außerhalb des Christentums zu finden ist. Sie spiegeln den Gedankengang sehr vieler moderner Geister wieder und verdienen es deshalb wohl, angeführt und besprochen zu werden.

1. „Gott ist ein Gott der Güter schaffenden und Werte wollenden Tätigkeit, nicht ein Gott des Ruines; nach euch Christen aber ist er ein Gott des Unterganges für zahllose Menschenexistenzen, so daß man, praktisch die Sache genommen, meinen möchte, er habe in Zorn und zum Verderben geschaffen."

Und auf die Entgegnung, daß nach diesem Standpunkt konsequenterweise Gott keine einzige Seele verloren gehen lassen könne, ward das auch zugegeben.

Der Gedanke, daß Gottes Tätigkeit rastlos nur die Hervorbringung von Gütern und Werten ins Auge faßt, ist poetisch in folgendem Gedichte eines neueren Philosophen ausgedrückt:

Die beste der Welten.

Du sprichst: Es muß die Welt die beste sein,
  das Beste wählt der Beste, der da schafft.
Der Andere: Nicht die beste ist sie, nein;
  sonst wäre sie das Maß von Gottes Kraft.
Doch hört Ihr Beiden, die Ihr also streitet:
  Ist denn die Welt?
Nein! werdend überschreitet für alles Guten Maß,
  Und endlos fern strebt sie von Ähnlichkeit zu Ähnlichkeit
Zum unerreichbar hohen Bild des Herrn.

Mit einer solchen Theorie verträgt sich nun offenbar nicht die Grundlehre des Christentums, insofern es eine Religion der Erlösungsgnade ist, die der Mensch frei ergreifen soll, mit der Bestimmung dadurch ewig selig zu werden und einer ewigen Unseligkeit zu entgehen.

Leidet nun die erwähnte Aufstellung des Gegners an einem inneren Widerspruch? Nein! das kann man nicht sagen. Das Behauptete ist denkbar. Gott hätte so die Welt schaffen können. Alsdann wäre für die Hölle in ihr kein Platz gewesen. Gott hätte in der Welt so auf den freien Willen des Menschen einwirken können, daß der Mensch unbeschadet der Freiheit seines Willens stets das Gute getan und alle Menschen ausnahmslos

selig geworden wären. Aber es brauchte nicht so zu sein! Das verlangt einfachhin der Begriff der Willensfreiheit. Diese ist ein Vermögen, das, aus der geistigen Anlage des Menschen erwachsend, dieser proportioniert ist. Wie der Geist des Menschen auf das Unbegrenzte und den Unendlichen, Gott, sich richtet, und wie aus dieser Anlage des Geistes der Beruf des Menschen in Gott sein Endziel zu finden stammt und in ihr die Möglichkeit begründet ist, dasselbe zu erreichen, so ist auch die Willensanlage des Menschen, insofern der Wille nicht als notwendiges Streben, sondern als Wahlvermögen in Betracht kommt, ein Vermögen, das ebenfalls auf das Endziel geht, Gott als Endziel erwählen oder verwerfen kann. Das ist die tiefe Begründung der christlichen Religion, die offenbar ebenso dem natürlichen philosophischen Denken entspricht, als sie nachträglich (a posteriori) gerechtfertigt wird durch jene zahllosen Bekundungen der Gottheit in der Geschichte zugunsten der christlichen Religion, die keine unbefangene Forschung als Tatsachen bestreiten kann.

2. Die Furcht ist kein Gefühl, das die Person ehrt, die gefürchtet wird; ein solches Gefühl ist allein die Liebe; sie supponiert achtungswürdige, schöne, edle Qualitäten; diese anerkennen, heißt die Person lieben. Die Furcht supponiert eine Macht, Leid, Übel zuzufügen; sie kann nie geliebt werden; geliebt kann nur werden bei ihr die im Hintergrund stehende Liebe, die durch Zufügung von Leid dem Gutes will, dem Leid zugefügt wird. Und die Unterscheidung von knechtischer Furcht und kindlicher Furcht hilft hier nichts; denn es bleibt immer wahr, daß Furcht und Liebe unausgleichbare Gegensätze sind. Ihr Christen — sagte der Angreifer — gebt ja selbst zu, daß die Liebe die abschließende, von Gott endgültig gewollte Ehrung für Gott ist; damit gebt ihr zu, daß sie die formelle Ehrung für Gott ist und daß die Furcht nichts ist für ihn.

Auf die darauf gestellte Frage, was denn eigentlich der gesetzgeberische Wille Gottes sei, wurde geantwortet: Das Wohlgefallen Gottes an der Gutheit eines sittlichen Aktes und sein Bedauern, wo er diese Gutheit nicht finde. Und auf den Einwurf: Aber Gott muß doch auch das Subjektive der Freiheit betrachten und anschlagen, die, da sie das Gute vollbringen konnte und sollte, das Böse verübte — ward geantwortet: Von dem deterministischen Standpunkte aus fällt dieser Einwurf; er bestreitet ja ein Nichtbegründetsein in Ursachen, die unausbleiblich eine Handlung erzeugen, sei dieselbe auch frei; deshalb ist es zwar wahr, daß absolut genommen gewiß auch eine moralisch gute Handlung anstatt der moralisch schlechten hätte erfolgen können, die jetzt vorliegt, nicht aber, wenn dieser bestimmte Ursachenkomplex für diese bestimmte freie Handlung ins Auge gefaßt wird.

Was ist hierauf zu entgegnen? Es ist ersichtlich, daß dieser Einwurf unter dem Einflusse dessen steht, was der erste enthielt, aus derselben Voraussetzung hervorgeht. „Gott ist ein Gott der Güter schaffenden und Werte wollenden Tätigkeit, nicht des Ruines", das klingt auch aus der gegenwärtigen Objektion. Weil und wenn Gott so aufgefaßt wird, und zwar exklusiv aufgefaßt wird, so daß das Gegenteil innerlich undenkbar ist, dann allerdings kann von einer auf Gott sich erstreckenden Furcht nicht die Rede sein. Aber sobald zugegeben wird, daß Gott den Menschen sich auch nach seiner Freiheit kann entscheiden lassen mit Rücksicht auf das letze Ziel mit der Möglichkeit, dasselbe durch eigene Schuld zu verscherzen, erscheint auf

der Stelle die Sanktion Gottes, die Furcht vor Gott, wie er gerechterweise die Sünde straft, weil sie von dem Endziel in Gott nichts wissen will. Auch für diese Furcht trifft zu, was mit Recht bezüglich der Stimmung der Liebe gesagt wurde: sie supponiert achtungswürdige, edle, schöne Qualität in dem, den man fürchtet: denn sie supponiert die heilige Liebe Gottes zu seiner Wesenheit und zu seinem Gesetze, das eine Abspiegelung seiner Wesenheit ist. Obgleich diese Furcht eine Macht, Leid, Übel zuzufügen, supponiert, kann doch der Mensch diese Macht lieben, nicht allerdings, solange der Mensch egoistisch bei sich selber stehen bleibt, wohl aber, insofern er in seiner Liebe zu Gott die göttliche Liebe nachahmt, jene Liebe, mit der Gott die Heiligkeit seines Wesens und seines Gesetzes über alles stellt. Darin fehlt eben der Einwurf, daß er den Menschen bei sich selber stehen läßt, ihn nicht die unegoistische Gottesliebe hegen läßt.

Dann spricht der Einwurf auch vom gesetzgeberischen Willen Gottes; aber weil in einem folgenden Argument wiederum von demselben Objekte die Rede ist, verlassen wir diese Nummer.

3. Der gesetzgeberische Wille Gottes ist — so hörten wir bereits vom Gegner — nichts anderes als das Wohlgefallen Gottes an der Gutheit eines sittlichen Aktes und sein Bedauern, wo er diese Gutheit nicht findet.

Das Wohlgefallen Gottes an der besagten Gutheit ist sicher ein Element, das beim gesetzgeberischen Willen Gottes nicht fehlt. Aber ist es das einzige? Nein! In jenem Willen Gottes stellt es das einzige Element dar, der seinem schöpferischen Willen vorausgeht, der sich also auf die Dinge, Ordnungen bezieht, wie sie der Geist Gottes an und für sich, spekulativ sozusagen, betrachtet. Aber sobald Gottes Wille sich zur Schöpfung entschließt und den wirklich freien Menschen schaffen will, muß das besagte reine Wohlfallen Gottes sofort zu dem strenge gebietenden Wollen Gottes werden, das die genügende Sanktion einschließt. Denn entweder ist der Mensch wirklich frei oder er ist es nicht. Ist er frei, so hat er auch das Vermögen, ähnlich wie Gott über die sittliche Gutheit eines Aktes zu denken und sie nach dem Vorbilde Gottes zu lieben. Und deshalb ist es eine furchtbare Sache, wenn das freie Geschöpf das nicht tut, sondern sich praktisch von der Erfüllung des göttlichen Willens abwendet und damit einen Akt setzt, der einschlußweise das Wohlgefallen an der sittlichen Gutheit des Aktes ausschließt, so daß der Mensch das ihm im Wollen Gottes voranleuchtende Vorbild nicht beachten will. Ist aber der Mensch nicht frei — wie kann da auch nur von einem wahren Bedauern Gottes gegenüber der sittlichen Schlechtigkeit eines Aktes die Rede sein? Aut — aut!

Nun wurde aber entgegnet: der gesetzgeberische Wille Gottes, wie die christliche Religion ihn auffaßt, ist ein eigentlicher Wille. Nun will aber Gott eigentlich nur das, was er bewirkt; der eigentliche Wille Gottes umfaßt also nur die Erschaffung und Erhaltung der Welt. Also ist der gesetzgeberische Wille Gottes doch nur ein Analogon zu dem gesetzgeberischen Willen des Menschen.

Aber sieht man nicht ein, daß bei diesem Einwurf die gebotene Rücksichtnahme auf die Freiheit des menschlichen Willens fehlt? Ihm gegenüber kann der heilige gesetzgeberische Wille Gottes unstreitig etwas bewirken. Er kann ihn binden, er kann ihm mit gewaltiger Auktorität seine Richtung weisen, so daß der Mensch bekennen muß: Ja, das ist die einzig zulässige

Richtung; sie innezuhalten, bin ich in aller Wahrheit verbunden —. Ist das nicht eine sehr reale Wirkung? Und überdies wird bei dem erhobenen Einwurf die Rücksicht auf die göttliche Sanktion vermißt, insofern sie der manifestierte Ausdruck der Idee Gottes von der rechten Ordnung der Dinge ist. Ist diese kontinuierliche Manifestation nicht ebenfalls schon etwas sehr Reales? Und das eventuelle Eintreten des durch die Sanktion Gewollten, Beschlossenen, das, wie Vernunft und Glaube zeigen, sehr oft sich verwirklicht, nicht die allerrealste Wirkung, die sich denken läßt? Ja, ist nicht schon allein das resultierende Bewußtsein des Sünders, daß er der strafenden Sanktion des gesetzgeberischen Willen Gottes untersteht, verfallen ist, eine sehr reale Wirkung? Es ist also durchaus nicht wahr, daß das Bewirken Gottes sich nur auf die Erschaffung und Erhaltung der Welt erstrecke. Es ist das doch eine sehr oberflächliche Betrachtung.

Nun wurde schließlich noch entgegnet, daß gerade jenes einfache Bedauern, das Gott den Sünden der Menschen gegenüber empfinden soll, und das vom Verteidiger ein bleichsüchtiger Affekt genannt wurde, das Wahre, Richtige, Edle sei; denn in ihm trete Gott ganz unpersönlich handelnd auf, sei nicht so geartet und gestimmt, daß er dem Subjekte, das das sittliche Übel erzeugt, nun auch noch physisches Übel ohne eine von Gott gewollte Absicht der Besserung und also ohne Ziel der Besserung zufügen wolle. Weshalb — sagte der Gegner — nun auch noch den Armen schlagen, anstatt einfach das an ihm in die Erscheinung Tretende zu bedauern und zu trachten, es zu beheben? — Es ist wohl leicht zu erkennen, daß diese Auffassung der Heiligkeit Gottes nicht gerecht wird, wie sie nach Vernunft und Glaube gedacht werden muß. Ist Gottes Heiligkeit tief verankert in seiner Wesenheit, ist sie diese selber, so ist jenes unpersönliche Verhältnis Gottes zum Sittengesetze undenkbar, das der Einwurf insinuiert. Dann muß die Liebe Gottes zu seinem Sittengesetze das ganze göttliche Leben sein mit seiner ganzen unendlichen Kraft, und dann muß auch dieses kraftvolle heilige Leben der Gottheit sich dem vernünftigen Geschöpfe gegenüber, falls es frei ist, ganz anders äußern, als der besagte Einwurf einräumen will. Wiederum erscheint hier der Ausblick auf das hehre Gebot der Gottesliebe, daß der freie Mensch Gott lieben soll, wie Gott sich liebt, deshalb auch entsprechende Züchtigung verdient, falls er sich weigert, dieser erhabenen Pflicht zu entsprechen.

Eine Bekräftigung des Gesagten läßt sich auch daraus herleiten, daß man das Wohlgefallen Gottes an der sittlichen Gutheit von Akten doch als Direktive für Gott selber betrachten muß. Wäre es nicht einmal das, wie würde es sich dann noch überhaupt zur Heiligkeit Gottes reimen! Ist es aber diese Direktive für Gott, und ist Gott ein Gott voll Macht, so muß auf der Stelle das tätige und entschlossene Wohlgefallen Gottes an der Güte bestimmter Akte sofort als Sittengesetz zu dem Menschen herabgelangen, die Freiheit des Menschen vorausgesetzt.

4. Der Einwurf wurde auch gegen die Existenz einer ewigen Höllenstrafe gemacht, daß die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes durch dieselbe sich nicht vor dem vernünftigen Denken rechtfertigen lasse, insofern die christliche Lehre behauptet, daß jene Offenbarung den Zweck habe, zur Verherrlichung Gottes zu dienen. Wird nicht derselbe Zweck erreicht — ward bemerkt —, ja, wird er nicht in viel großartigerem Maßstab erreicht, wenn Gott so auf den freien Willen nach christlichem, vor allem aber nach dem

thomistischen Gnadenbegriff einwirkt, daß der Sünder sich bekehrt und selig wird? Dann schaut er ja wie alle andere Attribute Gottes so auch seine Gerechtigkeit intuitiv und ist deshalb zu einer viel größeren Verherrlichung Gottes befähigt, als dem Schöpfer durch die Strafe der Verdammnis erwächst. Vor allem hier gilt das Prinzip: Gottes Zweck kann nur das Beste sein; dies folgt unmittelbar aus dem Begriff des Guten und der sittlichen Vollkommenheit. Ein Gott, der bezüglich seiner Ehre und Verherrlichung das Beste zu wählen unterließe, wäre kein Gott.

Aber auch diesem Einwurf ist unschwer — zu begegnen. Gott hat genug an seiner inneren Glorie, an der inneren Verherrlichung, die er sich selber ewig schafft. Gegen diese unendliche Verherrlichung seiner selbst durch sich selbst fällt jede andere Verherrlichung Gottes, selbst die im seligen Schauen liegende, so ab, daß es undenkbar ist, Gott sei innerlich genötigt, die Verherrlichung seiner selbst nach außen durch Werke überhaupt zu wollen, oder einen bestimmten Grad zu wollen. Deshalb eben, weil seine nach außen gehende Weisheit und Heiligkeit immer ihren Maßstab an der inneren Natur Gottes haben — man wird diesen Ausdruck verstehen und verzeihen — deshalb schon allein können sie ihn unmöglich bei seinem Wirken nach außen zur Wahl des Besten oder Besseren mit innerer Notwendigkeit bestimmen. Er bleibt auf der ganzen Linie absolut frei, und deshalb kann er auch jene Verherrlichung seiner Gerechtigkeit wählen, die in den Verdammten erfolgt. Alle anderen Annahmen führen schließlich dazu, daß man Gott nicht mehr als das vollkommenste, sich selbst genügende Gut betrachtet.

5. Der schwerwiegendste Einwurf gegen die christliche Religion ist folgender: Das Endziel des vernünftigen Geschöpfes, wie das Christentum es bekennt, so bekennt, daß es in dieser Lehre den Grund seiner Existenz und das Fundament aller seiner Dogmen hat, ist unmöglich. Denn Gott ist die unendliche Substanz. Folglich kann auch er allein dieselbe erkennen, wie sie in sich ist (quidditative) nach dem Prinzip: Agere sequitur esse; also ist ein solches Erkennen ein unendlicher Akt; also kann ein endliches Geschöpf einen solchen unendlichen Akt nicht setzen; also ist die Visio beata unmöglich!

Was hierzu sagen? Die Schwierigkeit des Problems ist sofort offensichtlich. Die Scholastik hat sich auch dieselbe nicht verhehlt. Ihre Lehren vom lumen gloriae, von der Wesenheit Gottes als Stellvertretung der species impressa und von der Unmöglichkeit einer adäquaten Species impressa beweisen das. Aber diese ihre Lehren erschöpfen die Schwierigkeit des Problems nicht: es ist wirklich schwer zu fassen, wie der Geist des Geschöpfes zu einem Akt kann erhoben werden, der natürlicher Weise Gott allein zukommt. Es läßt sich nun direkt und indirekt der Schwierigkeit begegnen. Direkt, indem man eben darauf hinweist, daß eben der geschöpfliche Geist zum seligen Gottschauen erhoben wird. Gott kommt der sein Wesen unmittelbar erfassende Begriff von Natur so zu, daß er ihn eben als Natur hat; denn er ist Gottes Wesenheit selber; so kann er dem Geschöpfe unmöglich eignen, und deshalb ist zwischen dem quasi Begriffe des geschöpflichen Geistes in der Visio beata geradezu ein unendlicher Unterschied! — Nun kann allerdings der Gegner den Einwurf wieder aufnehmen und sagen: Aber selbst nach jener Unterscheidung kann der geschaffene Geist nicht Gott erkennen, wie er in sich ist; denn immer schaut er doch Gottes

Wesen in sich, und das kann nicht sein, weil Gottes Wesen Gott reserviert ist und deshalb auch der dasselbe erfassende Akt. Folglich bleibt die Schwierigkeit! Wie dieser Fortsetzung der erhobenen Schwierigkeit begegnen? Einfach indem man darauf hinweist, daß der Gegner sich eine petitio principii zuschulden kommen läßt. Ja, ist es denn schon erwiesen, daß Gottes Wesenheit für Gott reserviert ist, daß der geschöpfliche Geist nicht einmal durch eine der Allmacht Gottes entstammende Einwirkung auf den geschaffenen Geist mit der Wesenheit Gottes so in Verbindung gesetzt werde, daß er Gott erkennt, wie er in sich ist? Ob ja, ob nein: darüber können wir vor der Offenbarung gar nichts bestimmen; sobald diese aber vorliegt, wird uns die Lehre der Scholastik ein Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit, daß Menschengeist und Gottesgeist nicht total auseinander liegen, daß dem geschöpflichen Geiste eine unendliche (potentielle) Kapazität eignet, die daraus abgenommen wird, daß der Mensch in seinem Forschen ewig rastlos weiter zu dringen sucht und verlangt, die Ursachen nicht bloß aus ihren Wirkungen zu erkennen, sondern so, wie sie in sich ist.

Jesus, ein vorchristlicher Kultgott?

Von a. o. Universitätsprofessor Dr. Joh. Nep. Espenberger, München.

Die Geschichtlichkeit Jesu wäre allem Anschein nach bis ins Mark getroffen, wenn der Nachweis gelänge, schon vor unserer Zeitrechnung sei ein Kultgott Jesus verehrt worden. Da er versucht wurde, so dürfte es am Platze sein, seiner Stichhaltigkeit nachzugehen.

„Alle Anzeichen sprechen nach Drews[1] dafür, daß Josua oder Jesus der Name war, unter welchem eine Anzahl jüdischer Sekten den erwarteten Messias verehrte." Und die Gründe dafür? „Beim Einfall der Israeliten in Kanaan brachte jeder Stamm seine Sondergötter mit, unter deren spezifischer Führung er seine Taten zu verrichten glaubte. Durch die prophetische Reform wurden diese Götter zurückgedrängt. Allein gerade je höher nunmehr das Ansehen Jahves, wahrscheinlich der Gottheit des Stammes Juda, stieg, je mehr er sich damit von der Welt in eine unnahbare Ferne zurückzog, desto entschiedener trat die Erinnerung an die alten Götter wieder hervor und verdichtete sich zur Annahme göttlicher Mittelwesen, sog. ‚Söhne Gottes', in denen das Verlangen nach unmittelbarer Gegenwart und sichtbarer Stellvertretung der Gottheit seinen Ausdruck suchte. Als ein solches erscheint das ‚Angesicht' oder der ‚Engel Jahves', mit welchem Jakob im Sande ringt[2] . . . In der rabbinischen Theologie wird er mit dem mystischen Metatron, einem dem Logos verwandten Wesen, gleichgesetzt, dem ‚Fürsten des Angesichts', ‚Anführer der Engel', ‚Herrscher über alle Herrscher', ‚König über alle Könige', dem ‚Anfang der Wege Gottes', der auch der ‚Hüter', ‚Wächter' und ‚Anwalt' Israels heißt, der ‚die Gebete vor Gott bringt', und ‚in dem der Name Gottes ist'. So aber ist er identisch mit jenem verheißenen Engel des zweiten Buches Moses,

[1] Die Christusmythe, Jena 1910, 8. und 9. Tausend, S. 23.
[2] Genes. 32, 24.

in welchem gleichfalls der Name Jahves ist, der Israel zum Siege über die Amoriter, Hethiter, Pheresiter, Kananiter, Heviter und Jebusiter führen wird,[1] und dieser wiederum ist kein anderer als Josua, der dieselben Völkerschaften mit Jahves Hilfe überwunden haben soll.[2] Josua selbst aber ist wahrscheinlich ein alter ephraimitischer Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott, der in naher Beziehung zum Passahfeste und zur Sitte der Beschneidung[3] stand."[4]

Man geht wohl nicht irre, wenn man den Inhalt dieser Ausführung in die Behauptung zusammendrängt: Der „Engel Jahves" ist mit Josua identisch. Dieser war jedoch keine historische Persönlichkeit, sondern wahrscheinlich ein alter ephraimitischer Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott. Da nun Josua soviel wie Jesus bedeutet, so ist ein vorchristlicher Gott Jesus bei einer Anzahl jüdischer Sekten allen Anzeichen nach anzunehmen. Die Darlegung frappiert, aber nicht wegen ihrer inneren Festigkeit, sondern wegen ihrer übergroßen Kühnheit. Denn eine Festigkeit ist überhaupt nicht vorhanden. Nach den biblischen Quellen ist Josua ein Mensch, wie jeder andere auch. Er vollbringt zwar in der Kraft Jahves merkwürdige Taten, aber nichts hebt ihn über die Sphäre der Menschlichkeit hinaus. Er holt zwar die auf dem langen Wüstenzuge unterlassene Beschneidung nach und feiert mit dem Volke in Galgala das Phase,[5] aber weder Passah noch Beschneidung stehen mit ihm in kultischer Beziehung. Er ist ein purer Mensch und kann darum unmöglich mit dem wesentlich anders gearteten „Engel Jahves" zusammengeworfen werden: er ist ein purer Mensch und noch dazu eine historische Persönlichkeit und kann deshalb nur dann zu einem Sonnen- und Fruchtbarkeitsgott gestempelt werden, wenn man den Quellen zuvor Gewalt antut. Allerdings führt er Israel in das verheißene Land, allerdings ist sein Name soviel wie Jesus, aber daraus folgt in keiner Weise, daß er ein überirdisches, als Messias verehrtes Wesen war. Denn ersteres vermag auch ein bloßer Mensch, letzteres ist bedeutungslos, da ein Name noch nicht in den Götterhimmel versetzt. Drews Beweisführung entbehrt demnach der festen Grundlage. Sie zeigt sich auch noch logisch in einem eigentümlichen Licht, da die „wahrscheinliche" Identität Josuas mit einem ephraimitischen Stammesgott dem Schlußsatz nach einer bekannten Regel wiederum nur Wahrscheinlichkeit gibt und nicht höchste Wahrscheinlichkeit, wie der Satz unbedingt nahelegt: „Alle Anzeichen sprechen dafür." Weiterhin verbietet Israels Verehrung gegen Josua die Einschränkung, nur eine Anzahl jüdischer Sekten hätte unter dem Namen Josua den erwarteten Messias verehrt.

Die Position wird nicht besser, wenn Drews fortfährt: „Zach. 3 und 6, 9–15 krönt der ‚Engel des Herrn' den Hohenpriester Josua zum Messias, und dieser soll nach Esra 3, 2 die Juden ebenso aus der Gefangenschaft in ihre alte Heimat zurückgeführt haben wie der ältere Josua die Israeliten nach Kanaan, des ihnen verheißene Land ihrer Väter, zurückbringt."[6] Denn Josua und seine Tat einfach für unhistorisch erklären, heißt nicht mehr Geschichte treiben, sondern die Geschichte nach subjektiven Voraussetzungen meistern. Vielleicht soll der Name mit seiner Bedeutung seiner Geschichtlichkeit Abbruch tun. Aber er vermag es offenbar so wenig, als er es bei jenen 20 Gleichnamigen vermag, die Josephus Flavius erwähnt.

---

[1] Exod. 23, 20 ff. [2] Jos. 24, 11. [3] Jos. 5, 2–10.
[4] Drews a. a. O. S. 22 f. [5] Jos. 5, 2 f. [6] Drews a. a. O. S. 23.

Der „vorchristliche" Jesus soll dann aus einem Naassener-Hymnus hervorgehen, der nach Hippolyt[1] also lautet:

„Darauf sprach Jesus: Siehe, Vater,
Kampf mit den Übeln ist auf Erden.
Von deinem Odem wandert er voran.
Der Mensch sucht dem bitteren Chaos zu entfliehen
Und weiß nicht, wie er dort hindurchkommen soll.
Darum sende du, o Vater, mich.
Mit den Siegeln in der Hand will ich hinabsteigen.
Durch alle Äonen will ich reisen,
Alle Mysterien will ich öffnen,
Auch die Gestalten der Gottheiten will ich enthüllen.
Und alles, was von deinem geheiligten Weg verborgen war,
Das will ich mit dem Namen der Gnosis befreien."

Smith bemerkt zu diesen Versen: „Das Alter des Hymnus ist unbekannt, aber nach der niedrigsten Schätzung müssen wir mit Harnack und Preuschen zugeben, daß er altertümlich ist, ‚ein naassenischer, jedenfalls alter Psalm'[2] . . . Es ist ausreichend, daß die ins entfernteste Altertum zurückreichenden Naassener Jesus als eine Gottheit anbeteten."[3] Drews zieht zum Beweis für das „allem Anschein nach" in die vorchristliche Ära hinaufreichende Alter des Hymnus altbabylonische Vorstellungen heran, die sich um Marduk ranken, und erinnert mit Hönig[4] daran, die Naassener seien vor oder doch gleichzeitig mit dem Christentum hervorgetreten.[5] Allein Harnack und Preuschen reden wohl von einem alten Psalm, doch kommt es ihnen nicht in den Sinn, ihn in die vorchristliche Ära und noch viel weniger in das entfernteste Altertum hinaufzuverlegen. Es ist bezeichnend für Smiths Beweisführung, daß er innerhalb weniger Zeilen und ohne Anlaß das Wort „alt" auf „vorchristlich" und sogar auf „ins entfernteste Altertum zurückreichend" steigert. Ruhige Überlegung kann ihn nicht dazu gebracht haben. Die Naassener sollen dann vor oder doch gleichzeitig mit dem Christentum hervorgetreten sein: aber gleichgültig, wie dem ist, der Hymnus, der uns vorliegt, gehört sicher den christlichen Gnostikern an, da sie Epheserbrief und Johannesevangelium als heilige Schriften benutzen,[6] da sie Jesum als Josephs und Mariens Sohn verkünden, da sie ihre Lehre von Jakobus, dem Bruder des Herrn, herleiten.[7] Selbst wenn uns daher der Hymnus „ganz und gar in babylonische Vorstellungskreise" versetzte, wäre der „christliche" Jesus unter diesen Umständen nicht zu verkennen. Wir wären zum Schlusse gezwungen, er wäre aus irgendwelchen Gründen an Marduks Stelle gesetzt werden, um statt seiner die Huldigung zu empfangen. Vielleicht will man zu diesen Gründen die Ähnlichkeit zwischen beiden rechnen, aber auch dann ist nichts für einen vorchristlichen Jesuskult gewonnen. Denn die Ähnlichkeit, die übrigens nur an sonst wesentlich ver-

[1] Philosoph. V, 10.
[2] Harnack und Preuschen, Die Überlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur, S. 168.
[3] Der vorchristliche Jesus, Gießen 1906, S. 31 f.
[4] Die Ophiten (1889). [5] Drews a. a. O. S. 24 f.
[6] Vgl. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums, S. 262.
[7] Hippolyt, philos. V, 6, 7.

schiedenen und darum unvereinbaren Subjekten gegeben ist, erlaubte im besten Fall bloß die Annahme, der historische Jesus hätte den babylonischen Gott verdrängt, gestattete jedoch nicht die Folgerung: Also gab es vor unserer Zeitrechnung einen Jesuskult. Eine derartige Folgerung spräche offenkundig allen geschichtlichen Grundsätzen Hohn.

Epiphanius[1] erwähnt einmal die Sekte der *Ναζαραῖοι* und sagt von ihr, sie habe vor Christus existiert und Christus nicht gekannt. Wenn es nun schon vor dem christlichen Nazarener *Ναζαραῖοι* gab, wird erklärt,[2] und wenn diese *Ναζαραῖοι* gewiß nichts mit dem Orte Nazareth zu tun hatten, so dürfen wir sicher sein, die *Ναζαραῖοι* hätten ihren Gott als N-Ṣ-R (Servator) verehrt und sich nach ihm ihren Namen (= „Wächter, Hüter") gegeben. Indes, woher nimmt man das Recht, den Namen *Ναζαραῖοι* von einem Gott, N-Ṣ-R abzuleiten? Nirgendwo deutet Epiphanius einen solchen Gott-Beschützer an, und niemals besteht eine Notwendigkeit, den Namen „Wächter" oder „Hüter" auf einen Gott mit gleichem Beinamen zurückzuführen. Er kann ja augenscheinlich auch ganz anderen Dingen seinen Ursprung verdanken. Und weiterhin, warum soll dieser deus servator Jesus benannt werden müssen? Es ist kein Grund für die Gleichsetzung vorhanden. Denn ob man Jesus mit „Der Herr ist Hilfe" wiedergibt oder mit „Heiland, Erretter", in keinem Fall ist es soviel als „Wächter" oder „Hüter".

Freilich führt man gegen letzteres ins Feld: Die Etymologie mag dagegen sprechen, aber die Geschichte vollzog die Identifizierung, und gegen Tatsachen kann die Wortableitung nicht ankämpfen. Aber es gibt keine geschichtlichen Tatsachen, welche die Gleichsetzung erhärteten. Wenn Epiphanius[3] von christlichen *Ναζωραῖοι* berichtet, so unterscheidet er sie unzweideutig von den vorchristlichen *Ναζαραῖοι*, indem er ihren Namen von Nazareth herleitet, aus welchem der Heiland stammte, also von einem geographisch bestimmten Ort und nicht von einem Gott N-Ṣ-R.[4] Wenn er von Jessäern oder Jessenern spricht,[5] so sind sie ihm nicht „mit der jüdischen Sekte der Nazeräer oder Nazaräer nahe verwandt, wo nicht geradezu identisch",[6] da er sie ausdrücklich als Christen bezeichnet und mit Jesus in innigste Verbindung bringt. Allerdings Drews[7] weiß mit Robertson noch ein anderes ins Feld zu führen. Anknüpfend an ein paar Stellen des Alten Testamentes[8] setzt er Nazarener mit netzer (Reis, Sprosse) in Beziehung, erinnert sich dann an heidnische Vegetationsgötter wie Attis, Mēn und frägt schließlich darüber: „Sollte der Zweig am Ende ein Symbol des Erlösers in seiner Eigenschaft als Vegetations- und Lebensgott gewesen sein . . . und dieser Gedanke in dem Namen der Nazaräer zugleich mit anklingen? ‚Er soll Nazarenus heißen'[9] — das würde demnach nicht bedeuten, daß er aus dem zu Jesu Zeiten vermutlich noch gar nicht existierenden Flecken Nazareth stammen soll, sondern daß er der verheißene netzer oder Zemah ist, der alles neu macht, und die Zeit heraufführt, wo ‚einer den andern unter den Weinstock und unter den Feigenbaum ladet',[10] und wo das wunderbare Wachstum sich zeigen wird." Der Gedanke Drews läßt sich wohl in die Worte kleiden: Der Erlösergott Jesus wird Nazarener genannt werden, nicht weil er aus dem Orte Nazareth stammt,

[1] haeres. c. 29. [2] Smith a. a. O. S. 55 f.; Drews a. a. O. S. 26 f.
[3] l. c. [4] Gegen Smith a. a. O. S. 61 f. [5] l. c.
[6] Drews a. a. O. S. 26. [7] a. a. O. S. 28; 26 f.
[8] Is. 11, 1; Zach. 3, 8; 6, 12. [9] Matth. 2, 23. [10] Zach. 3, 10.

den es vor 1900 Jahren vermutlich noch gar nicht gab, sondern weil er mit Vegetation und Leben in Zusammenhang steht. Nazarener ist also ein Beiname, der Jesus so klar bestimmt, daß er auch ohne diesen Namen angewandt und so zum Wechselbegriff wird. Anderswo wird Nazarener mit „Hüter" oder „Wächter" übersetzt,[1] aber auch dort der stellvertretende Wert dieses Beinamens betont.[2]

Demnach soll Nazarener vom symbolischen Beinamen gleichsam zum Eigennamen des schon vor unserer Zeit verehrten Kultgottes geworden sein.

Jesus mit einem Vegetations- und Lebensgott in Verbindung bringen, heißt offenkundig die Bibel mißbrauchen und eine Vermutung aussprechen, die nirgendwo auch nur im entferntesten angedeutet wird. Etwas anderes ist es, ob das Wort Nazarener ein Beiname ist, der mit dem Flecken Nazareth nichts zu tun hat und mit Wächter oder Hüter oder Sproß oder Reis oder einer sonstigen[3] Bedeutung zusammenfällt. Drews glaubt es und Smith[4] behauptet es, aber ihre Gründe halten nicht stand. Mag Nazareth bedeuten was es will, die Bedeutung raubt ihm in keinem Fall die christliche Realität, ja macht sie nicht einmal verdächtig. Anders stünde es, wenn wichtige Nachrichten seine Existenz in Zweifel zögen. Doch auch diese fehlen gänzlich. Infolgedessen stützt man sich auf den Umstand, daß Flavius Josephus und der Talmud wohl eine Anzahl galiläischer Dörfer, aber Nazareth nicht nennen. Als ob sie alle Flecken erwähnen müßten, als ob z. B. ein Geschichtsschreiber des siebenjährigen Krieges alle schlesischen Ortschaften aufzählen müßte, an denen Scharmützel stattfanden, wenn sie anders der Wirklichkeit angehören wollen. — Indes, eine „Stadt" kann doch nicht übersehen werden. — Wahrscheinlich nicht, wenn man eine genaue Landesbeschreibung geben will, aber die genannten Quellen wollen dies nicht. Wahrscheinlich nicht, wenn sie Schauplatz einer die Öffentlichkeit interessierenden, wichtigen Begebenheit war; aber Nazareth hatte darauf keinen Anspruch. Überdies darf πόλις im Neuen Testament nicht gepreßt werden, sondern kann auch im Sinne von „Dorf" oder „bewohnten Flecken" stehen.[5] Nazareth hat also existiert und die Bezeichnung „Nazarenus" veranlaßt. Und diese Bezeichnung wurde nach allem, was wir wissen, von keinem anderen als vom „christlichen" Jesus gebraucht.

Freilich Smith weiß dagegen noch andere Gründe ins Feld zu führen. „Das Beiwort *Ναζαρια*", sagt er,[6] „ist jetzt in einer glossolalienartigen Formel auf dem großen, von C. Wessely herausgegebenen Pariser-Zauberpapyrus (Zeile 1548) gefunden worden:

. . . . . .
ὁρκιζω σε κατα του
μαρπακουριθ· νασαα
ρι· ναιε μαρε παιπαρι:

Ich beschwöre dich beim marpakurith· nasaa
ri· naiemarepaipari."

Wessely setzte das Manuskript mit Partheys erstem Berliner Papyrus näher auf 300 als auf 400 n. Chr. an. Aber er erkennt selbstverständlich an,

[1] Drews a. a. O. S. 26. [2] a. a. O. S. 27.
[3] Vgl. Weinel, Ist das liberale Jesusbild widerlegt?, Tübingen 1910, S. 99.
[4] a. a. O. S. 36 f. [5] Weinel a. a. O. S. 96 f.
[6] Smith a. a. O. S. 69 f.

daß „der Text unseres Papyrus nicht original ist". Alle Kennzeichen, sowohl die der Materie als die der Form, deuten auf „ein höheres Alter", wobei auf dem Adjektivum ein scharfer Akzent liegt. Manches, das im Text steht, ist zugestandenermaßen aus „dem sehr alten Papyrus" abgeschrieben; die vielen Schreibfehler deuten auf „eine ziemlich lange geschriebene Tradition," und die ganze Luft, die der Papyrus atmet, ist die des Altertums. — Daß die glossolalienartigen Stellen in enger Beziehung zu dem „Zungenreden" der neutestamentlichen Zeit stehen, ist eine These, die wir in einem anderen Zusammenhang zu vertreten hoffen." An einer anderen Stelle[1] bemerkt Smith: „Der Papyrus scheint aus der ersten Hälfte des 4. nachchristlichen Jahrhunderts zu datiren; aber das Material, das er bringt, ist sehr viel älter, und es liegt kein Grund zur Annahme vor, daß diese Anrufung erst nachchristlich wäre." Es scheint, als ob ein „sehr hohes Alter" des Papyrus auch schon erreicht wäre, wenn man ihn z. B. um zwei bis drei Hundert Jahre zurückverlegt, also aus dem vierten ins zweite oder erste nachchristliche Jahrhundert hinaufschraubt. Es scheint, als ob nach sonstigen Annahmen z. B. zwei bis drei Hundert Jahre keine Kleinigkeit wären, und darum scheint es auch, als ob man in keiner Form aus historischen Gründen zu einer vorchristlichen Datirung des Papyrus gezwungen wäre. Und wenn die ganze Luft, die der Papyrus atmet, diejenige des Altertums ist, so wird sie ihm nach der Analogie anderer Papyroi auch gewahrt bei einer Entstehung in der christlichen Ära. Darnach ist der Schluß auf die Ableugnung einer erst nachchristlichen Anrufung offenbar und mindestens ein sehr übereilter und schlecht begründeter. Wo in aller Welt findet sich dann überhaupt im Zitat das Wort nasarja? Auf zwei Zeilen verteilt ist nasaa-ri zu lesen, sonst aber nichts. Und dieses nasaa-ri ist hier wie auch das folgende Wort und wie so oft Wörter der Zauberpapyroi nichts anderes als eine sinnlose Buchstabenanhäufung.[2] Eine sinnlose Buchstabenanhäufung endlich mit dem neutestamentlichen Zungenreden in Zusammenhang bringen, heißt wiederum den festen Boden der Forschung verlassen und sich haltlosen Hypothesen hingeben.

Der erwähnte Papyrus wird noch ein zweites Mal zum Zeugnis für einen vorchristlichen Jesus angerufen. „In einem angeblich hebräischen Logos desselben, der ganz altteſtamentlich lautet und vom Neuen Testament unbeeinflußt ist, der auch vom Abschreiber den „Reinen" (d. i. nach Dietrich wahrscheinlich den vorchristlichen Essenern oder Therapeuten) zugewiesen wird, sind nämlich die Worte enthalten (Zeile 3119 f):

ορκιζω σε κατα του θεου των Εβραιων Ιησου.[3]

Aber es ist eine Vermutung, die „Reinen" seien mit den Essenern oder Therapeuten identisch, denn auch andere konnten sich so nennen. Was dann den angeblich hebräischen Logos anlangt, so mag er noch so altteſtamentlich lauten, der Gott der Hebräer, Jesus, muß darum noch nicht in der Zeit des Alten Testamentes existiert haben. Die Zauberpapyroi greifen nämlich alle möglichen Gottesnamen auf und verwerten sie ganz nach Belieben im bunten Durcheinander. Daher kann auch der genannte Papyrus mit dem christlichen Jesus so gehandelt haben. Und er kann nicht bloß, sondern er hat auch so gehandelt. Aus dem vierten Jahrhundert unserer Zeitrechnung stammend, also

[1] A. a. O. S. 37. [2] Vgl. Weinel a. a. O. S. 102.
[3] Drews a. a. O. S. 26 f., Smith a. a. O. S. 37, 54.

aus einer Zeit, wo das Christentum bereits die Welt erfüllte, wird er sich doch mit keinem anderen als dem Nazarener beschäftigen wollen, umsomehr als er auch sonst von keinem anderen Jesus weiß. Dabei verschlägt es nichts, daß Jesus Gott der Hebräer genannt wird. Denn entweder dreht es sich um eine falsche Information oder um ein Mißverständnis, das aus dem als Gott verehrten Hebräer Jesus einen Gott der Hebräer macht.

Man betont noch zugunsten des vorchristlichen Kultgottes Jesus: „Der Name Jesus war sonst im Altertum ein solcher des Heilbringers und Patrons der Ärzte, der überall eine merkwürdige Ähnlichkeit mit dem christlichen Erlöser aufweist. Nun heißt, wie Epiphanius in seiner Ketzergeschichte bemerkt,[1] auch Jesus in der hebräischen Sprache soviel wie curator, therapeutés, d. h. Arzt und Heiland. Als Ärzte aber, insbesondere als Seelenärzte, betrachteten sich die Therapeuten und Essener. Es ist daher keineswegs unwahrscheinlich, daß auch sie ihren Kultgott unter diesem Namen verehrten."[2] Drews gibt keine Quellen an, welche im Altertum Jesus als Patron der Ärzte erweisen sollen. Er entzieht sich dadurch der Kontrolle, was um so mißlicher ist, als der Verfasser dieses Aufsatzes beim besten Willen keine derartige Nachricht entdecken konnte. Er vermutet darum mit guten Gründen, daß überhaupt keine existiert, welche wie Drews denken würde. Mag dann יֵשׁוּ(עַ) als Zusammenziehung aus יְהוֹשׁוּעַ (für יְהוֹשׁוּעַ) auch das gleichlautende יְשׁוּעָה (Befreiung, Befreier) aufdrängen, mag es selbst im Sinne von Arzt genommen worden sein. Drews Behauptung gewinnt dadurch nichts für sich. Wenn sich nämlich Therapeuten und Essener noch so sehr als Ärzte und als Seelenärzte betrachteten, sie brauchen darum noch lange keinen Kultgott unter dem Namen Jesus verehrt zu haben. Denn die Tätigkeit als Arzt oder Seelenarzt verlangt augenscheinlich noch keinen derartigen religiösen Abschluß.

Was die bisherigen Gründe versagen, wird auch nicht durch neutestamentliche Stellen gewährt. Eine genaue Prüfung wird es aufs klarste zeigen.

„Die Offenbarung des Johannes", erklärt man,[3] „erscheint als die christliche Überarbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift, die aller Wahrscheinlichkeit nach einem vorchristlichen Jesuskult angehört. Der in ihr vorkommende Jesusgott hat ja mit dem christlichen Jesus nichts zu tun, und die ganze Vorstellungswelt der Schrift ist auch dem ursprünglichen Judentum so fremde, daß sich dies nur aus einer Einwirkung der heidnischen Religionen auf die jüdische erklären läßt." Indes gleichgültig, ob und inwieweit Heidnisches und Jüdisches in die Apokalypse hineinspielt; schon ein oberflächlicher Blick in sie charakterisiert es als grundlose Behauptung, der apokalyptische Jesus habe mit dem christlichen nichts zu tun, um so grundloser, als der allenfallsige christliche Überarbeiter sicherlich auch für möglichste Übereinstimmung mit seinem Gott gesorgt haben wird. Noch mehr, wenn das Buch christlich überarbeitet ist, wie will denn Drews beweisen, das auf Jesus Bezugnehmende sei nicht erst von einem Christen eingefügt worden, sondern schon vorher dagewesen. Er hat keinen Anhaltspunkt dafür. Das Aparte der Visionen muß ja nicht deren Helden ins Heidnische oder Jüdische hinüberziehen, sondern kann im übelsten Fall für diesen entlehnt sein, davon abgesehen, daß ihnen der Held auch aufgepfropft zu sein vermag.

[1] haer. c 29. [2] Drews a. a. O. S. 25.
[3] Drews a. a. O. S. 29.

Zu wiederholten Malen kommt dann der Ausdruck: *τα περι του Ἰησου* vor.[1] Allem Anschein nach hat er keinen Bezug auf die Geschichte Jesu, sondern meint nur die Lehre über den Jesus, der bereits vor dem christlichen verehrt worden sein muß.[2] Smith beruft sich zum Erweise unter anderem auf actus 18, 24 f., wo es heißt, gen Ephesus sei ein aus Alexandrien gebürtiger Jude namens Apollos gekommen, ein beredter Mann und mächtig in der Schrift. „Dieser war unterwiesen worden im Wege des Herrn. Er redete glühenden Geistes und lehrte mächtig *τα περι του Ἰησου*, obgleich er nur von der Taufe des Johannes wußte. Dieser fing an, in der Synagoge freimütig zu reden. Als ihn aber Aquila und Priscilla gehört hatten, nahmen sie ihn zu sich und erklärten ihm genauer den Weg des Herrn." „Dieser studierte und feuerige Alexandriner ist all seinen Absichten und Zwecken nach das Musterbild eines Christen . . . Er ist gewohnt, zu reden und zu lehren, . . . d. h. der Hauptpunkt seiner Verkündigung war das *τα περι του Ἰησου*, — und trotzdem kennt er nur die Taufe des Johannes. Er hatte daher von Jesus als einem geschichtlichen Charakterbild noch nichts gehört. Er wußte nichts von dem Lehrer, seiner Botschaft, seinem Lebenslauf, seiner Persönlichkeit, seinem Leiden, seinem Tode, seiner Auferstehung und Himmelfahrt. Denn wenn er auch nur etwas davon wußte, mußte er alles wissen. Diese Dinge bilden in den Evangelien eine Einheit; und wenn er auch nur das Geringste davon wußte, so hätte doch niemals von ihm gesagt werden können, daß er nur die Taufe des Johannes gekannt hätte . . . Es ist daher so klar wie die Sonne am Mittagshimmel, daß diese Phrase hier keinen Bezug auf die Geschichte des Jesus haben kann — sie muß vielmehr die Lehre über den Jesus meinen . . . Es heißt, daß das christliche Ehepaar Aquila und Priscilla den Apollos aufnahmen d. h. daß sie ihm Zutritt zu ihrer Gefolgschaft als Christen verschafften, ihm den Weg Gottes, das Evangelium ihrer Propaganda eingehender darstellten. Worin diese größere Genauigkeit bestand, entzieht sich unserem Wissen; möglicherweise war es die Hinzufügung der Evangeliengeschichte."[3] Smith argumentiert demnach: Apollo verkündet Jesus, obgleich er nur von der Taufe des Johannes wußte. Daraus folgt, daß er von einem geschichtlichen Jesus nichts wußte und zwar durchaus nichts. Denn wenn er auch nur etwas gewußt hätte, hätte er beim innigen Zusammenhang der Begebenheiten alles wissen müssen. Doch die Argumentation muß als direkt verfehlt bezeichnet werden. Da alle geschichtlichen Daten aus dem Leben des Nazareners ausgeschieden werden, so ist die Johannestaufe nur auf die Übung des Täufers, nicht aber auf die Taufe Jesu im Jordan zu beziehen. Danach ergibt sich der Satz: Apollo verkündet die Lehre von Jesus, wiewohl er nur die Taufe des Johannes kannte. Was haben aber unter der gegebenen Voraussetzung die Taufe des Johannes und die Lehre von Jesus miteinander zu tun? Nicht mehr offenbar als Wilhelm I. und Jesus in dem Satzgebilde: Obgleich einer bloß die Siege Wilhelms I. über Österreich und Frankreich kennt, predige er doch die Lehre von Jesus. Smiths Erklärung schiebt also, obschon ohne Absicht, der Apostelgeschichte augenscheinlich einen Unsinn unter, ein Vorgehen, das bei Lukas nicht gerechtfertigt ist. Infolgedessen ist es verkehrt, *τα περι του Ἰησου* allein von einer Lehre über einen nichthistorischen Jesus zu verstehen.

[1] Z. B. Mk. 5. 27; Lk. 24, 19. [2] Drews a. a. O. S. 29.
[3] a. a. O. S. 7 f.

Denn nur dann kommt ein Sinn heraus, wenn damit auch historische Begebenheiten gemeint sind. Nur so gewinnt ja die Übung des Täufers ein Gegenstück, mit dem sie verglichen zu werden vermag. Und dieses Gegenstück ist allem Anschein nach vor allem die Taufe im Namen Jesu. Demzufolge will die Apostelgeschichte sagen: Apollo predigte mit Begeisterung von Jesus, obwohl seine Kenntnis mangelhaft war. Er wußte zwar von einer Taufe des Johannes, aber nicht von einer solchen des Jesus. Darum nahmen sich Aquila und Priscilla seiner an und „erklärten ihm genauer den Weg des Herrn" d. h. sie unterrichteten ihn auch über den Taufbefehl des göttlichen Meisters. Freilich Smith bestreitet ein derartiges lückenhaftes Wissen, weil die Dinge in den Evangelien eine Einheit bildeten. Als ob es nicht möglich wäre, daß Apollo nicht alles erfahren hätte! Als ob es nicht möglich wäre, daß einer trotz seiner Begeisterung für eine Sache von manchem keine Kunde hat, sei es, daß er von einem anderem nicht in alles eingeführt wird, sei es, daß er aus irgendwelchen Gründen alles zu wissen meint, während es doch nicht der Fall ist. Wenn endlich der Artikel ὁ bei Jesus angewandt ist und damit dessen Bekanntsein zum Ausdruck gebracht wird, so ist dadurch wiederum kein vorchristlicher Jesus gefordert, weil zur Zeit der apollinischen Predigt oder, wenn man will, zur Zeit der Niederschrift der Apostelgeschichte der geschichtliche Jesus wirklich schon in weiten Kreisen eine bekannte Größe war.

Seine Hypothese zu festigen, beruft sich der zuletzt genannte Autor[1] auch auf act. 19, 1 f. „Es geschah aber, als Apollo in Korinth war, daß Paulus die oberen Länder durchzog und nach Ephesus kam. Dort fand er gewisse Jünger und sprach zu ihnen: Habt ihr, nachdem ihr gläubig geworden, den Hl. Geist empfangen? Sie aber sprachen: Wir haben nicht einmal gehört, ob ein Hl. Geist sei. Da sprach er: Womit seid ihr denn getauft? Sie sagten: Mit der Johannistaufe. Paulus aber sprach: Johannes taufte das Volk mit der Taufe der Buße und sagte, daß sie an den, welcher nach ihm käme, glauben sollten d. i. an Jesum. Da sie das gehört hatten, wurden sie getauft im Namen des Herrn Jesus." „Vom geschichtlichen Standpunkt aus betrachtet", erläutert Smith, „scheint ihr Christentum nicht über die Erwartung des Einen, der da kommen sollte, hinausgegangen zu sein. Das, was Paulus zu ihrem Glauben hinzutat, war nicht das, daß der Kommende schon gekommen sei, — nirgends ist dies gesagt — sondern daß der Kommende der „Jesus" ist — etwas ganz Verschiedenes, namentlich bezüglich der Identität nicht zweier Personen, sondern zweier Begriffe". Indes, wenn möglich noch mehr als vorher, wird hier eine biblische Stelle verdreht. Paulus war ohne Zweifel überzeugt, der Sohn Gottes sei in der Fülle der Zeiten Mensch geworden,[2] sei aus dem Weibe geboren und untertänig dem Gesetze,[3] sei dem Fleische nach aus Davids Geschlecht[4] und gleich ihm ein Israelite[5] und sei in dem für die Sünden der Menschen getöteten,[6] aber wiedererstandenen Nazarener erschienen:[7] wie soll er dann verkündet haben, der „Kommende" ist Jesus, und nicht, der von Johannes Erwartete ist in Jesus, im historischen Jesus schon gekommen? Wie soll er dann auf einen vorchristlichen Jesus und nicht vielmehr auf den

[1] a. a. O. S. 9 f. [2] Phil. 2, 5 f. [3] Gal. 4, 4.
[4] Röm. 1, 3. [5] Röm. 9, 5.
[6] Z. B. Röm. 3, 26; 5, 6 f; 6, 6; 1. Kor. 1, 23; 2. Kor. 1, 5; 4, 8.
[7] Z. B. 1. Kor. 15, 1 f. Röm. 1, 4. Näheres unter allenfallsiger Zustimmung der verehrl. Redaktion in einem späteren Artikel „Paulus und die Geschichtlichkeit Jesu".

christlichen, geschichtlichen die Johannisjünger getauft haben? Es ist nicht einzusehen, wie er hätte anders denken sollen und können.

Noch schlagender als das Bisherige soll nach Smith[1] der Vorgang mit Simon Magus[2] sein. Denn dessen Übertritt zum Christentum sei bloß begreiflich, wenn zwischen seiner Überzeugung und derjenigen des Diakons Philippus eine geheimnisvolle Verwandtschaft bestand, die sich aus einem vorchristlichen Jesus ableitete. Doch Smith entscheidet apodiktisch über psychische Vorgänge, was bekanntlich unmöglich ist. Er setzt dann voraus, ein berühmter Mann könne sich nur überzeugen lassen, wenn er vom Neuen, wenigstens der Hauptsache nach, so wie so schon überzeugt war. Und doch weiß jedermann bei genauerem Zusehen, daß auch anderes statthaben könne und in tausend Fällen auch schon stattgehabt hätte. Er muß es sich daher gefallen lassen, wenn seine Ansicht als unbegründet zurückgewiesen wird und sein vorchristlicher Jesus auch hier nicht durchdringt.

Einen weiteren Beweis für den vorchristlichen Jesusgott findet Smith[3] in der ältesten Predigt, wie sie aus der Apostelgeschichte erkennbar ist. Der Jesus erscheint nämlich dort nicht bloß als ein supranaturales Wesen, sondern die ganze Verkündigung und das ganze Wunderwirken dreht sich um diesen Namen. „Sein Name ist es, der den Lahmen heilt;[4] kein anderer Name ist unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den sie sollen gerettet werden,[5] die Taufe geschieht in seinem oder auf seinen oder in seinen Namen hinein; sein Name ist es, der gepriesen,[6] der angerufen,[7] der gehindert[8] wird ... Dies alles kann nur einen Sinn haben: In jener frühesten Zeit, jener Zeit, die so weit zurückreicht, wie uns überhaupt von einer Predigt des Evangeliums berichtet wird, wurde der Name Jesu als ein Zauber, als eine Devise mit magischer Wirkung ausgesprochen, um bei der Taufe, bei wunderbaren Heilungen und besonders beim Exorzismus einen Zauber auszuüben." Dies kann aber nur der Fall sein, weil er schon lange vor unserer Zeit den Siegeszug von Babylon aus angetreten hatte.

Gleich den vorher angeführten „Beweisen" ist auch dieser nicht stichhaltig. Einmal ist der „Namenzauber" eine Hypothese, die in der Bibel in keiner Form begründet ist. Denn alle in Betracht kommenden Stellen lassen sich mühelos anders erklären und können nur durch diese andere Erklärung mit den sonstigen Grundsätzen vereinbart werden. Und dann würde selbst die Tatsache des Namenzaubers für Smiths Behauptung bedeutungslos sein. Denn im besten Fall ergäbe sich daraus bloß, der Nazarener habe auf seine Zeit einen derartigen Einfluß ausgeübt, daß sie zu ihm und seinen Namen alles Vertrauen gewann.

Die Situation wird nicht günstiger, wenn Smith[9] noch auf einen anderen Punkt hinweist. Er findet nämlich, der christliche Glaube sei zu gleicher Zeit von vielen Brennpunkten ausgegangen d. h. an vielen Orten zugleich aufgetaucht. Zwar versuchte Lukas, Jerusalem als Zentrum der neuen Bewegung hinzustellen, aber die übrigen Evangelisten widersprechen und vor allem habe folgendes Geltung: Die Bestrebungen, Jerusalem zum Ausgangspunkt zu machen,

[1] a. a. O. S. 10 f. [2] act. 8, 9 f.
[3] a. a. O. S. 33 f; Drews a. a. O. S. 29 f. Beide berufen sich auf Heitmüller, Im Namen Jesu, 1903, doch geht Heitmüller von einem geschichtlichen Jesus aus.
[4] act. 3, 16. [5] act. 4, 12. [6] act. 19, 17.
[7] act. 9, 14; 19. 13. [8] act 4, 17. [9] a. a. O. S. 28.

„können uns weder einen Apollo aus Alexandrien, noch einen Ananias aus Damaskus, noch die Zwölf (scil. Johannesjünger) in Ephesus, noch einen Simon aus Samarien, noch die Cyprioten Barnabas und den „alten Jünger" Mnaso, noch die weitgereisten Tagebuchschreiber, noch eine Priscilla und einen Aquila, noch die Entstehung der weltberühmten Kirche in Rom erklären. Es waren offenbar nicht Flüchtlinge, sondern eingeborne Leute aus Damaskus, die Paulus suchte. Ananias hatte lediglich von manchem über Paulus sprechen hören[1] und wohnte schon lange in Damaskus.[2] Und trotzdem sollte es bis dahin nur in Jerusalem eine Verkündigung gegeben haben! Ebenso kamen Priscilla und Aquila, die Rom unter Claudius 54 n. Chr. verließen, nach Korinth und waren bereits Christen; denn sie schlossen sich als christliche Lehrer aufs engste mit Paulus zusammen,[3] und es wird nirgends auch nur entfernt angedeutet, daß sie von ihm bekehrt wurden."

Es ist wahr, Lukas stellt Jerusalem in die Mitte, doch nicht so, daß er jede Verkündigung anderswo und durch andere als die Apostel ausschlösse. Nirgendwo ist derartiges auch nur entfernt angedeutet. Es ist wahr, der erste Teil der Apostelgeschichte kümmert sich vor allem um die Vorgänge in der jüdischen Hauptstadt, aber er sagt nirgendwo, er erzähle alles, was geschehen sei. Bezüglich des Simon Magus und der Zwölfe wurde schon oben das Notwendige hervorgehoben. Im übrigen gilt Weinels[4] Bemerkung: „Man fragt sich erstaunt, wie es möglich ist, daß jemand die Abstammung eines Menschen mit dem Ort gleichsetzen kann, an dem er ins Christentum eintrat. Können Leute aus Cypern und Damaskus nicht in Jerusalem oder sonstwo Christen geworden sein? Kann ein Mann nicht in den Jahren 57 bis 59 ein „alter Christ" genannt werden, wenn er es seit Jesu Auftreten im Jahre 29 oder 30 ist? Ist Smith wirklich nie der Gedanke gekommen, daß die Apostelgeschichte nicht alles, was vorangegangen ist, auch erzählt habe?"

Es sei noch ein letzter Grund erwähnt, den Drews ins Treffen führt. „Von einer ganzen Anzahl neutestamentlicher Redewendungen und Bilder", sagt er,[5] „wissen wir, daß sie dem gemeinsamen Sprachsatze der orientalischen Geheimsekten entstammen und vor allem im Mandaismus und der Mithrareligion ihre Quellen haben. So der „Stein", das „Wasser", das „Brot", das „Buch" oder das „Licht des Lebens", der „zweite Tod", der „Weinstock", der „gute Hirt" usw., lauter Ausdrücke, die zum Teil auch der Rigveda kennt, und die hier dem Vorstellungskreise des Feuer-, Lebens- und Hirtengottes Agni angehören, von dem es gleichfalls wie von Jesus heißt, daß er kein Stück der ihm zur Obhut anvertrauten Herde verliere . . . Aber auch in der Symbolik stimmt das Christentum in so auffälliger Weise mit der indischen Gedankenwelt überein, daß dies kaum auf einem Zufall beruhen kann. So weisen das Roß, der Hase und der Pfau, die in der Bildersprache der Katakomben eine so große Rolle spielen, letzten Endes auf vedischen Ursprung zurück, wo sie sämtlich zum Wesen Agnis in Beziehung stehen, und auch der Fisch kommt bereits im indischen Feuerkultus vor und scheint hier ursprünglich den im Wolkenwasser, im Himmelsozean schwimmenden Agni zu repräsentieren." „Und das agnus dei, das Lamm Gottes, wie Christus bezeichnet zu werden pflegt, ist tatsächlich nichts anderes als agni (ignis) deus, indem agnus sich gewissermaßen als

[1] act. 9, 13. [2] act. 22, 12. [3] act 18, 18, 26.
[4] a. a. O. S. 12; 95. [5] a. a. O. S. 99 f.

die lateinische Übersetzung von agni darstellt.[1] Weiterhin soll das Kreuz ein altes Sonnengottsymbol sein, das man auf Christus übertrug.[2] Und die Verbindung Christi mit dem Kreuz war ursprünglich keine Wiedergabe seiner Todesart (er wurde anfänglich gedacht als an einem Pfahl oder Galgen aufgehängt), sondern versinnbildlichte vielmehr wie in den antiken Mysterien gerade umgekehrt den Sieg des christlichen Kultgottes über den Tod, den Gedanken der Auferstehung und des Lebens."[3]

Gleichgültig, ob Pfählung oder Kreuzigung anzunehmen ist, gleichgültig, ob agnus mit agni (ignis) wurzelhaft verwandt ist,[4] gleichgültig auch, ob Bilder und Redewendungen auch anderswo und schon früher zu treffen sind, eingeräumt sogar, alles Symbolische stamme aus dem Heidentum und sei längst vor Christus dagewesen: so folgt daraus offenkundig nur das vorchristliche Dasein dieser Bilder und Symbole, nicht aber die vorchristliche Existenz des Symbolisierten. Denn die Geschichte des Symbols ist augenscheinlich nicht auch die Geschichte des Symbolisierten. Und sie kann es um so weniger sein, wenn letzterer sich unzweideutig als historische Persönlichkeit ausweist, wie es beim Nazarener der Fall ist.

Demnach fallen alle Gründe, welche einen vorchristlichen Kultgott Jesus dartun sollen, in sich selbst zusammen. Nicht der christliche, sondern der vorchristliche Jesus gehört daher ins Reich der Mythe. Nicht der Glaube an den christlichen, sondern jener an einen vorchristlichen Jesus ist ein historisches Unding.

Zur Christologie bei Afrahates Syrus.[5]

Eine dogmengeschichtliche Studie von Dr. Alois Hudal, Kindberg.

Das Christusproblem steht mehr denn je im Mittelpunkte der wissenschaftlichen Forschung. Vielleicht ist Drews Publikation nur die letzte Etappe einer abwärts führenden Bewegung, wie Harnack sie inaugurierte. Die moderne Dogmenforschung hat gerade auf diesem Gebiete nicht jene Resultate hervorgebracht, die man vom Standpunkt des gläubigen Christen begrüßen kann. Wir haben allerdings die äußeren Anlässe der Dogmenbildung durchforscht, eine Fülle von Material, welches ganz neue Perspektiven eröffnete, gesammelt, trotzdem kann von einer Vertiefung in der Erkenntnis des Christusproblems nicht gesprochen werden. Die Dogmen wurden in wesenlose Sätze

[1] a. a. O. S. 101 f. [2] a. a. O. S. 105 f.
[3] a. a. O. S. 118. [4] a. a. O. S. 103.
[5] Die Zitation erfolgt nach der Ausgabe, die Parisot in der Patrologia syriaca Graffins publizierte, Paris, Verlag Firmin Didot, I. Band 1894 mit 22 demonstrationes, II. Band 1907 enthält die 23. dem. sowie andere syrische Texte. Ein Grund, von dieser allgemein als vorzüglich anerkannten Ausgabe abzugehen, lag nicht vor. Eine deutsche Übersetzung durch den Orientalisten Bickell ist in der Väterausgabe Thalhofers, 102–3. Band erschienen. Zum Gegenstand vgl. man Forget, de vita et scriptis Afrahatis, Löwen 1882. Moeller, Lehrbuch der Kirchengeschichte I, S. 417. Schwen, Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums, Berlin 1907. Leider kann dieses Werk trotz der sachkundigen Bearbeitung des reichen Stoffes von einer Einseitigkeit im Urteil nicht vollends freigesprochen werden (vgl. meine Rezension im Grazer Literarischen Anzeiger 1909).

verflüchtet, die nur den Niederschlag der jeweiligen Geistesströmungen darstellen. Mußte es so kommen? Ich glaube, man kann es leicht bejahen, der Evolutionsgedanke Darwins hat jedenfalls etwas Faszinierendes an sich,[1] in der kritiklosen Annahme aber für die historischen Disziplinen bildete er eine Gefahr. Harnack behandelt die Christologie nur unter dem Gesichtspunkte natürlicher Evolution. Das Christentum ist nach seiner Hypothese nur das hellenisierte Evangelium,[2] unter dem Einfluß der griechischen Philosophie wurde die Gleichung vollzogen: Christus ist der logos – Gott. Eine Behauptung, die nur auf einer Überschätzung der griechischen Philosophie in ihrem Einfluß auf die Dogmenentwicklung beruht.

Es dürfte unter den christlichen Schriftstellern der ersten Jahrhunderte keinen Autor geben, dessen christologische Anschauungen in so klarer Weise Harnacks Hypothese als willkürlich erscheinen lassen, als Afrahates Syrus. Im vierten Jahrhunderte lebte er an den Ostgrenzen christlicher Kultur, unabhängig und unbeeinflußt von griechischem Wesen. Duval nennt ihn libre de toute influence grecque.[3]

Ganz ähnlich urteilte schon früher Nöldeke,[4] in neuester Zeit Burkitt und Schwen. Eine Beeinflussung durch griechische Autoren ist ausgeschlossen. Die ersten Übersetzungen ihrer Schriften sind im 5. Jahrhundert und zwar im Zentrum des geistigen Lebens Syriens, in Edessa entstanden. Der Danielkommentar Hippolyts – die älteste uns erhaltene exegetische Schrift – wird erst bei Georgius erwähnt. Die näheren Lebensumstände Afrahats sind wenig bekannt. Er war Bischof (I, 459), zugleich Vorsteher des Klosters St. Matthäi in Syrien. In seinen 23 Traktaten erwähnt er öfters die diokletianische Verfolgung[5] (I, 987 ff.; II, 150). Die Abfassung fällt in die Jahre 337, 344–5.[6] Er hatte den ehrenden Namen sapiens persa. Mit Ephräm scheint unser Autor in keiner Beziehung gestanden zu sein, sein Todesjahr fällt bald nach 348, Ephräm aber lebte nach kurzem Aufenthalt in Edessa dauernd in Nisibis († 373). Eine Kollation beider wird es dartun. Stark benutzt, an manchen Stellen fast kopiert wurde Afrahates durch Isaac Antiochenus.[7] Bischof Georgius leugnet jede Ähnlichkeit zwischen Afrahat und Ephräm,[8] aber seine Behauptung geht zu weit, der dogmatische Gehalt beider weist trotz der Diskrepanz in Stil und Komposition keine wesentlichen Differenzen auf. Das Andenken an die dogmengeschichtlich bedeutenden Schriften wie auch die Person Afrahats verlor sich bald. Seine theologischen Sonderansichten wie eine allzuweit gehende Freiheit in der Schriftauslegung sind wohl die Ursache gewesen. Die singulären eschatalogischen An-

[1] Ude, Der Darwinismus und sein Einfluß auf das moderne Geistesleben, Graz 1909, S. 106 ff.

[2] Pfleiderer, Vorbereitung des Christentums in der griechischen Philosophie, Tübingen 1904. Harnack, Das Wesen des Christentums, Leipzig 1902, S. 127.

[3] Littérature syriaque[3], Paris, Lecoffre 1907, S. 219.

[4] Mandäische Grammatik, Halle 1871, Vorrede S. 21.

[5] a. a. O. S. 142–3.

[6] Graffin a. a. O. praefatio XVI.

[7] Vgl. VIII., XIII. und Afrahat. demonstr. I, 14: III. 1–3. Isaacs Werke edierte Bickell, Gießen 1873.

[8] Lagarde, Analecta syriaca, p. 114 (4–7). Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen III, Leipzig 1888.

schauungen dürften auf jüdische Schriften zurückgehen,[1] auch die Isoliertheit des Verfassers an den Grenzen der Kultur muß in Betracht gezogen werden. Der Ausgangspunkt seiner Christologie ist wie bei Irenäus nicht die spekulative Erörterung über den Logos, sondern der historische Christus, sein Leben und Wirken.[2] Nicht auf dem Boden der Polemik ist sein Christusbild entstanden, es war dem Autor vielmehr an aszetischer Belehrung gelegen, nach Schwen sind seine Lehrsätze Zeugnisse schlichter Frömmigkeit, was der Bedeutung Afrahats als des einzigen vornicänischen kirchlichen Schriftstellers Syriens keinen Abtrag tut.

Zu weit geht auch Nöldekes Behauptung,[3] Afrahats Christologie sei noch nicht bis zum Standpunkte des Arius, noch weniger dem des Athanas fortgeschritten. Der Polemik gewidmet ist nur die 17. Abhandlung: de Christo Dei filio. Wer nur aus ihr die christologischen Lehrsätze Afrahats herauskonstruieren wollte, müßte dem Autor eine Jesuverehrung im Sinne Bauers zuschreiben. Afrahat sucht darin den Vorwurf der Juden zu entkräften, die Anbetung Jesu widerspreche dem Monotheismus, dem gegenüber zeigt er, daß der Name Alloho wie die dem göttlichen Wesen zukommende Verehrung (sagad) auch für Menschen im Alten Testamente Verwendung finde.[4] Diese Abhandlung ist gewiß nicht frei von Entgleisungen, qui nimis, nihil probat. Das Streben, ein reiches Beweismaterial zu sammeln, verleitet ihn zu bedenklichen Sätzen. Forget dürfte recht haben, wenn er von einer argumentatio ad hominem spricht. Übrigens finden sich Parallelen bei christlichen Apologeten.[5] Für eine Abhandlung über Afrahats Christologie wird es empfehlenswert sein, die 17. memra, einige Stellen ausgenommen, auszuscheiden. So sehr Afrahat eine ausführliche Polemik, von der 17. dem. abgesehen, meidet, finden sich aber genug Stellen, an denen er die religiösen Irrtümer seiner Zeit berührt. Die syrische Kirche blieb ja von Häresien nie frei. Duval schreibt mit Recht:[6] les hérésies et les schismes y trouvèrent un terrain fertile, facile à exploiter et jusqu'au VIIe siècle, les dissensions, les polémiques et les controverses religieuses agitèrent les esprits des Syriens . . .

Gegen wen hatte Afrahat zu kämpfen?

Vor allem ist es Bardesanes, der Vertreter der Gnosis in Syrien.[7] Nach Epiphanius fiel er von der Kirche ab zum gnostischen System Valentins. Daher dürfte auch sein Doketismus kommen. Ephräm, der Hauptkämpe gegen ihn, scheint allerdings von doketischen Anschauungen bei Bardesanes nichts zu wissen. Nach dem Urteil des Philoxenus aus den wiederholten Worten Afrahats, der zwar den Häretiker nicht nennt, scheint darüber kein Zweifel

[1] Bickell, Carmina Nisibena, Leipzig 1866, S. 26 ff. Graffin a. a. O. II, 492 ff.; I. Band XLIX.

[2] Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Erlangen-Leipzig 1895, S. 84.

[3] Göttinger gelehrte Anzeigen, 1869, St. 39, 1521–32; dazu Bickell a. a. O. Vorrede S. 11 ff. wie Schönfelders ausführliche Abhandlung in der Tübinger theolog. Quartalschrift 1878, S. 195 ff.

[4] Exodus 6, 1; 7, 1. I, 797 ff.

[5] Iustin ad Tryphonem c. 48–108.

[6] Duval a. a. O. S. 7.

[7] Weiß, Historia eccl. I, 186/7 mit einer kurzen Charakteristik Bardesanes'. Hilgenfelds Monographie, Leipzig 1864. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur I, 331–41. Harnack, D. G. I^3, 211 ff.

walten zu können. Non intellexisti sententiam Bardesanis, qui de coelo (men schemaio) deducit corpus Messiae, schreibt Philoxenus,[1] man vgl. dazu bei Afrahat: quando ad nos venit, nihil de nostro habebat.[2] Wie aus dem Folgenden hervorgehen wird, scheinen mehrere Stellen diesen Irrtum, der den Polemianern[3] naheſteht, treffen zu wollen. Auch Marcion, den faſt alle Väter in Schriften bekämpfen, blieb nicht ohne Einfluß auf Syrien.[4] Die oftmalige Betonung der Einheit in Gott (I, 19; XXIII, 62) richtet ſich wohl gegen ihn. Man darf ſich nicht wundern, wenn Arius weder genannt noch in einer Irrlehre erwähnt erſcheint, auch gegen Tatian, der doch ſeit 173 in Syrien lebte und daſelbſt ein Konglomerat von Irrtümern verbreitete, findet ſich bei Afrahates nichts, wenn man nicht die Stelle (I, 526) gegen die Hydroparaſtaten nimmt, als deren Begründer Tatian bei Theodoret (Haer. fab. I, 20) erſcheint. Das iſt um ſo mehr auffällig, als ſein *διὰ τεσσάρων Εὐαγγέλιον* oftmals von Afrahat benützt wurde. Vor den Irrtümern der Chaldäer werden die Gläubigen beſonders gewarnt (I, 45, 526). Das ſind die hauptſächlichſten Irrtümer, gegen die Afrahat Stellung nimmt.

Wie ſtellt ſich das Chriſtusbild bei Afrahates Syrus nun dar?[5]

I. Chriſti Urſprung und Gottheit. Gott beſitzt alle Vaterſchaft[6] im eminenten Sinne (I, 794 = kuloh abohuto), in ſeinem Verlangen, die Menſchen zu rechtfertigen (II, 106 pharaqu̯ für iustificare), ſandte er ſeinen Sohn in dieſe Welt.[7] Es iſt ſein erſtgeborner Sohn (I, 683, 790, 184; II, 35), Schwen findet den Ausdruck primogenitus befremdend, doch findet er ſich auch bei Cyrillonas,[8] ſein eingeborner (unigenitus a sinu Patris I, 270; II, 99 men ub), ſein über alles geliebter (I, 954), der von Gott ſelbſt ausging (I, 787 = men eto = Deus, qui a Deo prodivit), er iſt der Sohn Gottes (I, 90 = bar morjo).[9] Mit größter Klarheit iſt die Gleichung vollzogen filius Dei = Deus (I, 278) = Deus et Dei filius formam servi accepit (I, 771, 787 = Iesum esse Deum et filium Dei). Der Sohn Gottes iſt Gott (I, 278, 786, 815). Er war vom Anbeginn beim Vater (I, 19 men rischito lewot abu), iſt eins mit ihm

---

[1] Patrologia syriaca II, S. 511 mit dem Zitat aus Curetons Spicilegium.

[2] P. syriaca I, 282.

[3] Weiß a. a. O. S. 333.

[4] Harnack, A. L. G., S. 191 ff. P. syriaca I, 115; II, 11, 99, 118. Tertullian adv. Marcionem I, 6, 26.

[5] Die ganze Abhandlung iſt ein etwas erweiteter Abſchnitt aus dem Werke über „Die Theologie der ſyriſchen Kirche", an dem der Verfaſſer arbeitet. Der Vertiefung wegen mußte ich hier an einigen Stellen auf zuſammenhängende Materien ausgreifen.

[6] Eph. III, 15.

[7] I, 3 = la meschichéh, 43, 686, 954; II, 95 etc.

[8] Bickell hält ihn für den bedeutendſten ſyriſchen Dichter nach Ephräm. Er war Edeſſener und Schweſterſohn des letzteren. Der Dogmenhiſtoriker findet bei ihm ein reiches Material über Euchariſtie, Meßopfer, Mariologie und Reliquienverehrung. Er iſt ein gewaltiger Zeuge für die kathol. Tradition. Die proteſtantiſche Theologie übergeht ihn meiſt. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurden ſeine erſten Gedichte abgefaßt (396). Bickell überſetzte ſie in der Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1872, 37. Band, S. 15–63. Der ſyriſche Text iſt in der Zeitſchrift der morgenländiſchen Geſellſchaft erſchienen (XXVII, 566–98). Vgl. conspectus rei Syrorum literariae, S. 34 ff. Duval a. a. O. S. 335. Vgl. Origines c. Celsum c. 37, V.

[9] I, 966, II, 30, 127 mit einer Doxologie.

(I, 162 = Deus habitat in Christo = alloho omar bemischicho = I, 286), er iſt vom Weſen des Vaters getrennt (II, 99 men ituteh pharschok), ein ſchüchterner Verſuch einer metaphyſiſchen Gottesſohnſchaft, ſonſt zeigen Afrahats Schriften wenig Tiefe der Spekulation. Intereſſant iſt gewiß die Parallele mit Ephräm:[1] Unigenitus ab fonte essentiae (men lewot ituto) discessit et in virgine habitavit. Der Ausdruck verbum für Chriſtus begegnet uns öfters (I, 390 1); allerdings läßt ſich kaum in Abrede ſtellen, daß Ausdrücke wie melto (= λόγος), phetgome, memar im weiteren Sinne zu verſtehen ſind. Ausgenommen iſt gewiß die Stelle: verbum ex alto processit et advenit (I, 282), wie das anſchließende Zitat aus Joh. I, 14 beweiſt. Fremd war unſerem Autor die Lehre vom menſchgewordenen logos nicht. Um tiefer einzudringen, fehlte ihm wohl die Kenntnis der Memraſpekulation, noch mehr die Lehre der griechiſchen Autoren über den logos.

Durch Chriſtus berief uns Gott (II, 99), durch ihn wirkt er in uns (I, 683, 686), in ihm loben wir Gott, den unerſchaffenen (II, 99, 102 = itie de naphscheh),[2] wir beten mit dem Vater ihn an (II, 99 sogedinan), denn er iſt die Kraft, das Geſchenk des Vaters (II, 99), in ihm wohnt der Hl. Geiſt ohne Maß, in der Fülle (I, 22, 286, 955).

II. Inkarnation, öffentliche Tätigkeit. Dem Abraham aus Noes Nachkommen verheißen (1, 51, 555), durch die Propheten verkündet (I, 878 ff.), durch Vorbilder[3] angedeutet (I, 958 ff.; 974 ff.), als der Erſtgeborne aller Geſchöpfe (I, 815), kam er, um den Fluch der Sünde zu löſen. Durch Gabriel, ſpäter durch Engel ward ſein Kommen verkündet (I, 130, 418 = Marjam lethoubonito – 911), vom Hl. Geiſte ward er aus Maria geboren;[4] der übernatürliche Charakter der Inkarnation tritt überall hervor, ſo:[5] Ioseph pater Iesu appellatus est, licet non sit (II, 63), de Maria corpus induit (II, 66), er iſt de semine Adam (I, 995), Davids Sohn secundum carnem (I, 970; II, 47, 63), der Vater gab ihm einen Leib (I, 954 = induit eum corpore de Virgine = albescheh

---

[1] Lamy, S. Ephraemi Syri hymni et sermones, Mechliniae, tomus I (1882) 148.

[2] Graffin a. a. O. I, § 13. Der Ausdruck itie für Gottheit findet ſich bereits bei Bardeſanes (P. syriaca II, 501/2) im Sinne von τὸ ὄν, wohl im Gegenſatz zu den Gnoſtikern, die darunter Äonen verſtanden. Das Wort kommt dem Begriffe einer Autouſie ſehr nahe und wird vielfach bei Simeon bar Sabba'e gebraucht. Jedenfalls kommt die Auffaſſung vom Weſen Gottes als eines prädikatloſen Seins dem Gottesbegriff bei Clemens Alex. (Stromata V, 12, 695 ff.), Origines (c. Celsum VI, 64) ſehr nahe.

[3] Hinſichtlich der Vorbilder vgl. man beſonders Carmina Nisib. LXX und Aphrahat I, 963, ferner Eirainer: Der hl. Ephräm der Syrer, Kempten 1889, S. 55.

[4] I, 302, 683, 954 – men betulto –; II, 66, 99.

[5] Afrahats Ausführungen über den Hl. Geiſt leiden an großer Unklarheit. Bald ſcheint er mit Chriſtus identifiziert zu werden (I, 282), bald nur ein Gnadenſtand der Seele zu ſein (I, 294), faſt nach Art einer geiſtigen Subſtanz (Tertullian de bapt. 4), allerdings widerſpricht letzterem die Stelle I, 292: Spiritus aperit coelum et descendit et aquis incubat eunque induunt, qui baptizantur (auch VI, 1). Deshalb jedoch mit Schwen von einer binitariſchen Lehre (S. 92) zu ſprechen, halte ich für ganz unbegründet, man vgl. Laktanz (Inſt. II, 8). Das iſt Binitarismus! Zieht man eine Parallele mit Ephräms Lehre über den Hl. Geiſt, ſo wird man den gewaltigen Dogmenfortſchritt im Laufe weniger Jahrzehnte gewahr. Siehe Eirainer a. a. O. S. 44/5 und Lamy II. Band 354, Anmerkung 1.

phagro men betulto),[1] er wohnte unter den Menſchen (I, 275, Altissimus majestatem suam demisit, ſein Kommen war nicht vergeblich (I, 354, 390), denn er hat den Segen in dieſe Welt gebracht (I, 266, 282).

Sein Leib iſt dem unſeren ähnlich (I, 135, mortalitatem nostram induit, 979; II, 31, 95), leidensfähig (II, 34, 99) (gegen den Doketismus!), er wurde Jeſus genannt,[2] an ihm ſind die Propheten erfüllt (I, 878; II, 23), durch ihn wurde ihre Tätigkeit aufgehoben (I, 59).

Beſonders eingehend verweilt Afrahat beim dreifachen Amte Chriſti.

A. Lehramt. Durch die Propheten vorgebildet, die gleich ihm nicht gehört, ſondern getötet wurden (I, 147, 182), begann er ſein Amt als Lehrer. Er iſt der Lehrer, der Prophet (I, 150, nebio, rabu — 658), das Licht (I, 814), lumen de lumine (nuhro men nuhro = I, 787).[3] Er iſt die Weisheit, das Wort, das Leben (I, 390, 463 — von ſeinem Geiſte haben die Propheten empfangen — 782). Von einer Tätigkeit Chriſti im Alten Teſtamente — ausgenommen die eben zitierte Stelle — iſt bei Afrahat kaum etwas zu finden. Daraus zu ſchließen, daß nach Afrahat der logos erſt zum Zwecke der Inkarnation ſich vom göttlichen Weſen getrennt habe, um dann wieder in das ὂν θεῖον zurückzukehren, iſt wohl nur willkürliche Konjekturaltheologie.[4] Selbſt angenommen, nach Afrahat hätte der logos erſt im Augenblicke der Inkarnation ſich getrennt, er ſei früher in keiner Weiſe hervorgetreten,[5] ſo iſt dennoch zu bedenken, daß an keiner Stelle von einem völligen Aufgehen des logos im göttlichen Weſen die Rede iſt, er tritt vielmehr auch nach dem Weltende als perſönlich ſubſiſtierend auf.

Wie übte Chriſtus ſein Lehramt aus?

Er brachte die wahre Gotteserkenntnis (I, 802), während wir ſelbſt Gott nicht erfaſſen können (II, 122, 3), erkennen wir nunmehr Gott durch ihn (II, 106, 127). Geſetz und Propheten wurden durch Chriſtus erklärt (I, 975), Gebote gegeben (I, 959), Opfer und Geſetz aufgehoben (I, 55, 59),[6] letzteres dahin zu verſtehen, daß in Chriſtus alles ſeine Erfüllung fand und das Gebot der Gottesliebe den Gerechten supra legem ſtellte, da es ihn durch die Gnade habituell befähigte, aus Liebe zu handeln. Der Glaube, den Chriſtus befahl, führt in das Reich Gottes (I, 39, 71),[7] er

[1] Wohl eine Reminiſzenz an Hebräer 10, 5 ff.

[2] I, 954, 982 ſowie an zahlreichen anderen Stellen.

[3] Die darauf folgende Stelle lieſt ſich wie ein Zitat aus dem Nicaenum. Schwen wendet beſonders als ungebräuchlich für Chriſtus den Ausdruck creator ein und empfiehlt für bore bar zu leſen. Allerdings wäre das allein kein Beweis gegen die Authentie des Textes. Im Martyrium des Simeon bar Sabba'e (Graffin II, S. 715–960) heißt es von Chriſtus: est resurrector, qui creavit eam et construxit ex nihilo. Nach dem Zuſammenhang kann nur Chriſtus Subjekt ſein. Da der heutige Text dem Urberichte aus dem Jahre 344 ſehr nahe kommt, alſo auch der Zeit Afrahats, dürfte diesbezüglich kaum eine Schwierigkeit ſich ergeben; man vgl. den Apokalypſenkommentar Victorins, indem ſich eine ganz ähnliche Stelle als Prolepsis des Nicaenums findet (Migne, Patr. latina V. 281–344). Freilich iſt die Originalität dieſes Textes ſchwankend.

[4] Eine derartige Auffaſſung von Chriſtus würde verwandt ſein mit der Theologie bei Marcellus von Ancyra (bei Seeberg a. a. O. S. 176).

[5] Dem würde die Lehre faſt ſämtlicher Väter gegenüberſtehen, die mit größter Einmütigkeit — ein tatſächlicher embarras de richesse für jeden Dogmenhiſtoriker — eine altteſtamentliche Wirkſamkeit des Logos kennen (Katholik, 1882, II, S. 151 ff.).

[6] Finem imposuit legi bei Lamy, I, 512.

[7] Irenäus IV, 5, 5; 16, 3.

mahnte zur Liebe und wurde selbst das Beispiel der Liebe.[1] Die Taufe — als wahre Beschneidung ist das Mittel zum Eintritt in sein Reich.[2] Er wirkte Wunder (I, 914), gewann Schüler und gründete eine Kirche, die vorgebildet war durch das Haus, in dem das Osterlamm gegessen wurde (I, 526),[3] durch Esther (I, 979). Sie trat an die Stelle der Synagoge (I, 979). Von seinen 12 Aposteln (I, 987) setzte er den Simon als testis fidelis inter gentes (I, 502), seines Glaubens wegen ward er Fels genannt (I, 42, 502),[4] er ist der Hirt, das Fundament, der princeps apostolorum[5] (I, 454) wie der Kirche, deshalb empfing er die Schlüssel (I, 335 = benjono dito, 966; II, 35 = schetesto dito). Im gleichen Satze wird Petrus princeps genannt, Johannes und Jakobus nur columnae firmissimae ecclesiae. Von Christus gesandt (I, 959), gab er die Herde Christi nach Vollendung seiner Zeit den Bischöfen (I, 454). Letztere Stelle paßt zur früheren, wo Petrus fundamentum ecclesiae genannt wird, nur in dem Sinne, daß Petrus zu seinen Lebzeiten eine Plenarjurisdiktion über die Gesamtkirche ausübte. Von einer Primitialgewalt der Kirche Roms dürfen wir bei Afrahates nichts suchen, es genügt, wenn Petrus als oberster Jurisdiktionsträger erscheint. Hinsichtlich der Jurisdiktion der anderen Apostel ist Syrien wohl eine neue Stütze für die Ansicht Hurters und Billots.[6]

Petrus predigte unter den Heiden, die auf den Erlöser warteten und, durch Christus berufen, das lumen empfingen.[7] Mit Paulus starb er den Martertod (I, 987).[8] So entstand die Kirche der Völker (I, 403, 775), ihre Söhne sind die Priester (I, 574, 682), die hierarchische Gliederung ist bereits durchgeführt. Wohl anspielend an die Verfolgung werden die Christen captivi genannt (I, 683). In der Kirche sind die heiligen Schriften, divitiae inestimabiles et immensae genannt (I, 718, 1050), in schwierigen Fällen soll ihre Erklärung von den sapientes sagacitate praestantissimi (I, 1046) genommen werden, jedoch ist Afrahat einer freieren Erklärung nicht entgegen.

B. Priesteramt. Afrahat hebt besonders das aszetische Moment hervor (I, 135), vor allem in den beiden demonstrationes de ieiunio et oratione. Christus wurde zum Priester geweiht (accepit impositionem manuum sacerdotum I, 299), bald darauf heißt es, durch Johannes wurde er gesalbt, ut esset pontifex (I, 963).[9] Als Priester setzte er die Taufe ein bei der

---

[1] I, 86 ff.; 602; 651, 966.

[2] I, 42, 147, 502, 530.

[3] had idto = unica ecclesia.

[4] Damit kann nur die meritorische Ursache der Übertragung der Primatialgewalt an Petrus verstanden sein.

[5] Lamy I a. a. O. S. 412 = principem te constitui.

[6] Lamy I, 73 = Sacerdos noster per potestatem a Petro acceptam assumpsit virgines et innoxios. —

[7] Graffin a. a. O. I, 23, 502, 914.

[8] Lamy I, 711.

[9] I, 966; II, 66. Dogmengeschichtlich interessant ist eine Kollation Afrahats mit den Märtyrer-Akten des Simeon bar Sabba'e (Graffin a. a. O. II S. 715–960. Als Koadjutor des Bischofs Papa von Seleucia durch das Nicänum anerkannt, schrieb er mehrere Hymnen, 341 oder 344 erlitt er den Martertod. Die beiden Berichte darüber stehen dem Urberichte sehr nahe, obwohl im 5. Jahrhundert redigiert. Als Gegner sind Gnostiker, Manichäer, Marcioniten, im zweiten Berichte auch Novatianer und Pneumatomachoi erwähnt. Die häufigen Ermahnungen an die Presbyter estote caute in fide trinitatis = haimonuto datlitotjuto (II, S. 828, 885, 949) zeigen eine von Glaubenskämpfen bewegte Zeit.

Fußwaschung (I, 529), zur Vergebung der Sünden im Gegensatz zur Johannestaufe, die nur Bußtaufe war (I, 530 ff.).[1] Er feierte das Ostermahl am Abend vor dem 14. Nisan (I, 515, 535), setzte die Eucharistie ein – signum paschatis in veritate complevit (I, 515). Im Anschluß an eine liturgische Formel folgen die Einsetzungsworte.[2] Diese Stelle ist von hervorragender Bedeutung, da nach Wright die ältesten Denkmäler der syrischen Liturgie dem 6. Jahrhundert angehören. Corpus suum in escam et sanguinem in potum dederat, das sind Worte, die an Klarheit nichts zu wünschen übrig lassen. Man vergleiche noch Stellen wie (I, 102 = os servare homo debet, per quod intrat filius regis, oder I, 518 = suismet manibus corpus suum praebuit manducandum),[3] die Eucharistie hat ihr Vorbild im Manna (I, 523), ist das Lebensbrot für die Welt (I, 958). Die sectatores dogmatum diabolicorum nehmen die Eucharistie nicht (I, 526), darunter sind wohl die Hydroparastaten zu verstehen. Die Eucharistielehre Afrahats spricht entschieden dafür, daß er an eine reale Präsenz Christi im Abendmahle glaubte. Der symbolischen Auffassung eines Origines ist er weit über.[4] Von Ephräms sonderbarer Ansicht, eine unwürdige Kommunion wirke nur negativ, so zwar, daß der Sünder Brot, nicht aber Christi Leib empfängt, findet man bei Afrahat nichts.[5] Zum Abendmahl wird Herzensreinheit verlangt (I, 102). Jesus kommunizierte sich selbst,[6] Judas empfing die Eucharistie nicht, er ging vor der Einsetzung derselben fort.[7] Christus wird genannt mensa (I, 682), taurus pinguis (1, 58) vinum laetificans (I, 682), Termini, die an den Opfercharakter der Eucharistie erinnern, Christus ist das immer lebendige Opfer (I, 515), nach dem Zusammenhang von der Eucharistie zu verstehen.[8] – Den Mittelpunkt der Christologie bildet das Leiden Jesu. Da ist jeder Autor genötigt, zu zahlreichen Fragen Stellung zu nehmen, die sich ganz von selbst aufdrängen. Christi Leiden wurde von den Propheten verkündet (I, 807 ff.), er brachte sich selbst als Opfer dar (I, 58, 651). Wie litt er? Dem gnostischen Doketismus gegenüber betont Afrahat in corpore de nobis assumpto (II, 31), in corpore humano (I, 135). Man beachte vor allem die Stelle: cum Dominus noster extra naturam suam venit, in natura nostra ambulavit (I, 278 und 995), deutlicher kann die Präexistenz Christi kaum

[1] I, 291.
[2] Graffin a. a. O. pg. LIV.
[3] Eine fast gleichlautende Stelle bei Augustin. Enarr. in Ps. 33, sermo 1. 10.
[4] Origines in Matth. comm. 85.
[5] Eirainer a. a. O. S. 75. Allerdings ist Ephräm nicht immer konsequent, er läßt seine Theorie öfters fallen, so opp. graeco-lat. II, 52. – Eigentümlich ist ihm der Ausdruck „Kohle" für Eucharistie (Eirainer S. 71).
[6] I, 518: qui autem corpus suum manducavit et sanguinem suum bibit, cum mortuis reputatur (Graffin a. a. O. I, LI). Ähnlich Ephräm in der Erklärung des Diatessaron bei Mösinger S. 221, auch Cyrillonas bei Bickell a. a. O. S. 40. – Renaudot, Liturgiarum orientalium collectio I, 216).
[7] Eirainer a. a. O. S. 75. Cyrillonas S. 42.
[8] Weniger klar (I, 266 7, 767) man lese dazu bei Graffin l. c. II, 908: corpus suum haud a Iudaeis, sed a sanctis servis suis in ecclesia immolari, wo der Opfercharakter der Eucharistie mit größter Klarheit hervortritt. Da von eucharistischen Kontroversen in Syrien nichts bekannt ist, – also gar kein äußerer Anlaß zu Dogmenentwicklung, – muß dies auch zur Zeit Afrahats die kirchliche Lehre gewesen sein. Denn Ephräm brachte in die Eucharistielehre keine neuen Momente.

zum Ausdruck gebracht werden.[1] Schwens Bemerkung ist tatsächlich nur Vermutung (S. 83). Christus ist wirklich gestorben (II, 31 aiq moutan auch II, 95), als der Erlöser[2] ist er für die Sünder gestorben und zwar für alle Menschen (I, 963 = heloph kulhun), allein ohne Fehl (I, 314, 315; II, 95) ist er durch sein Leiden (I, 58; II, 106) die Erlösung geworden, wie es Jesajas vorhergesagt (I, 182).[3]

Wie faßt er die Erlösung auf? Finden wir bei ihm die „Loskaufstheorie", die fast das Gemeingut der Patristik genannt werden kann, oder bereits Anklänge an die durch Anselm von Canterbury eingeführte „Satisfaktionstheorie"? Eine vollends befriedigende Antwort läßt sich kaum geben. Bald erscheint die Erlösung mit Origenes[4] unter dem Gesichtspunkt der Reinigung von den Sünden, der Befreiung aus der Gewalt des Satans, des Todes, als Versöhnung mit dem Vater, bald als eine Wiedereinsetzung in den status primordialis, wo das ethische Moment der Rechtfertigung hinzutritt. Christus hat nach Afrahat die Sünden hinweggenommen (I, 315, 682), die Erde gereinigt (I, 971), die Folge davon ist nunc iustificati sumus (II, 98), er hat uns mit dem Vater versöhnt (I, 598, 651, 975; II, 30),[5] dadurch uns Gnade erworben (I, 598) und das Leben uns versprochen (II, 31), er hat den Satan überwunden[6] und den Tod, der manchmal personifiziert erscheint (I, 995), er hat die Tore der Unterwelt geöffnet, die Gefangenen erlöst (I, 651, 978, 998), als er auf Befehl des Vaters in den Scheol stieg (I, 523, 995). Über den Zustand seines Leibes bei der Höllenfahrt sagt Afrahat nichts.[7] Aber auch eine positive Wirkung der Erlösung wird genannt, Christus hat die gloria Adami wiederhergestellt (II, 99),[8] bewahrt uns durch seinen Tod (I, 90; II, 31), durch seine Himmelfahrt aber verbürgt er unsere einstige Auferstehung.[9] Die innige Verbindung des Leibes Christi mit unserer Herrlichkeit erinnert an Irenäus,[10] erst durch die Inkarnation des logos wurde alles Fleisch mit Gott in Verbindung gebracht. Vergleicht man Ephräms Soteriologie mit der Afrahats, so findet man keinerlei Fortschritt.

Von der weiteren Tätigkeit Christi berichtet Afrahat: Er ist mit Macht von den Toten auferstanden (I, 974; II, 31),[11] weihte die Apostel (I, 967),

---

[1] Auch II, 95 = corpus de pulvere induit et ad naturam suam (lajonêh) traxit illud, es fehlt nur der terminus *φύσις ἀνθρωπίνη* (Origines c. Celsum III, 28), und die Lehre von zwei Naturen ist ausgesprochen. Ephräm hat in dieser Weise schon vor den Häresien der Monophysiten diese Lehre entwickelt.

[2] I, 59 ff., 778 usw.

[3] Pro tota terra Iesus mortuus est et liberavit eam (Graffin II, 736).

[4] Harnack, D. G. I[3], 603–48.

[5] Irenäus V, 16, 3, man vgl. Cyrillonas bei Bickell a. a. O. S. 48–50, 51, 53. Die Erlösung erscheint auch hier als Überwindung des Todes und Versöhnung mit dem Vater.

[6] I, 91, 651; II, 95, dazu Clemens Alex. Paed. I, 11 gegen Ende wie Irenäus III, 23, 1 und V, 21 (1–3).

[7] Lamy I, 513, 547 u. Origines c. Celsum II, 64–66. Interessant ist Afrahats Meinung, Christus habe am Ölberg sine necessitate gebetet, zu Mt. 26 39 = II, 30.

[8] Denselben Ausdruck schubcho für gloria bringt Ephräm an ähnlicher Stelle (opp. syro-lat. I, 22 C).

[9] Epheſ. 2, 6.

[10] III, 18, 7; V, 14, 2.

[11] In der Berechnung des triduum mortis findet sich eine abweichende Lehre (Graffin I. Band LI), übrigens auch bei Ephräm in der Evangelienerklärung.

nach dem Zusammenhang ist zu verstehen, er erteilte ihnen den Hl. Geist. Er kehrte dann in den Himmel zurück corpore suo humano (II, 98), aber mit einem corpus incorruptum (I, 958). Der Vater hat ihm alles übergeben, als Richter wird er einstens wiederkommen.[1] Kehrt Christus ganz zu Gott zurück, so zwar, daß er als Persönlichkeit zu subsistieren aufhört? Allerdings, wer nur die Abhandlung de morte et novissimis temporibus berücksichtigt, müßte es bejahen![2] Tatsächlich zeigt jedoch eine Kollation mit anderen Stellen die völlige Orthodoxie Afrahats.[3] An die Lehre Pauls von Samosata erinnert beim ersten Anblick die Stelle: ad Patrem rediit (I, 282), allein das folgende: ad dexteram Patris sui sedens unterdrückt jeden Zweifel über Afrahats Orthodoxie. Schwen führt noch eine Stelle zu seinen Gunsten an: assumptus ad eum a quo missus erat, reversus est = ezal lewot meschadronéh, die Präposition lewot bezeichnet für sich nur die Richtung.[4] Christus wird ewig herrschen (I, 211), mit seinen Getreuen (II, 35 = nos cum ipso futuros esse améh), als hoher Priester (I, 58, 963).

C. Das königliche Amt: Christus ist ein König mit Macht, der über die Völker herrscht,[5] ein Hirte, der Eck- und Grundstein des Gebäudes,[6] er teilt die Schätze Gottes aus (I, 463), wir sind seine Glieder (I, 87). Die Mönche sind Christi Schüler (I, 275). Die Gründung und Organisation der Kirche ist sein Werk[7] (vgl. I. Abschnitt über das Lehramt!). — Das ist das Christusbild bei Afrahates Syrus. Vergleicht man es mit Ephräms Christologie, so findet man zahlreiche Parallelen, aber man sieht auch den bedeutenden Fortschritt der Dogmenentwicklung im Laufe weniger Jahrzehnte.[8] Über die Vereinigung beider Naturen in Christus, die zweifache Tätigkeit, besonders aber die Mariologie[9] schreibt Ephräm so überzeugend und klar, als wäre er ein Zeitgenosse der großen christologischen Kämpfe des 5. Jahrhunderts gewesen. Aber auch ein Vergleich Afrahats mit den kirchlichen Schriftstellern, die unter dem Einfluß der griechischen Philosophie stehen, fällt zugunsten der katholischen Lehre über die Dogmenentwicklung aus.[10] Wir finden eine weitgehende Übereinstimmung, die unerklärlich ist für jeden, der mit Harnack im Christentum des 4. Jahrhunderts nur die Hellenisierung der Synoptiker-Berichte sieht. Die Konzinnanz bezieht sich dann vielfach gerade auf Dogmen,

[1] I, 146, 287, 955, 975.
[2] Graffin, I, 1023 ff.
[3] Graffin LVII, praefatio.
[4] Nöldeke, Syrische Grammatik, S. 183. Weitere Stellen I, 286 . . . Deus et Christus eius, licet unus sint . . . in pluribus hominibus comorantur . . . in coelo remanent, wohl eine Exegese von Johannes X, 30. Tatsächlich geht ein Zitat daraus voran (I, 281).
[5] Die Eschatologie Afrahats und Ephräms zeigt zahlreiche Parallelen, für eine dogmengeschichtliche Arbeit wäre eine Studie darüber ein dankbares Gebiet. Vgl. dazu Braun, Zeitschrift für kathol. Theologie, Innsbruck 1892, S. 273 ff. Lamy II, 424. opp. graeco-lat. II, 198 ff.
[6] I, 211, 419, 963, II, 98.
[7] I, 787, 954, 15 ff.
[8] Man vgl. Eirainer a. a. O. S. 48. Lamy I, 150–274 = sermo de Domino nostro besonders S. 154, 194, 254, 271/2 und Afrahat bei Graffin I, 30, 282 ff. Lamy I, 476 = divinitas et humanitas, quae in persona (bequenomo = hypostatice) unitae erant.
[9] Lamy I, 154, Carmina Nisibena XXVII, 8 usw., opp. syro-lat. II, 33, A. Über die Heiligen, Reliquienverehrung cf. Lamy III, S. 696 ff.
[10] Im Sinne des hl. Thomas, 2, 2, qu. 1, art. 7.

die aus den Lehrstreitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts herausreiften. Nirgendwo fanden wir einen Bericht, daß man in der Lehre Ephräms über zwei Naturen in Christus, seinen Ausgang vom Vater einen Abfall vom apostolischen Christentum sah, ein Oktroy aber in Glaubenssätzen anzunehmen bei einem Volke, das Griechisch nicht verstand noch weniger die Philosophie eines Plato, Philo — um die kann es sich doch nur handeln —, widerspricht den gewöhnlichsten Prinzipien einer historischen Methode. Gerade Afrahats Theologie bringt den Beweis, daß das Christentum an den Grenzen der Kultur unabhängig von jeder griechischen Philosophie dieselbe Entwicklung genommen hat wie unter ihrem Einfluß. Kommt daher die stiefmütterliche Behandlung der syrischen Theologie bei protestantischen Autoren?[1] Das Christentum Afrahats ist auch nicht semitisch, wie Burkitt nachgewiesen zu haben glaubte (Early Christianity outside the Roman Empire, Cambridge 1902), sondern der Glaube der Urkirche. Unter den syrischen Schriftstellern vor Ephräm ist Afrahat jedenfalls die bedeutendste, aber auch anziehendste Persönlichkeit, voll Eifer für den Glauben wie die Interessen des Christentums, in seinem Bekenntnis orthodox,[2] in seiner Polemik gegen Andersgläubige nie verletzend — eine ehrwürdige Gestalt an den Ostgrenzen christlicher Kultur. —

[1] Bei Seeberg a. a. O. nur eine kurze Anmerkung, auch bei Harnack keineswegs der Bedeutung der syrischen Kirche entsprechend. Bisher mochte wohl auch der Mangel einer den Anforderungen moderner Kritik entsprechenden Edition die Ursache sein. Es wäre zu wünschen, daß Lamy und Graffin ihr begonnenes Werk fortsetzten. Sollte dies in der neuen von Herder geplanten Ausgabe nichtgriechischer Autoren geschehen?

[2] Afrahats Sonderansicht über die Hypnopsychie wie die Zusammensetzung des Menschen aus corpus, anima, intelligentia (naphscho — madjo), findet sich auch bei Bardesanes (Graffin II, 506). Man vgl. dazu Schwane D. G. S. 437, 442, Chabat, d. s. Isaaci Ninivitae vita, Louvain 1892, S. 76 ff. Es wäre verfehlt, ihn mit Schwen deshalb einer Häresie zu beschuldigen. Übrigens müßte man das gleiche bei Ephräm tun, der doch Dichotomist ist (Eirainer a. a. O. S. 30). Die Ausbildung der Psychologie und damit die Lösung dieser Frage ist erst das Werk der Scholastik, vor allem ihres Fürsten Thomas d'Aquino.

Kleine Beiträge

L. Burger

Zu der Gotteserscheinung in Is. c. 6.

Von Dr. Norbert Peters, Professor der Theologie in Paderborn.

Rauch und Rauchwolke sind im A. T. das „Zeichen der göttlichen Gegenwart" (Malvenda). Das lehren Gen. 15, 17; Ex. 14, 19; 19, 9. 16. 18; 20, 18; 24, 16; 40, 34; I Kön. 8, 10; Is. 4, 5; Ez. 10, 3–4 unanfechtbar. Die unnahbare Majestät Gottes wird durch die Rauchwolke verhüllt, damit sie den Menschen nicht töte (6, 5; Ex. 3, 6; 33, 20. 23; I Kön. 19, 13), wie Moses nur die Rückseite Gottes zu sehen bekommt, d. i. einen matten Abglanz seines Wesens, damit er nicht sterbe (Ex. 33, 23; vgl. Gen. 16, 13 Vulg.). Es legt sich deshalb der Gedanke nahe, daß auch in der Berufungsvision des Isaias Gott in der Hülle der Rauchwolke erschien, so daß der Prophet die Gestalt Gottes nur undeutlich erblickte, während er die Seraphim deutlich sah, ebenso die Säume des Gewandes des Herrn, die unter der Rauchwolke hervorquellend den Tempel erfüllten (6, 1). So erklärt sich auch am besten die Nichtschilderung des Aussehens Jahwes in V. 1 im Gegensatz zu der Schilderung der Gotteserscheinung in der Berufungsvision Ezechiels (Ez. 1, 26–28). Erst nach dem Wechselgesang der Seraphim (V. 3) zerfließt die Rauchwolke, die bis dahin Jahwe umhüllt hatte, und erfüllt das Tempelhaus. So ist es auch klar, woher in diesem Augenblicke der Rauch kommt, was sonst undeutlich bleibt. Jahwe zeigt sich also erst im Augenblicke des Zerfließens der Rauchwolke in seiner ganzen Herrlichkeit. Darum beben die Fundamente der Schwellen, d. i. die den im Vorhof weilenden Propheten zugekehrte Seite des Tempelhauses vor der unverhüllten Majestät des Ewigen (6, 4), und der Prophet, von dem Bewußtsein durchdrungen, daß der Mensch, zumal der unreine Mensch (Weiterbildung der alten Idee!) sterben muß, der Gott unverhüllt sieht, ruft erschreckt aus: „Wehe mir! Denn ich bin verloren (M. T.), weil ich ein Mensch mit unreinen Lippen bin und inmitten eines Volkes mit unreinen Lippen wohne. Denn den König Jahwe der Heeresscharen sahen meine Augen" (6, 5). Diese Auffassung erscheint mir dem Fortschritt der Erzählung in dem Visionsberichte ungleich angemessener als die auch von Knabenbauer gebilligte Voraussetzung Scheggs, daß Gott gleich im ersten Momente der Offenbarung in lichtvoller Klarheit hätte erscheinen müssen. Dadurch wurde für beide Erklärer dann die weitere Annahme notwendig, daß Gott erst nach dem Liede der Seraphim in das bekannte Symbol sich gehüllt und aus dem Wolkennebel gesprochen habe.

Zu Apg. 8, 37.

Von K. Pieper, Religions- und Oberlehrer in Hamm i. W.

A. Camerlynck, der neueste Erklärer der Apostelgeschichte, bemerkt zu dem oben angegebenen Verse: „Hunc 37 omittunt Lachmann, Tischendorf et Nestle post codd.

X A B C G H, et vers. copt., sahid., syr., aethiop. utramq., codd. Vulgatae Amiatinum et Fuldersem etc., ... eum tamen legerunt S. Iren., Haer. III, 12,8 et S. Cypr., Test. III, 43".[1] Ähnlich J. Felten[2] und J. Belser.[3] Alle drei nennen als älteste Zeugen für denselben nur Irenäus und Cyprian. Sie scheinen übersehen zu haben, daß auch Tertullian ihnen zugezählt werden muß. Er hat ihn zwar nicht ausdrücklich zitiert, aber es findet sich doch bei ihm eine deutliche Anspielung an denselben. De bapt. 18[4] schreibt er über die Taufe des äthiopischen Eunuchen: Cui [sc. eunucho] ultro Deus apostolum miserat, ad quem rursus Spiritus, ut se curriculo eunuchi adiungeret, iussit, scriptura ipsius fidei occurrit in tempore, exhortatus assumitur, Dominus ostenditur, fides non moratur, aqua non exspectatur, apostolus perfecto negotio eripitur."

Die Kenntnis des Verses 8, 37 ergibt sich unzweifelhaft aus den Worten: fides non moratur, da sich dieselben sonst zu keinem andern Verse des ganzen Eunuchenabschnitts in Beziehung bringen lassen. Natürlich wird das Urteil Camerlyncks: „Haud improbabiliter concludunt critici eum esse glossema"[5] von dieser Feststellung nicht berührt.

Die Ausweisung und Entlassung der Ordenspersonen aus dem Orden nach dem Dekrete der S. Congr. de religiosis: „Quum singulare" vom 16. Mai 1911.

Von Dr. Johannes Linneborn, Prof. der Theologie, Paderborn.

A. Gesetzgeber, Motive, frühere Rechtsbestimmungen.

Durch die Konstitution Romanus Pontifex v. 17. Mai 1586 errichtete Papst Sixtus V. die Congregatio super consultationibus regularium und bestätigte sie dann auch in der Bulle: „Immensa aeterni" v. 22. Januar 1587. Unter Papst Clemens VIII. (1601) wurde dann mit ihr die gleichfalls von Sixtus V. eingerichtete Congreg. pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum verbunden. Die Kongregation führte von da ab den Namen: S. C. super negotiis episcoporum et regularium. Ihr Geschäftskreis war außerordentlich umfangreich. Darum entzog die Constitutio Pius' X.: Sapienti consilio v. 29. Juni 1908 die Angelegenheiten „episcoporum et praelatorum" wieder ihrer Kompetenz und konstituierte sie als S. Congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita (auch abgekürzt: C. de sodalibus religiosis; de religiosis). Wie der neue Name andeutet, unterstehen der Kongregation nicht allein die Angelegenheiten der eigentlichen Orden, sondern auch die der ordensähnlichen Kongregationen und religiöser Institute, auch der Tertiarier, soweit diese als „Ordenspersonen" in Betracht kommen. Die Kongregation ist zuständig für die einzelnen Orden und Institute für sich betrachtet, wie in ihren Beziehungen zueinander und zu den Bischöfen, erteilt die Dispense in Ordensangelegenheiten und handhabt besonders die Ordensdisziplin. Freilich unterstehen ihr hier nur die in via disciplinari zu erledigenden Angelegenheiten, soweit Religiosen als Kläger oder Beschuldigte in Frage kommen, während die im eigentlichen Rechtsverfahren abzuurteilenden Sachen der S. Romana Rota zu überweisen sind.[6]

[1] Commentarius in Actus Apostolorum, Brugis (1910) 217.
[2] Die Apostelgeschichte, Freiburg (1892) 177 Anm. 1.
[3] Die Apostelgeschichte, Wien (1905) 108 Anm. 1.
[4] Migne, P. lat. I, 1221. [5] Ebd.
[6] Vgl. dazu Nicolaus Hilling, Die römische Kurie, Paderborn 1906, S. 70 ff.; Derselbe, Die Neuorganisation der römischen Kurie in dieser Ztschr. I (1909), S. 41 f.

Seit ihrer Neukonstituierung hat die Kongregation bereits eine große Anzahl wichtiger Dekrete und Entscheidungen ergehen lassen und dadurch bewiesen, daß sie bestrebt ist, den Idealismus der für die Kirche so hochwichtigen Orden zu heben, die Disziplinarmittel den Anforderungen neuer Verhältnisse anzupassen und Wandel und Wirken der Ordensleute vor Fehlern zu bewahren und damit auch den ordensfeindlichen Zeitströmungen jeden Vorwand zu Angriffen zu nehmen.[1] Dazu kommt jetzt das in der Plenarsitzung der Kongregation am 3. März 1911 festgesetzte Reglement über die Ausweisung und Entlassung der Ordenspersonen.

Die Motive dieser neuen Verordnung ergeben sich aus der Einleitung und den Einzelheiten der Bestimmungen. Wenn irgendeine Korporation, dann muß ein Orden und Ordensinstitut in der Lage sein, sich gegen unwürdige Mitglieder zu schützen. Die pflichtmäßige Sorge für den guten Ruf des Ordenshauses und des ganzen Ordens verlangt, daß Ordensleute, die ohne Beruf eingetreten oder ihrem Berufe untreu geworden, sich kompromittierender schwerer Vergehen wiederholt schuldig gemacht haben, als der Ordensehre unwürdig aus dem Orden entfernt werden. Machen doch ehrabschneidende Feinde der Orden allzu gerne den Orden und das ganze Ordenswesen für die Fehltritte einzelner unbotmäßiger Elemente verantwortlich! Solche unglückliche Existenzen sind dann auch für die Genossenschaft selbst eine große interne Gefahr. Das böse Beispiel kann ansteckend und namentlich auf junge und unerfahrene Ordensgenossen verführerisch wirken. Das Abschneiden verderbenbringender Glieder kann da dem Körper allein Heilung bringen. Die Ausstoßung Unwürdiger aus dem Orden und ihre Rechtsfolgen sollen zugleich eine Sühne für die Verbrechen sein und auf etwa leichtfertig veranlagte Ordensmitglieder abschreckend einwirken. — Nun bestanden allerdings schon Vorschriften, welche die Ausstoßung und Entlassung der Ordensleute regelten; aber diese Normen konnten heutzutage zum Teil gar nicht mehr zur Anwendung gebracht werden.

Für die eigentlichen Ordensprofessen war noch in Geltung das von Papst Urban VIII. durch das Dekret der S. C. Concilii: „sacra congregatio cardinalium" v. 21. Sept. 1624 angeordnete Verfahren. Es schrieb unter anderem vor, daß der Unbotmäßige ein Jahr lang im Ordensgefängnisse unter Fasten und Buße in Haft gehalten wurde. Innozenz XII. hatte freilich die Zeit der Gefangenschaft auf sechs nicht unterbrochene Monate herabgesetzt in dem Dekret der S. C. Concilii: „Instantibus procuratoribus" v. 24. Juli 1694, im übrigen aber die Verordnungen Urbans VIII. bestätigt.[2] Darum sagt denn auch das vorliegende Dekret, daß die bisherigen vom Recht erlassenen Vorschriften und der Rechtsgang nicht mehr ohne Weiterungen hätten innegehalten werden können. Für die Ausstoßung und Entlassung aus den Genossenschaften mit einfachen Gelübden war in Geltung das Dekret der S. C. episcop. et reg. „Auctis admodum" v. 4. Nov. 1892.[3] Aber auch hier

B. Ojetti, De Romana Curia, Rom 1910, p. 96 sqq. Felix M. Capello, De Curia Romana, Rom 1911, p. 204 sqq.

[1] Vgl. diese Ztschr. I (1909), S. 386: Sammeln von Almosen; S. 572: Die Säkularisationsindulte; S. 742 [II (1910), S. 399]: Aufnahme von Postulanten; S. 818: Übernahme von Schulden und Vermögensverbindlichkeiten; II (1910) S. 577 f.: Studium; S. 764: Studium im Noviziate; unten S. 498: über die Laienbrüder; ebenda: über den Militärdienst der Religiosen.

[2] Die Dekrete sind abgedruckt in den Bullarien, auch Ferraris, Bibliotheca s. v. eiicere.

[3] A. S. S. XXV, 307 sqq. Das Dekret wurde veranlaßt durch eine Vorstellung der preußischen Bischöfe über die Unzuträglichkeiten, welche den Bischöfen aus der Entlassung der Religiosen mit den höheren Weihen entstanden; manchmal waren diese

bleiben noch einige Fragen offen; so war z. B. nichts gesagt über die Zusammensetzung des Gerichtes, welches die Untersuchung über die Verbrechen des Schuldigen anstellen und das Urteil fällen mußte.

Viele Einzelheiten des damals angeordneten Verfahrens sind jedoch in das neue Dekret herübergenommen. Die wichtigsten bis jetzt für die Ausstoßung der Regularen geltenden Grundsätze sind auch im neuen Verfahren verblieben. Es sind hauptsächlich die vier:

1. Die Schuld des Delinquenten muß unzweideutig bewiesen sein.
2. Es muß ein schweres Delikt vorliegen.
3. Die Unverbesserlichkeit des Schuldigen muß dadurch erwiesen sein, daß er trotz dreifacher Mahnung in seiner schlechten Gesinnung verharrt.
4. Es muß ein den Rechtsregeln entsprechendes Urteil erlassen werden.[1]

B. Der Inhalt des neuen Dekretes.[2]

I. Der Gerichtshof und seine Zusammensetzung.

Der für den Erlaß eines Urteiles kompetente Gerichtshof besteht aus dem Superior oder Generalobern und nicht weniger als vier Definitoren (Räten, Assistenten); sollten diese nicht vorhanden sein, so wählt der Vorsitzende des Gerichtes mit Zustimmung der anderen Räte zur Ergänzung eine entsprechende Zahl von Religiosen aus.[3]

In Mönchskongregationen konstituieren das Gericht der Generalabt und sein Beirat. Würde eine Abtei keiner Kongregation angegliedert sein, so müßte in den einzelnen Fällen an den Apostolischen Stuhl rekurriert werden (n. 1).

An jedem Gerichtshofe muß von dem Generalrate ein Religiose desselben Ordens oder Kongregation zum Promotor iustitiae, der Recht und Gesetz zu vertreten hat, bestellt werden (n. 2).

II. Das gewöhnliche Prozeßverfahren.

1. Vorbedingungen für die Einleitung des Hauptverfahrens.

Der Prozeß ist ein summarischer. Er wird bei der Ausweisung oder Entlassung für folgende Klassen der Ordenspersonen angestrengt:

1. für Ordensmitglieder, welche die feierlichen Gelübde abgelegt haben;
2. für Mitglieder von Kongregationen und Instituten, welche die ewigen Gelübde abgelegt haben; und
3. für Mitglieder der zweiten Klasse auch dann, wenn sie zwar nur zeitweilige Gelübde abgelegt, aber bereits heilige Weihen empfangen haben. — Die besonderen Privilegien eines Ordens oder Instituts bleiben ausdrücklich gewahrt (n. 3).

---

für irgendwelche seelsorgliche Dienste moralisch unbrauchbar, dann entsprach auch ihre Vorbildung häufig nicht den Anforderungen der Zivilgesetze, so daß eine Anstellung in der Diözese unmöglich war; anderseits mußten die Bischöfe für den Lebensunterhalt der Entlassenen aufkommen.

[1] Über das bis jetzt geltende Recht vgl. v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts II, 842 ff. Franziskus Xav. Wernz S. I., Ius decretalium III[2], 377 sqq. P. Bernhard Schmid O. S. B., Ausschließung aus dem Ordensstande. Studien u. Mitt. a. d. Bened.- u. Zisterz.-Ord. VII, 2 (1886), S. 255 ff. Für die Ordenspersonen mit einfachen Gelübden besonders Peter Bastien O. S. B. — Konrad Elfner O. S. B., Kirchenrechtliches Handbuch für die religiösen Genossenschaften mit einfachen Gelübden, Freiburg 1911, S. 117 ff.

[2] A. A. S. III (1911), p. 235 sqq.

[3] Decr. C. Conc. 1624 (n. 4) sah ein Urteil des Generals und eines Beirates von sechs Patres vor.

Ehe der Prozeß eröffnet werden kann, muß der Delinquent zu drei Malen vergeblich gemahnt und gestraft worden sein;[1] jedoch sind hier einige Ausnahmen vorgesehen (s. unten III [= n. 17 u. 18]) (n. 4). Die Mahnung muß der legitime Obere vornehmen, auch der Ortsobere kann es,[2] falls er es im Auftrage oder wenigstens mit Erlaubnis des Provinzial- (oder des dem Provinzial gleichgestellten) Obern tut; mit der letzten Mahnung kann er zweckmäßig die Androhung der Ausweisung oder Entlassung verbinden. Voraussetzung ist jedoch stets, daß es sich bei Mahnung oder Strafe um irgendein schweres Delikt handelt; sonst käme Ausweisung und Entlassung nicht in Frage (n. 5).

Die Mahnungen können nicht wiederholt werden, wenn nicht das Delikt erneut begangen wurde; verharrt jemand in demselben Verbrechen, dann muß zwischen der einen und der nächstfolgenden Mahnung ein Zeitraum von wenigstens zwei vollen Tagen liegen. Nach der letzten Mahnung müssen erst sechs volle Tage verflossen sein, ehe man weiter vorgehen kann (n. 6).[3]

2. Das Hauptverfahren.[4]

a) Die Untersuchung.

Der Prozeß selbst muß vier Dinge feststellen:

1. Die Schuld des Angeklagten. 2. Die Schwere und Zahl der Delikte. 3. Die Tatsache der dreifachen Mahnung. 4. Die Unverbesserlichkeit trotz der voraufgehenden dreimaligen Mahnung (n. 7).

ad 1. Für die Schuld des Angeklagten müssen solche Beweisgründe beigebracht werden, welche einen besonnen urteilenden Mann überzeugen. Als Beweismittel können dienen: das eigene Geständnis des Angeklagten, die beschworenen Zeugenaussagen von wenigstens zwei glaubwürdigen Zeugen, welche durch andere Beweismomente erhärtet werden, und authentische Dokumente (n. 8).

ad 2. Für die Beurteilung der Schwere des Delikts kommt in Betracht die Wichtigkeit des Gesetzes, das übertreten wurde, die Schwere der Strafe, welche vom Gesetze für die Übertretung normiert ist, der Grad der Böswilligkeit und der Schwere des moralischen oder materiellen Schadens, welcher der Kommunität durch das Vergehen zugefügt worden ist (n. 9).

Soll jedoch auf Ausweisung oder Entlassung erkannt werden können, so müssen wenigstens drei Verbrechen derselben Art vorliegen; sollten drei Verbrechen verschiedener Art begangen sein, so müßten sie einen im Bösen verhärteten schlechten Willen beweisen; es könnte jedoch ein einziges dauerndes Verbrechen genügen, welches trotz der dreimaligen Mahnung fortgesetzt und so virtuell verdreifacht wurde (n. 10).

ad 3. Der Beweis dafür, daß die dreifache Rüge stattgefunden hat, wird für gewöhnlich durch die Beibringung des authentischen Dokumentes erbracht. Zu dem Ende muß also die Mahnung in Gegenwart zweier Zeugen erteilt oder vermittelst eingeschriebenen Briefes mit Empfangsbestätigung oder Postzustellungsurkunde übersandt werden. Das über die mündliche Mahnung aufgenommene Protokoll wird dann von den beiden Zeugen unterschrieben und bei den Akten oder im Archive auf-

---

[1] Vgl. „Auctis admodum“ n. 3.

[2] Decr. C. Conc. 1694 n. 3 hatte die Bestimmung des decr. 1624 dahin erweitert, daß auch die Provinzialobern mit einem Beirate von sechs Patres die Entlassung erklären konnten.

[3] Die Einzelbestimmungen über die Mahnungen entsprechen verschiedenen Entscheidungen S. Conc. Vgl. Bastien-Elfner a. a. O. S. 109 f.

[4] Es deckt sich im wesentlichen mit der Instr. der S. C. Epp. et Reg. vom 11. Juni 1880 für den Strafprozeß der Weltgeistlichen. A. S. S. XIII, 324 sqq.

bewahrt; von einer schriftlichen Mahnung müßte eine Kopie genommen und deren Gleichförmigkeit mit dem Originale vor dessen Absendung durch Unterschrift bezeugt werden; die Abschrift wäre gleichfalls bei den Akten aufzubewahren (n. 11).

ad 4. Die Tatsache, daß keine Sinnesänderung eingetreten ist, wird bewiesen durch ein neues Verbrechen, das nach der dreimaligen Mahnung begangen wurde, oder durch eine halsstarrige und verhärtete Handlungsweise (n. 12).

b) Schluß der Untersuchung.

Sind alle Mahnungen und Strafen umsonst gewesen, dann sammelt der Provinzial oder der ihm gleichgestellte Obere des schuldigen Religiosen alle über die Schuld des Delinquenten vorhandenen Akten und Dokumente und sendet sie an den Generalobern. Dieser übergibt sie dem Prokurator iustitiae, damit er sie prüft und daraus seine Anklagen formuliert, falls er glaubt, solche stellen zu müssen (n. 13).

Die Anklagepunkte des Promotors und die Prozeßergebnisse müssen dann dem Angeklagten bekannt gegeben werden; zugleich ist ihm eine nach dem Ermessen des Richters zu begrenzende angemessene Frist zu lassen, damit er seine Verteidigung bewirken kann. Er kann das selbst oder durch einen anderen Religiosen seines Ordens oder Instituts tun. Reicht der Angeklagte jedoch keine eigene Verteidigungsschrift ein, so muß ihm der Gerichtshof ein Mitglied seines Ordens oder Instituts als offiziellen Verteidiger bestellen (n. 14).

c) Das Urteil.

Das Gericht hat die Ausführungen des Promotors und des Schuldigen sorgfältig zu erwägen, und wenn das Resultat nach der Überzeugung des Gerichtes zuungunsten des Angeklagten spricht, dann kann das Gericht den Urteilsspruch auf Ausweisung und Entlassung fällen. Das Urteil darf jedoch nicht vollstreckt werden, wenn der Verurteilte binnen 10 Tagen[1] nach Benachrichtigung vom Urteil rechtmäßig an die Congreg. de religiosis appelliert; die Kongregation muß dann erst ihrerseits das Urteil fällen (n. 15).

Aber trotz der eingelegten Appellation kann der Obere oder Generalabt mit Zustimmung seines Kapitels oder Beirates den Schuldigen sogleich entlassen, wenn seine Gegenwart die Gefahr eines sehr schweren Ärgernisses oder eines sehr schweren Schadens für die Kommunität und ihre Mitglieder im Gefolge zu haben droht (n. 16).

III. Das außergewöhnliche Verfahren.

Würde jemand sich auch nur eines einzigen Verbrechens schuldig machen, aus welchem die Gefahr eines schweren öffentlichen Ärgernisses oder ein sehr schwerer Schaden für die ganze Kommunität droht, so kann er sogleich von dem Provinzialobern oder Abte in die Welt zurückgeschickt werden; das Ordenskleid hätte er sogleich abzulegen. Allerdings muß das Verbrechen selbst ganz bestimmt konstatiert sein und ebenso die Schuld dessen, dem das Verbrechen zur Last gelegt wird. Gleichzeitig wird dann der Prozeß eröffnet, damit das Urteil auf Ausweisung oder Entlassung gefällt werden kann (n. 17).

Für einige Delikte wird die Ausweisung oder Entlassung als eine vom Gesetze selbst verhängte Strafe (veluti poena a iure lata) ausgesprochen. Diese Verbrechen sind:

1. Öffentlicher Abfall vom katholischen Glauben,

2. Abfall vom Orden oder Institute, falls der Religiose innerhalb dreier Monate nicht zurückkehrt,

---

[1] Mit ausdrücklicher Erwähnung dieser Frist ist die scheinbare Lücke im Decr. „Admodum auctis", welches keinen bestimmten Termin für die Appellation genannt hatte, ausgefüllt. Vgl. Bastien-Elfner a. a. O. S. 121.

3. Flucht aus dem Kloster unter Mitnahme eines Weibes, und

4. noch viel mehr der Abschluß einer sog. Zivilehe oder der Versuch, eine Ehe zu schließen oder der Abschluß einer solchen, mag diese auch gültig sein, falls die Gelübde nicht feierlich sind oder nicht die Wirkung feierlicher Gelübde haben.

In diesen Fällen braucht der Generalobere oder der Provinzial je mit seinem Beirate nur ein deklaratorisches Urteil abzugeben.

IV. Die mit dem Urteile auf Ausweisung oder Entlassung verbundenen Akte.

Das Urteil auf Ausweisung und Entlassung, wie auch immer es gefällt sein mag, muß sofort, falls es sich dabei um einen Religiosen mit heiligen Weihen handelt, dem Ordinarius originis und dem Ordinarius des Ortes mitgeteilt werden, wo der Religiose sich aufhält oder wo er, soweit man sieht, seinen Wohnsitz nehmen will.[1]

Alle solche ausgestoßenen und entlassenen Religiosen mit den Weihen bleiben solange suspendiert, bis sie von der zuständigen Behörde nach erfolgter Lebensbesserung die Dispens erhalten haben.[2] Ausgewiesene oder entlassene Religiosen oder Kleriker ohne Weihen dürfen ohne Erlaubnis des Hl. Stuhles keine Weihen fernerhin empfangen. Alle Ausgewiesenen und Entlassenen dürfen jedoch nicht, auch wenn sie sich wahrhaft gebessert haben, ohne besondere Erlaubnis des Apostolischen Stuhles in ihren eigenen oder einen anderen Orden (Kongregation) aufgenommen werden.[3]

V. Das Verfahren für die Ordensfrauen im besonderen.

1. Sollen Nonnen, welche in einem eigentlichen Orden feierliche oder einfache Gelübde abgelegt haben, *ausgewiesen*, und Schwestern, welche in religiösen Instituten ewige Gelübde abgelegt haben, entlassen werden, so sind zur Verhängung der Strafe schwere äußere Gründe in Verbindung mit Unverbesserlichkeit der Schuldigen notwendig. Darüber urteilt die Äbtissin oder Oberin mit ihrem Beirat in einer geheimen Abstimmung. Zuvor muß jedoch die Erfahrung gemacht sein, daß die Hoffnung auf Sinnesänderung aufzugeben ist, und durch die fortgesetzten Schuldfälle der unverbesserlichen Nonne oder Schwester dem Kloster oder dem Institute Schaden droht.[4]

2. Sollen Schwestern mit einfachen Gelübden in religiösen Orden *entlassen* werden, so sind weniger schwerwiegende Gründe erforderlich; sie müssen jedoch als gerecht und schwerwiegend vom Ortsordinarius, und falls das Kloster Regularen unterstellt ist, auch von dem Regularobern gebilligt werden.

In allen Fällen muß jedoch die Bestätigung der Kongregation (pro religiosis) hinzukommen, so daß die Ausweisung oder Entlassung seitens des Ordens oder Institutes keine Rechtswirkung hat, bevor sie von der Kongregation bestätigt worden ist.[5]

Einzig im Falle eines schweren äußeren Ärgernisses könnte die Nonne oder Schwester mit Approbation des Ortsbischofes sofort in die Welt entlassen werden; jedoch müßte unverzüglich die Bestätigung des Hl. Stuhles nachgesucht werden.

---

[1] Vgl. Decr. s. Conc. 1624 n. 4.

[2] Ibid. n. 6; Constit. „Admodum auctis" n. 4.

[3] Vgl. decr. „Ecclesia Christi" v. 7. Sept. 1909. A. A. S. I (1909), p. 700.

[4] Vgl. Bastien-Elfner a. a. O. S. 122 auf Grund der Normae (secundum quas S. Congr. Epp. et Regg. procedere solet in approbandis novis institutis votorum simplicium, Rom 1901) n. 194 und 195.

[5] Auf Grund der Normae n. 196. Bastien-Elfner 123.

C. Kurze Würdigung des Dekretes.

I. Der wesentliche Unterschied zwischen der Ausweisung (Ausstoßung) (expulsio, eiectio) und Entlassung (dimissio) männlicher Ordenspersonen wurde wohl darin erblickt, daß für erstere Strafe bei Unverbesserlichkeit des Delinquenten das eigentliche gerichtliche Verfahren gefordert werden müßte, während letztere Strafe ohne eigentliche Unverbesserlichkeit zu fordern auch auf bloße Kenntnis des Tatbestandes hin verhängt werden dürfte.[1] Das Dekret kennt diese Unterscheidung nicht und verlangt für beide Strafen gleichmäßiges Vorgehen. Für die weiblichen Ordenspersonen ist jedoch eine besondere Anwendung der beiden Strafbezeichnungen zu konstatieren. Nach dem Dekrete wird für die Ausweisung der eigentlichen Ordensschwestern mit feierlichen oder einfachen Gelübden das Urteil des Generalrates in geheimer Abstimmung verlangt, während für die Entlassung der Nonnen mit einfachen Gelübden geringere Gründe und einfacheres Verfahren hinreichen.[2] Bei den Schwestern religiöser Institute heißt es einfachhin: dimittere, wie man denn auch früher die unfreiwillige Entfernung der Schwestern aus dem Orden überhaupt ohne nähere Unterscheidungen dimissio nannte.[3]

II. Was den persönlichen Geltungsbereich angeht, so sind von den 1. männlichen Religiosen

a) in eigentlichen Orden nicht genannt die Religiosen mit einfachen Gelübden; es wird das praktisch für die Neueingetretenen, welche nach der Bestimmung Pius' IX. während eines Trienniums vor der feierlichen Gelübdeablegung erst sich durch einfache Gelübde verpflichten. Diese einfachen Gelübde gelten zwar für die Gelobenden als ewige, der aufnehmende Orden bindet sich jedoch nicht in gleicher Weise.[4] Der Orden hat darum noch das Recht, solche Elemente, welche während dieser Probezeit sich als unwürdig erweisen, ohne das weitläufigere Verfahren aus seiner Mitte zu entfernen. Freilich müßten auch hier für die Entfernung gerechte, vernünftige und wichtige Gründe vorliegen; es müßte die Wahrheit der Anschuldigung hinreichend geprüft und festgestellt sein. Der Generalobere würde dann ohne die Weitläufigkeiten des Prozeßganges, wie sie im vorliegenden Dekrete vorgeschrieben sind, die Entfernung aus dem Orden verfügen können.[5]

b) Eine zweite Gruppe männlicher Religiosen, die der Geltung des Dekretes nicht unterworfen werden, sind die Mitglieder der Kongregationen und religiöser Institute, welche zeitweilige Gelübde abgelegt, aber die heiligen Weihen noch nicht empfangen haben. Auch hier würde die frühere Praxis bestehen bleiben, nach welcher der Generalrat mit Stimmenmehrheit die Entlassung beschließt, falls der Entlassungsgrund als wichtig und gerecht mit hinreichender Sicherheit, wenn auch ohne Förmlichkeiten, festgestellt ist.[6]

2. a) Die der eben (C II 1 a) genannten, in das Dekret nicht einbezogenen Gruppe männlicher Ordenspersonen mit einfachen Gelübden entsprechende Gruppe weiblicher Ordensprofessen sind im Dekrete (n. 21 = oben B V 2) ausdrücklich erwähnt; ihre Entlassung unterliegt dem einfacheren Verfahren.[7]

---

[1] So Wernz III, 377. Anders Schmid a. a. O. S. 270. [2] n. 21.

[3] S. C. Epp. et Regg. 22. Mai 1896 ad 34: „Improprium est dicere sorores expelli, sed dicatur dimitti" bei Wernz l. c. n. 571.

[4] Bastien-Elfner a. a. O. S. 93; indessen pflegen einzelne Orden den feierlichen Gelübden auch zeitweilige voraufzuschicken. Wernz III, 318.

[5] Wernz III, 378; die Belege n. 577.

[6] Normae n. 201. Bastien-Elfner a. a. O. S. 118 f.

[7] Doch legen auch eigentliche Ordensschwestern wie in Belgien und Frankreich überhaupt statt der feierlichen die einfachen Gelübde ab. Bastien-Elfner a. a. O. S. 104.

b) Nicht genannt sind die Schwestern der Kongregationen und religiösen Institute mit (einfachen und) zeitweiligen Gelübden. Für ihre Entlassung wären also in erster Linie die Konstitutionen der Institute zu berücksichtigen. Allgemein dürfte nach den „Normen" als Verfahren festzuhalten sein: Die Schuld muß geprüft und erwiesen sein; nur eine wichtige Ursache könnte zur Entlassung genügen. Letztere wird ausgesprochen vom Generalrate mit Stimmenmehrheit. Die entlassene Schwester müßte jedoch vor ihrer Rückkehr aus dem Kloster in die Welt von den Gelübden dispensiert sein.[1]

3. Das Dekret (n. 3) bestimmt ausdrücklich, für welche Ordenspersonen die Regeln des neu angegebenen summarischen Prozesses zur Ausweisung oder Entlassung in Anwendung kommen sollen. Wenn nun die Insassen der sog. „Diözesaninstitute" nicht genannt werden, so wäre auch für sie die Neuordnung nicht maßgebend, zumal die Unterscheidung zwischen Diözesaninstituten und „approbierten Genossenschaften" nach Erlaß der Constitutio „Conditae" anerkannt und gebräuchlich geworden ist.[2] Für die Entlassung der Schwestern aus Diözesankongregationen würde n. 8 der genannten Konstitution anzuwenden sein; mit der Entlassung vereinigte sich eine Entbindung von den Gelübden.[3] Eine Vorschrift für die Entlassung männlicher Mitglieder der Diözesaninstitute besteht nicht. Der Bischof würde nunmehr gebührend Rücksicht nehmen auf die Einzelbestimmungen des neuen Dekretes und diesen sein eigenes Vorgehen anpassen.[4]

4. Den mancherlei Unannehmlichkeiten, welche die Entlassung männlicher Religiosen mit den heiligen Weihen namentlich für den Bischof originis im Gefolge hatten, beugen die Bestimmungen (n. 19 und 20 = B IV) zweckmäßig vor.

5. Das Dekret hat die Anwendbarkeit des (summarischen) gerichtlichen Verfahrens bestimmt geordnet, das Ziel der Untersuchung genau angegeben und den Prozeßgang geregelt. Dazu kommt als besonders wichtiger Rechtsfortschritt, daß eine schnelle Justiz ermöglicht ist bei schweren Aufsehen und Ärgernis erregenden Fällen: sofortige Entlassung kann eintreten trotz eingelegter Appellation (n. 16), bezw. vor Erledigung des Prozesses (n. 17), und bei bestimmten Verbrechen bedarf es nur mehr einer sententia declaratoria. Entsprechend ist die Möglichkeit einer sofortigen Entlassung weiblicher Religiosen, falls sie schweres Ärgernis nach außen hin gegeben haben. Somit fügt sich auch dieses Dekret in die Reihe der gesetzgeberischen Akte Pius' X., die eine den Zeitverhältnissen angepaßte Neugestaltung des kanonischen Rechtes erstreben, würdig ein.

---

[1] Ebenda S. 122; normae n. 191.

[2] Die Constitutio Leos XIII.: „Conditae a Christo" A. S. S. XIII, 341 sqq.; auch bei Bastien-Elfner a. a. O. S. 378 ff.

[3] „Conditae" I, 8: Episcopo alumnas sodalitatum dioecesanarum professas dimittendi potestas est, votis perpetuis aeque ac temporariis remissis uno dempto (ex auctoritate saltem propria) colendae perpetuo castitatis.

[4] Vgl. Bastien-Elfner a. a. O. S. 117, besonders Anm. 3.

Erlasse und Entscheidungen

Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

Enzyklika: „Iamdudum in Lusitania" v. 24. Mai 1911 (S. 217 ff.).[1] Der Papst beklagt einleitend die Gewaltmaßregeln der jungen republikanischen Regierung in Portugal gegen die Kirche: die harte Vertreibung der Ordensleute, Abschaffung der kirchlichen Feste als bürgerlicher Feiertage, die Entkleidung des Eides von aller religiösen Feierlichkeit, die Vertreibung der ausgezeichneten Bischöfe von Porto und Beja, die überstürzte Einbringung eines Ehescheidungsgesetzes, um dann ausführlichen und **feierlichen Protest** zu erheben gegen das von der Republik eingebrachte Gesetz auf Trennung von Kirche und Staat. Unter dem Namen einer „Trennung" der Kirche vom Staate wird die Beraubung und Knechtung der Kirche verdeckt: der Kirche werden die für den Unterhalt des Klerus und den Kultus notwendigen Güter, dem Klerus wird der Einfluß auf die Gestaltung des Kultus genommen. In die vorgesehenen „Laienvereinigungen für die Organisation des Kultus" dürfen die Pfarrer als Mitglieder nicht aufgenommen werden. Das kirchliche Stiftungsvermögen wird seinem Zwecke entfremdet, der Kirche wird die Freiheit in der Erziehung des Klerus beschränkt, namentlich ist portugiesischen Geistlichen der Aufenthalt in Rom zum Zwecke der Erziehung und Ausbildung nicht gestattet.

II. S. Congr. Consistorialis.

1. Die Kongregation erklärte am 28. Februar 1911, daß das Dekret: **„Maxima cura"** auch **für England Geltung** habe, und am 13. März 1911 dasselbe für die **Diözesen der Vereinigten Staaten** von Nord-Amerika.

2. Erklärung v. 1. März 1911 (S. 134): Der im Motu proprio: „Sacrorum antistitum" geforderte Eid und in Verbindung damit das Tridentinische Glaubensbekenntnis ist von den Benefiziaten nunmehr **vor der Besitzergreifung** des Benefiziums abzulegen.

3. Entscheidungen v. 24. März 1911 (S. 181) zum Motu proprio: „sacrorum antistitum": 1. Das **Studienjahr,** welches vor dem Empfange der Weihe (ordinatio) zurückgelegt sein soll, muß einen Schulkursus von 9 Monaten umfassen, darf also [von Oktober beginnend] nicht schon Pfingsten oder Dreifaltigkeit beschlossen werden.

2. Es genügt, daß der vor Empfang der Weihen geforderte Eid **vor Empfang der Subdiakonatsweihe allein** abgelegt wird; jedoch kann der Ordinarius den Eid auch vor Empfang der anderen Ordines ablegen lassen, falls er es für nötig oder nützlich hält.

---

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 3 (1911) vol. 3 zu ergänzen.

4. Erklärung v. 20. April 1911 (S. 182) zum Dekrete vom 2. Juli 1910: de secreto servando in designandis ad sedes episcopales. (Vgl. diese Zeitschrift II (1910) S. 398 u. S. 763). Das Dekret soll in **allen Diözesen** der Verein.-Staaten Nord-Amerikas Geltung haben, in denen der gleiche Wahlmodus für die Designation der Kandidaten für die Bistumswürde gilt.

III. S. Congr. S. Officii.

Dekret: „Cum decreti" v. 31. März 1911 (S. 163). Nach Art. XI § 1 des Dekretes: „Ne temere" gilt dieses Dekret für die Verlobung und Ehe aller, welche in der katholischen Kirche getauft oder aus der Häresie oder dem Schisma zur Kirche zurückgekehrt sind, mögen sie nachher auch wieder abgefallen sein. Für solche Ehen, bei denen der eine Teil von akatholischen oder ungläubigen Eltern abstammte und in der katholischen Kirche getauft wurde, dann aber von Kindheit an in der Häresie, im Unglauben oder ganz religionslos aufwuchs, der andere Teil akatholisch oder ungläubig ist, muß **jedes Mal an die S. C. S. Officii rekurriert werden.**

IV. S. Congr. Concilii.

Dekret: „Inter alia" v. 14. März 1911 (S. 183 f.) Auf Wunsch der Provinzialsynode von Quebek 1909 wird die für England und Schottland am 8. Mai 1881 erlassene **Constitutio: „Romanos Pontifices"** über das Verhältnis der Bischöfe zu den Ordensleuten **auf** die Kirchenprovinzen von **Canada ausgedehnt.**

V. S. Congregatio de Religiosis.

1. Decretum **quoad laicos ordinum religiosorum:** „Sacrosancta Dei ecclesia" v. 1. Januar 1911 (S. 29 ff.). Der böse Zeitgeist infizierte auch häufig die Laienbrüder in den Orden, was dann viele Austritte zur Folge hatte. Um diese zu verhindern, erläßt die Kongr. nach sorgfältiger Beratung mit den Generalobern und Konsultoren besonders in der Plenarsitzung vom 29. Juli 1910 eingehende Verordnungen über die Aufnahme, die Probezeit, Einkleidung und Gelübdeablegung der Laienbrüder: Aufnahme durch die Provinzialobern schon mit 18 Jahren; sie leben als Postulanten mindestens 2 Jahre, als Novizen (nicht vor dem 21. Jahre) 1 oder 2 Jahre, unter einfachen Gelübden 6 Jahre; nach diesen 6 Jahren, nicht vor dem vollendeten 30. Lebensjahre, können sie die feierlichen Gelübde ablegen. Weise Einzelvorschriften regeln die Erziehung und Anleitung zum demütigen Ordensleben.

2. Dekret **de religiosis servitio militari adstrictis:** „Inter reliquas difficultates" v. 1. Januar 1911 (S. 37 ff.). Aus den 10 Einzelverordnungen sei hervorgehoben: Nur völlig Militärfreie dürfen in den Orden mit feierlichen Gelübden zu höhern Weihen oder feierlicher Profeß zugelassen werden. Einfache Gelübde bis zur Militärzeit sind zulässig, nicht während des Militärdienstes. Erst 1 Jahr nach der Rückkehr dürfen Ordensleute mit einfachen Gelübden die ewigen Gelübde ablegen. Solche mit feierlichen Gelübden müssen nach der Rückkehr erst wieder 1 Jahr unter den Novizen durchmachen. Während der Militärzeit sollen besondere Vorsichtsmaßregeln zur Bewahrung des Berufes beobachtet werden.

3. Dekret: „Quum singulae" v. 16. Mai 1911 (S. 235 ff. über die **Ausweisung oder Entlassung** der Religiosen aus den Orden und religiösen Instituten. S. darüber die kurze systematische Besprechung oben S. 489 ff.

4. Dekret: „Quum in Hispanica" v. 24. Mai 1911 (S. 289 ff.) über **die Jurisdiktion der Ordinarien in Spanien über die aus den Klöstern vertriebenen Religiosen und die exemten Nonnenklöster.** Besonderer Umstände halber wurden in

Spanien am 10. Dezember 1858 die aus den Klöstern vertriebenen Ordensleute und die exenten Frauenklöster der Jurisdiktion der Bischöfe unterstellt. Den Bischöfen werden die 1858 gegebenen Fakultäten auf 3 Jahre erneuert; insbesondere sind sie befugt, in den Frauenklöstern geeignete Professen desselben Ordens als Beichtväter einzusetzen im Einverständnisse mit den Ordensobern. Für gewöhnlich müssen die Beichtväter im eigenen Konvente wohnen. Auch kann der Bischof durch die Ordensobern, denen die Vollmachten durch den Bischof übertragen werden, die kanonische Visitation vornehmen lassen.

VI. S. Romana Rota.

Aus den Urteilen sei hervorgehoben:

1. Parisien. 13. März 1911 (S. 166 ff.) Die am 13. Juli 1898 zwischen der Renata Robine und Paulus Berthon geschlossenen Ehe wird in der Appellationsinstanz konform dem 1. Urteile für ungültig erklärt **auf Grund** des Ehehindernisses **vis et metus.** Der Tatbestand ergab alle Merkmale eines metus gravis iniustus et in ordine ad extorquendum consensum matrimonialem incussus.

2. Vercellen. 20. März 1911 (S. 244 ff.) Die am 7. April 1894 zwischen Innocentia Balbis und Johannes Ardizzone geschlossene Ehe wurde von dem Manne auf Grund des Impedimentes vis et metus angegriffen; das erzbischöfliche Gericht **wies die Klage zurück** am 19. Juli 1907; desgleichen jetzt in der 2. Instanz **die Rota. Grund:** Die Untersuchung ergab, daß von seiten des Vaters in der ersten Zeit des Verkehrs des Bräutigams mit der späteren Frau kaum eine ernstliche Bedrohung des Sohnes direkt stattgefunden hatte, und so es mindestens sehr zweifelhaft bleibt, ob die Furcht hinreichend schwer gewesen wäre; in der späteren Zeit hatte der Sohn überhaupt kein ernstliches Widerstreben gegen die eheliche Verbindung mehr gezeigt.

J. Linneborn.

Besprechungen

Jos. Beck, **Über Arbeiterseelsorge.** Briefe an einen städtischen Vikar. Zweites Heft. II u. 166 S. Freiburg (Schweiz), Gschwend, 1909.

Arbeiterseelsorge ist ein neues Problem in der Pastoral, das seine endgültige Lösung ebensowenig gefunden hat, wie die nach der wirtschaftlichen und sozialen Seite so sehr wandelbare Arbeiterfrage. Es ist auf diesem Gebiete moderner Seelsorge viel versucht, viel erreicht, aber auch viel gefehlt worden.

Verfehlt ist zunächst die Methode, die in der bisherigen landläufigen Seelsorge nichts geändert haben will, die sich in die Psyche des modernen Arbeiters nicht hineinzudenken vermag und die eine dem charakteristischen Gepräge des heutigen Arbeiterstandes angepaßte Seelsorgearbeit nicht auf sich nehmen mag. Diese Methode wäre schlecht in Einklang zu bringen mit dem paulinischen Seelsorgerideal, „allen alles zu werden". — Verfehlt wäre es aber auch, den die Arbeiterschaft heute in erster Linie bewegenden Wünschen und Bestrebungen einseitig nachzugehen und den Kernpunkt der Arbeiterseelsorge in der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Hebung des Standes, kurz in der sozialen Arbeit zu erblicken. Soziale Arbeit ist für den Seelsorgspriester notwendig und gut, aber sie muß bei ihm Mittel bleiben im Dienste einer höheren Arbeit, der Seelsorge im eigentlichen Sinne.

Die wahre Kunst der Arbeiterseelsorge besteht darin, die alten bewährten auf Dogma und kirchlicher Disziplin beruhenden seelsorglichen Institutionen den Bedürfnissen der Arbeiter entsprechend anzuwenden, und durch soziale Hebung der Arbeiterschaft den Boden zu bereiten für eine intensivere seelsorgliche Behandlung. Eine ausgezeichnete Anleitung, in dieser doppelten Richtung zu wirken, gibt Prof. J. Beck in den Briefen über Arbeiterseelsorge, von denen jetzt das zweite Heft erschienen ist. Dieselbe Anerkennung, die dem ersten Hefte ausgesprochen wurde (vgl. diese Zeitschrift 1909, 650—2), verdient auch die vorliegende Fortsetzung.

Der Seelsorger muß dem Arbeiterkinde schon von zartester Jugend an seine Sorgfalt zuwenden und darum nach Kräften bestrebt sein, die Arbeiterfrau, die Mutter, von der auswärtigen Arbeit zurückzuhalten und ihren Kindern zurückzugeben. In der Schule soll er durch eine gediegene Katechese der Arbeiterjugend einen festen Halt geben für die Stürme des Lebens; er soll aber auch für seinen Teil mitwirken an der sozialerzieherischen Aufgabe der Schule, die Kinder in soziales Denken und Empfinden einführen und ihnen die Übung sozialer Tugenden (Selbstüberwindung, Pflichttreue, Arbeitsfreudigkeit, Gerechtigkeit, Nächstenliebe) ans Herz legen. — Die Zeit nach der Entlassung aus der Schule ist die gefahrvollste für die männliche und weibliche Jugend, und darum soll der Priester durch individuelle Fürsorge und Vereinstätigkeit sein möglichstes tun, die Jugend vor schweren Gefahren zu schützen und auf der rechten Bahn zu erhalten. Was er hier tun kann, namentlich in sozialer Hinsicht, ist großenteils fast nur summarisch aufgezählt, gibt aber eine gute Übersicht

über das große, in neuerer Zeit mit besonderer Rührigkeit bebaute Feld der Jugendfürsorge. – Dem erwachsenen Arbeiter bietet der Seelsorger zunächst den ganzen Schatz von Trost und Freude, der in der katholischen Liturgie liegt. Wie der katholische Gottesdienst durch seine unerschöpfliche Schönheit und seinen wahrhaft sozialen Charakter den Arbeiter aus dem Bann der drückenden Alltagssorgen in höhere, reinere Sphären hinaufträgt, wird prachtvoll geschildert. Der Priester soll weiterhin dem Arbeiter eine durch die heutige Zeit bedingte Bildung verschaffen, an erster Stelle apologetische Ausbildung, dann aber auch ein gewisses Maß von Allgemeinbildung (Bürgerkunde, Volks- und Weltgeschichte, Naturbeschreibung u. a.) Er dient damit in hervorragender Weise seelsorglichen Interessen; denn je geistig geschulter, je aufgeklärter und unterrichteter das Volk ist, desto treuer und inniger der Glaube und die Frömmigkeit. Die verschiedenen Arten der Volksbildungsbestrebungen sind daher ein wichtiges Mittel in der Hand des Arbeiterseelsorgers. – Die Vereinigungen der Arbeiter teilt der Verfasser richtig ein in Arbeiterorganisationen mit beruflichen Interessen und Arbeitervereine mit allgemeinen Zwecken, m. a. W. in Gewerkvereine und konfessionelle Arbeitervereine. Zu beiden muß der Priester Stellung nehmen, wenn auch in ganz verschiedener Weise. Die Gewerkvereine beruhen auf dem Prinzip absoluter Selbstverwaltung; in ihnen hat der Priester keine führende Stellung, und das ist aus seelsorglichen Gründen gut so. Aber doch muß er über die Ziele und die Tätigkeit dieser Vereine, denen viele seiner Pfarrkinder angehören, klar sein. Und darum wäre es gut gewesen, wenn in dieser noch immer heißumstrittenen Frage ein klareres Bild von den Bestrebungen der Gewerkvereine gezeichnet wäre; was z. B. über Streik und Schiedsgerichte gesagt wird, dünkt uns nicht ganz korrekt, wenigstens stimmt es nicht mit den moraltheologisch und nationalökonomisch gut begründeten Bestrebungen der christlichen Gewerkvereine überein, auf deren Standpunkt der Verfasser sich doch stellt. Für die Leitung der katholischen Arbeitervereine, die dem Priester naturgemäß obliegt, gibt der Verfasser sehr beherzigenswerte Winke. Die wichtigste Kunst des Präses erblickt er darin, daß er die Arbeit der Vereinsleitung verteilt, den rechten Mann an den rechten Platz stellt, möglichst viele Einzelkräfte für die Einzelaufgaben mobil macht und ihnen den Geist und das Verständnis für das Ganze einhaucht.

Eine schöne Aufgabe wartet des Priesters noch in den Tagen der letzten Krankheit des Arbeiters. Mit den Mitteln und Hülfen der katholischen Charitas erleichtert er ihm Not und Leiden und geleitet ihn dann mit sicherer Hand durch das Tor der Ewigkeit. – Was im letzten Briefe über den Tod des Arbeiterseelsorgers selbst gesagt wird, der nach hartem Tagewerk vom Herrn der Ernte seinen Lohn empfangen soll, zeigt, wie beneidenswert der Beruf des Priesters ist, dem die Vorsehung das dornenvolle, aber auch an Früchten und Erfolgen reiche Feld der Arbeiterseelsorge zugewiesen hat.

Das herrliche Büchlein wird ohne Zweifel den wackeren Arbeitern im Weinberge des Herrn viel Erquickung, Trost und Anregung bieten. Möge es in zahlreiche Hände gelangen. Heinrich Koch, S. I.

Otto von Falke, **Der Dreikönigenschrein des Nikolaus von Verdun im Cölner Domschatz.** 25 Lichtdrucktafeln mit Text. M.-Gladbach, B. Kühlen, ℳ 36,–.

Für die Gebeine der hl. drei Könige sowie der hl. Felix und Nabor, welche i. J. 1164 durch Erzbischof Rainald von Dassel aus Mailand als köstliche Beute nach Cöln überführt worden waren, wurde innerhalb der beiden letzten Jahrzehnte des 12. Jahrhunderts ein Reliquienschrein geschaffen, der unter seinesgleichen eine ähnliche

Stellung einnimmt, wie der unvergleichliche Dom, dessen wertvollstes Kleinod er ist, unter den Kathedralen der Welt. Erbaut in Gestalt einer dreischiffigen Basilika mit hochaufragendem Mittelschiff überragt er die große Reihe jener prächtigen Reliquienschreine, die das glaubensstarke und schaffensfrohe Mittelalter hervorgebracht hat, nicht nur durch die Größe seiner Abmessungen, sondern auch durch den geradezu unüberbietbaren Reichtum seiner Ausstattung. Vielfältig sind die Techniken, welche dem Goldschmied zur Verfügung stehen, um die Reize des edlen Materials, das er bearbeitet, zur vollen Entfaltung zu bringen und um neue farbige Wirkungen zu bereichern, aber es gibt kaum eine, die nicht am Dreikönigenschrein in wahrhaft künstlerischer und geradezu vorbildlicher Ausführung angewandt wäre. Kostbarer Steinschmuck, farbiges Schmelzwerk von unerschöpflichem Reichtum der Musterung und edelster Zeichnung, köstlich zarte Filigranfüllungen und vor allem ein unvergleichlicher in Treibarbeit hergestellter plastischer Figurenschmuck einigen sich hier zu einem Gebilde von solcher Pracht und Schönheit, wie es die Folgezeit nie wieder geschaffen hat.

Sind auch die Wechselfälle der Zeiten nicht spurlos an dem Schreine der hl. drei Könige vorüber gegangen, so ist doch der Zustand seiner Erhaltung ein sehr günstiger im Vergleich zu so vielen Reliquienschreinen, welche gerade ihren besten Schmuck, die Silberreliefs ihrer Wandflächen verloren haben, weil man das Silber zur Verwendung für neue Arbeiten in den Schmelztiegel wandern ließ. Früh schon hatte der trotz teilweiser Verstümmelung immer noch imponierende Schrein die Aufmerksamkeit der Kunstforscher auf sich gezogen, aber noch niemals war er in wirklich ausreichenden Reproduktionen publiziert worden. In vorliegendem Werke erhalten wir endlich die lang entbehrte Reproduktion, die das wichtige und schöne Werk der Forschungsarbeit der Gelehrten wie dem Genusse der Kunstfreunde allgemein zugänglich macht. Die Publikation umfaßt 25 Tafeln, welche außer der Gesamtansicht alle Seiten und alle Details des Schreines in hinreichender Größe zur Anschauung bringen. Die Lichtdrucke sind ausnahmslos von hervorragender Güte, sie zeigen das moderne Reproduktionsverfahren auf seiner vollen Höhe und stellen der Leistungsfähigkeit des bekannten Kunstverlags B. Kühlen das ehrendste Zeugnis aus. Es ist ein wahrer Genuß, an der Hand dieser Tafeln den alle gleichzeitige Plastik tief in Schatten stellenden Figurenschmuck der Langseiten in all seinen Einzelseiten zu bewundern und auch die mehr verborgenen Reize und Feinheiten des köstlichen Werkes aufzuspüren. Der Text zu den Tafeln stammt aus der Feder des führenden Fachmannes auf dem behandelten Gebiet, des Direktors des Berliner Kunstgewerbemuseums Otto von Falke, des früheren langjährigen Leiters des gleichen Museums in Cöln. Leider ist der Schrein nicht signiert. Aber von Falke ist es gelungen, bereits vor einigen Jahren (Zeitschrift für christl. Kunst 1905, Sp. 161 ff.) den Beweis zu erbringen, daß wir als leitenden Künstler bei der Herstellung des Dreikönigenschreins und insbesondere als Schöpfer der köstlichen Figuren der Langseiten keinen geringeren anzunehmen haben als den Meister Nikolaus von Verdun, den berühmten Schöpfer des Klosterneuburger Altares und des Marienschreines in Tournay, den bedeutendsten Goldschmied des 12. und 13. Jahrhunderts. Die Beweismomente, die von Falke hier erneut vorlegt, sind so zahlreich und gewichtig, daß man dieses Resultat, durch welches das Interesse um den Schrein aufs höchste gesteigert wird, als ziemlich gesichert annehmen darf.

A. Fuchs.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Der überaus verdiente französische Orientalist J. B. Chabot, vielleicht heute der beste Kenner der aramäischen Dialekte und ihrer Literaturen, besonders verdient als Organisator des Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (s. Th. u. Gl. 1909, 232), schenkte uns in dem Büchlein **Les langues et les littératures araméennes** (Paris 1910, P. Geuthner. VIII u. 43 S.) eine ganz kurze orientierende Behandlung der aramäischen Sprache, ihrer Dialekte und ihrer Literaturen sowie der wichtigsten Hilfsmittel für ihr Studium vom Altaramäischen bis zum Neuaramäischen.

Prompt hat P. Thomsen-Dresden den 2. Band seiner **Palästina-Literatur** (Leipzig, Hinrichs, ℳ 8,—) erscheinen lassen; vgl. Th. u. Gl. 1909, 657 f. Der Band bietet die Literatur der Jahre 1905—1909. Er enthält 3755 Nummern, eine demonstratio ad oculos für das stetig zunehmende Interesse für die Palästinaforschung. Kein Exeget kann das Buch entbehren. Dank dem Herausgeber für seine mühselige Sammelarbeit!

J. J. 1905 erschien Bd. 1, 1907 Bd. 2 des von M. Hagen-Valkenberg herausgegebenen **Lexicon Biblicum.** Mit dem jetzt fertigen 3. Bde (Paris, Lethielleux. 1342 Sp.), der die Buchstaben M—Z nebst Nachträgen zu Bd. 1—2 umfaßt, ist das überaus verdienstliche Werk komplett. Da Vigouroux' Dictionnaire Biblique immer noch nicht vollendet ist, haben wir in diesem, dem von Cornely, Knabenbauer und Hummelauer herausgegebenen Cursus Scripturae Sacrae angehörigen Opus heute die einzige vollständige Leistung dieser Art aus der neueren Zeit, die wir den zahlreichen Bibellexicis von der anderen Seite (Guthe, Hamburger, Riehm-Bäthgen, Schenkel, Cheyne and Sutherland, Hastings, Smith) gegenüberstellen können. Das Hagensche Werk steht dem Umfange nach zwischen Guthe und Riehm-Bäthgen. Die Richtung ist eine besonnen konservative, das Ganze eine tüchtige wissenschaftliche Leistung, die der katholischen Exegese zur Ehre gereicht. Der weitaus größte Teil der Artikel ist vom Herausgeber verfaßt, andere von Ordensbrüdern desselben, so von L. Fonck, J. Knabenbauer, F. Zorell, H. Wiesmann. Das prächtige Buch — hoffentlich ist die 2. A. illustriert — sei als bequemes, gutes Hilfsmittel für biblische Studien aufs wärmste empfohlen.

Bisher gab es keine systematische Gesamtdarstellung der talmudischen Archäologie. Diese Lücke füllte S. Krauß, Professor der Isr. theol. Lehranstalt in Wien, aus mit seiner Immanuel Löw in Szeged, dem „besten Kenner der talmudischen Realien" dessen „Anteil an dem Werke weit größer ist, als die mit seinem Namen bezeichneten Bemerkungen vermuten lassen", gewidmeten **Talmudischen Archäologie** (Leipzig, G. Fock. Bd. I 1910, Bd. II 1911, je ℳ 20.—). Verf. will in seinem Buche das Leben des

jüdischen Volkes darstellen in allen seinen Betätigungen, vorzüglich in Palästina und Babylonien in der talmudischen Zeit, d. h. in einem Zeitraume von 5—6 Jahrhunderten. Er behandelt in den vorliegenden, mit 64 Illustrationen versehenen zwei Bänden folgende Materien: 1. Wohnung und Hausgerät, 2. Nahrung und ihre Zubereitung, 3. Kleidung und Schmuck, 4. Körperpflege, 5. Familienleben, 6. Landwirtschaft, 7. Gewerbe, 8. Verkehr und Handel. Die Darstellung ist so gehalten, daß „sich der Text glatt liest — N. M. Nathan-Berlin hat ihn in sprachlicher Beziehung revidiert, m. E. allerdings nicht gründlich genug — und jedem Leser von allgemeiner Bildung verständlich ist". Denn „diese Archäologie will kein Lehrbuch, sondern die Schilderung eines hochinteressanten Volkslebens sein". Der gelehrte Apparat an Belegen und Erläuterungen ist deshalb in die den zwei Bänden angehängten, überaus zahlreichen (S. 268—720 und S. 424—722) Anmerkungen verwiesen. Das Buch ist nicht nur als Hilfsmittel für das Talmudstudium von Wert, sondern auch für die Altertumskunde überhaupt, für Folklore und Theologie, insbesondere aber für die Bibelwissenschaft; denn in dem im Talmud sich spiegelnden Leben der Juden sind natürlich viele Züge auch des biblischen Altertums erhalten. Daß dieser „erste Versuch", wie Verf. sein Buch selbst nennt, noch manches zu wünschen übrig läßt (vgl. V. Aptowitzers Ausführungen in der Dtsch. Literaturzeitung 1911, 1374 f.), ist selbstverständlich. Möge das Werk der Ausgangspunkt recht vieler Detailuntersuchungen sein, die sich seinem Rahmen eingliedern und es sachlich weiter bringen! Das würde für den Verf. sicher der schönste Lohn sein für seine schwierige und langwierige Arbeit, ebenso für die Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, „die keine Kosten gescheut hat, um das Erscheinen dieses Werkes zu ermöglichen".

F. X. Kortleitner, **De polytheismi origine** (Oeniponte, Soc. Mariana. ℳ 3,50), stellte sein Material zur Beurteilung der Frage der Entstehung des Polytheismus aus Bibel und Väterschriften zusammen. Er will zeigen, daß „die Entwicklungslehre in der Geschichte der Religion keine Stätte habe". Kürzer hat er den Gegenstand schon in einem früheren Buche behandelt; s. Th. u. Gl. 1910, 850. Die bittere Polemik gegen Hehns Rezension in der Or. Lit.-Zeitung XIII, 311—14 ist nicht objektiv.

E. König-Bonn bekämpft in der von J. Rump herausgegebenen Sammlung biblischer Volksbücher „Für Gottes Wort und Luthers Lehr" (Reihe III, H. 9: **Babylonien und die Deutung des Alten Testamentes,** Gütersloh, Bertelsmann. ℳ 0,60) mit guten Gründen die Übertreibungen vieler Assyriologen, insbesondere der Panbabylonisten. Die Schrift ist um so eindrucksvoller, da K. hier wie anderwärts stets unbefangen den Wert des uns wieder erschlossenen babylonischen Altertums für die formale und inhaltliche Erklärung d. A. T. anerkennt.

F. Delitzsch vergleicht in seinem nach dem Preise zu urteilen — 48 Seiten für ℳ 2,— — als überaus wertvoll erachteten Schriftchen **Das Land ohne Heimkehr** (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt) in recht einseitiger, nach der theologischen Seite geradezu dilettantenhafter Weise die babylonischen Vorstellungen vom Jenseits (sum. Kurnugea = „Land ohne Heimkehr") mit den israelitischen Scheol- und den neutestamentlichen Jenseitsvorstellungen. „Während die christlich-muhammedanische Vorstellung von Hölle und Paradies, so meint er, aus einem babylonischen Keim weiterentwickelt ist, ist ein anderer, die Unterwelt betreffender babylonischer Glaube in vollster Entfaltung auf palästinischen Boden verpflanzt worden und hat von dort aus Nacht und und Unheil über die Menschheit verbreitet" (S. 24), der Teufelsglaube nämlich. „Nur um des egoistischen Vorteils der Kirche willen, um das Volk bequemer lenken zu können," werden die Seelen mit verschnittenen Flügeln „in dem engen Käfig alter,

überwundener Anschauungen festgehalten, in welchem sie unausbleiblich verkümmern" müssen (S. 29). Hu!

Das klar und frisch geschriebene Buch **Was ist uns Christen die Bibel?** von P. Kapistran Romeis O. F. M. (Freiburg, Herder. VIII u. 242 S.) geht von der Erwägung aus: „Die Theologie muß ihre ewigen Wahrheiten auf den Straßen und Plätzen des öffentlichen Lebens mit zwingender Eindringlichkeit verkündigen, auch in der Unruhe und Geistesverwirrung der Gegenwart. Dies verlangt das Heil der unsterblichen Seelen, die apostolische Aufgabe der Kirche, das kategorische Gebot des Herrn, der sein Evangelium auch zum Heil der modernen Welt gegeben" (S. V.). R. behandelt die göttliche Offenbarung, die Schriftinspiration und die Wertung der Hl. Schrift von seiten der Kirche, hier auch die private Lesung der Bibel. In dem Problem der Wahrheit der Hl. Schrift tritt er auf die Seite der fortschrittlichen katholischen Exegeten. Insbesondere lehnt er sich an F. v. Hummelauer an, überzeugt, daß nur so eine erfolgreiche Verteidigung der Bibel heute noch möglich ist. „Fruchtbringender als eine derartige (sc. wie in der früheren Auffassung von Gen. 1) kleinliche Harmonisierung ist in unseren Tagen eine großzügige Apologie der religiös gestimmten naturphilosophischen Weltanschauung der Bibel" (S. 194). Das gilt m. M. auch nach der historischen Seite. Für Advokatenkunststücke ist die Welt nicht mehr zu haben.

A. Eberharter-Salzburg, **Zu den hebräischen Nomina auf** וּת (Bibl. Zeitschr. 1911, S. 113–119), beweist, daß Cornill, Wildeboer, Nowack u. a. zu Unrecht sich auf Häufigkeit des Vorkommens dieser Nomina als Kriterium für spätere, bezw. nachexilische Abfassung eines Buches berufen.

P. Heinisch-Straßburg, **Sapientia 8, 19, 20** (ebendas. S. 130–41), zeigt, daß die behandelte Stelle zu Unrecht von vielen Erklärern im Sinne der platonischen Lehre von der Präexistenz der Seele gedeutet wird.

H. Jeannotte-Montreal, תְּעָלָה תַּעֲלָה **Jer. 30, 13; 46, 11; (48 = 31, 2)** (ebendas. S. 142 f.), verteidigt das Recht des Wortes תַּעֲלָה (= Nutzen) auf eine Stelle im hebräischen Lexikon.

N. Schlögl-Wien will in **Os. 3, 4 5** (ebendas. S. 144 f.) וְאֵין אֵפוֹד וּתְרָפִים (= und ohne Ephod und Teraphim) zu V. 5 ziehen und אַחַר (= hernach) streichen.

Ch. Sigwalt-Kinzheim, **Die Chronologie des 4. Buches Esdras** (ebendas. S. 146–48) bietet beachtenswerte Beobachtungen. „4 Esdr. ist 100 n. Chr. geschrieben."

Johs. Herrmann teilt 13 neue (vgl. Or. Literaturztg. 1908, 280–82) Beispiele von **Stichwortglossen im A. T.** mit (Or. Literaturztg. 1911, 200–04).

A. Jirku erklärt das ל **in** אמרפל **Gn. 14** (ebendas. S. 204 f.) als Rest des Gottesdeterminativs ilu.

Als 8. Heft seiner Biblischen Volksbücher behandelt K. A. Leimbach-Fulda **Das Buch Job** (Fulda, Fuldaer Aktiendruckerei. ℳ 1,50), eine kurze, den Inhalt der einzelnen Absätze zusammenfassende Erläuterung mit einer etwas stark prosaisch geratenen Übersetzung verbindend. Im Anschluß an Posselt hält L. an der Echtheit der Eliureden fest. Die „Volksbuch"-Hypothese wird verworfen. N. Peters.

Neues Testament.

Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus von Prof. Dr. Pölzl-Wien, Regensburg, Manz 1911, VIII u. 487 S. ℳ 8,–. In seinem vor sechs Jahren erschienenen Werke „Der Weltapostel Paulus", das bei der Kritik eine günstige Aufnahme gefunden hat, hatte P., um das Bild des Weltapostels möglichst wirksam hervortreten zu

lassen, keine Detailschilderungen des Lebens und Wirkens seiner Mitarbeiter gegeben, in der Vorrede aber eine Arbeit hierüber in Aussicht gestellt. Diese ist jetzt erschienen. Sie füllt tatsächlich eine Lücke aus, da dieses biblisch-historische Thema, dessen Behandlung zur Gewinnung eines abgerundeten Bildes des Gesamtwirkens des Apostels und der Verhältnisse der damaligen christlichen Gemeinden sehr wünschenswert war, bis jetzt nicht in zusammenfassender Weise bearbeitet war. In 89 Nummern und einem Anhange von 6 Nummern bietet uns P. die Monographie aller derjenigen Persönlichkeiten, zu denen Paulus nach der Apostelg. und seinen Briefen in Beziehung getreten ist, die meist dürftigen Notizen der biblischen Berichte durch Ausbeutung der exegetischen und geschichtlichen Literatur der alten Zeit, der Acta Sanctorum, der Martyrologien usw. zu einem lebendigen Bilde erweiternd, dabei stets die wissenschaftliche Kritik walten lassend. Die Sprache ist klar, anschaulich und schön. Das Werk erweitert unsere Kenntnis der Zustände in den christlichen Gemeinden um ein Bedeutendes. Es ist den weitesten Kreisen, gebildeten Laien wie Geistlichen aufs wärmste zu empfehlen.

Das Johannesevangelium eine Ergänzung des Lukasevangeliums von Dr. L. Gümbel, Kirchenrat in Speyer, Speyer, Nimtz, 1911. 80 S. ℳ 2,50. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die historischen Berichte des Johannesevangeliums sich nur verstehen lassen, wenn man Erzählungen der Synoptiker dabei zur Hand nimmt und ebenso, daß die Darstellung des Johannes manches Unklare und Dunkle bei den Synoptikern in das rechte Licht setzt, daß also Joh. die Synoptiker ergänzen will. G. sucht nun nachzuweisen, daß Johannes in Ephesus speziell die lukanischen Berichte hat ergänzen oder richtig stellen wollen. Die bedeutsame und interessante Arbeit ist ein wertvoller Beitrag zur johanneischen Frage, speziell für den Nachweis der Zuverlässigkeit des historischen Christusbildes.

Le Nouveau Testament dans L'Eglise Chrétienne par E. Jacquier. Tome I. Paris, Lecoffre, 1911. Fr. 3,50. Seiner speziellen Einleitung in die Bücher des N. T. läßt der bekannte Exeget hier eine Geschichte des Kanons folgen, in der die Vorbereitung, die Bildung und der Abschluß des neut. Kanons (im 5. Jahrh.) dargestellt wird, daran schließt sich eine dankenswerte ausführlichere Geschichte desselben vom Konzil von Trient bis heute. Die Literatur der älteren und neueren Zeit, jeder Richtung, ist fleißig benutzt, die Leser werden mit allen wichtigen Problemen bekannt gemacht. Das Urteil des Vf. ist ein maßvoll kritisches und selbständiges, die Darstellung flüssig und leicht lesbar. Das Buch ist Theologiestudierenden zu empfehlen.

Der erste Brief des Apostels Paulus an Timotheus von E. Zantop. Vereinsbuchhandlung Ihloff u. Co., Neumünster, ℳ 1,50. Das Buch ist ganz praktisch angelegt, in weiteren Kreisen das Interesse für das Wort Gottes zu erwecken, indem es, absehend von allem gelehrten Apparat, eine eingehendere ansprechende Darlegung des reichen Inhalts gibt, die fortwährend durchwoben ist von einer ernsten, gediegenen Paräneſe ohne jeden Überschwang. Sie bietet auch Predigern manchen guten Gedanken.

Das Evangelium des Johannes unter den Händen seiner neuesten Kritiker von Theodor Zahn, Leipzig, Deichert, 1911. ℳ 1,—. Der berühmte Erlanger Exeget wendet sich in dieser Schrift gegen Angriffe, die sowohl Wellhausen (1907 und 1908) als auch neuerdings Spitta (das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu, 1910) gegen die Glaubwürdigkeit und Echtheit des Johannesevangeliums gerichtet hatten. Zunächst unterzieht er W.s exegetische Methode und seine textkritischen Operationen, mit denen er die Abschiedsreden (c. 15—17) als späteren Einschub nachweisen will, sowie seine kritische Analyse der Darstellung des Geschichts-

verlaufes in c. 1–10 einer eingehenden Kritik, die in das scharfe Urteil ausläuft: „Ich muß mit Bedauern bekennen, daß ich . . . aus diesem wüsten Haufen unbewiesener und unbeweisbarer Behauptungen, nicht durchdachter Hypothesen und launenhafter Geschmacksurteile kein Körnlein neuer Erkenntnis herausgefunden habe." – Daß auch Spittas exegetische Methode verfehlt ist, der in dem Johannesevangelium eine vom Apostel Joh. frühzeitig verfaßte Grundschrift erblickt, in der von Allmachtswundern keine Rede gewesen sei, die erst von einem späteren Bearbeiter eingefügt seien, zeigt Z. durch eine eingehende Kritik der Art, wie Sp. das 21 c. behandelt, dessen Analyse Sp. für das Fundament seiner gesamten Kritik des 4. Ev. erklärt. Z. kommt zu dem Resultate: „Solange nicht besser als bisher bewiesen wird, daß dieses Ev. eine mit dreister Kunst vollzogene und in der Kirche zu hohem Ansehen gebrachte Übermalung und Verkleisterung des ältesten und treuesten Bildes von Jesus ist, wird es der Gemeinde bleiben, was es bisher war."

Das Evangelium des Markus ausgelegt von D. Gustav Wohlenberg-Altona. Erste und zweite Auflage. Leipzig, Deichert, 1910. ℳ 8,–. Dieser Kommentar zum Mk. Evangelium, unter der Ägide Th. Zahns erschienen (K. zum N. T. herausg. von Th. Zahn) ist wegen der Gründlichkeit der Exegese, der Reichhaltigkeit der Literatur und der textkritischen Erörterungen, sowie der Anschaulichkeit und der Wärme der Sprache, das Muster eines wissenschaftlichen Kommentars. Der Vf., der auf positivem, christgläubigem Standpunkte steht, versteht es, den Leser sowohl wissenschaftlich zu überzeugen, wie auch für das Wort Gottes zu erwärmen. In der Einleitung (1–36) folgt er hauptsächlich den Resultaten der Forschungen Zahns. Seine Stellung zum synoptischen Problem ist diese: Mk. hat außer den Predigten Petri auch den aramäischen Mt. benutzt, – das wird im Kommentar an den einzelnen Stellen nachgewiesen, – nicht umgekehrt ist Mt. zusammengesetzt aus Mk. (Ur-Mk.), der Logiaquelle u. a.; ebenso lehnt er die Annahme von unabhängen Schichten innerhalb des Mk. Ev., die später von einem Redaktor zusammengearbeitet seien, ab. In der bekannten Papiasstelle erklärt er die Bezeichnung des Mk. als *ἑρμηνεύτης Πέτρου*, auf den von Zahn in seiner Einleitung angeführten Gründen fußend, in dem Sinne, daß Mk. durch Abfassung seines Ev. der Dolmetscher Petri geworden sei, nicht aber, wie andere, als ob Mk. ständiger Dragoman des Petrus gewesen sei. Den Resultaten der eingehenden kritischen Untersuchung (386–402) über die verschiedenen Schlußtexte des Mk. Ev. mit Berücksichtigung der neuesten Literatur (Freer-Logion) muß man zustimmen.

Alttestamentliches im Codex Bezae von Dr. Vogels-Düsseldorf in bibl. Zeitschr. S. 149–58. V. stellt fest, daß der Zusatz, den der Text rec. zu dem Verse Luk. 9,54 bietet: *„ως και ηλειας εποιησεν*, der sich u. a. auch in D., der vet. lat. u. in der Peschittho findet, den aber die neueren kritischen Bibelausgaben mit Recht nicht haben, auf Tatian zurückzuführen ist. Es ist dies eine Anspielung auf 4. Kön. 1, 10. 12., welcher Stelle sich derselbe Vers auch sonst in eigentümlicher Weise in D. u. a. als konformiert erweist. V. weist an mehreren Beispielen nach, daß dieselbe Konformierung von altteſt. Stellen an den LXX Text, wie sie sich in Tatians Diatessaron vorfindet, sich in Cod. D. (Bezae) zeigt. Die Untersuchung ist von Bedeutung für die Klarstellung des Einflusses Tatians auf die abendländische Textgestaltung.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Zu den Nuntiaturberichten aus der Schweiz, deren Publikation F. Steffens und H. Reinhardt unternommen haben und von denen der erste Band, die Aktenstücke zur

Vorgeschichte der Nuntiatur Bonhominis (1570–1579) und die zu dieser Nuntiatur gehörigen Aktenstücke aus dem Jahre 1579 umfassend, im Jahre 1906 erschienen ist, hat Reinhardt eine Einleitung geschrieben, die nach seinem frühen Tode Steffens fortgesetzt und herausgegeben hat (Nuntiaturberichte aus der Schweiz seit dem Konzil von Trient, I. Abteilung. **Die Nuntiatur von Giovanni Francesco Bonhomini 1579 bis 1581.** Einleitung: Studien zur Geschichte der katholischen Schweiz im Zeitalter Carlo Borromeos. Von H. Reinhardt, nach des Verfassers Tode fortgesetzt und herausgegeben von Fr. Steffens. (Solothurn, Union. ℳ 9,60.) Der umfangreiche Band „Einleitung", welcher zu stark zwei Dritteln von Reinhardt herrührt, während Steffens, zum großen Teil auf dessen Vorarbeiten fußend, denselben zum Abschluß gebracht hat, befaßt sich mit dem gesamten kirchlich-religiösen Leben der katholischen Schweiz im 16. Jahrhundert. Reinhardt geht in seiner Darstellung bis zum Jahre 1552 zurück, mit welchem Zeitpunkt das Werk von Wirz: „Akten über die diplomatischen Beziehungen der römischen Kurie zu der Schweiz" schließt. Durch den Sieg bei Kappel war wohl der Ansturm der Neugläubigen auf die alten katholischen Kantone abgeschlagen, aber diese fühlten sich der Errungenschaften des Sieges noch auf lange Zeit nicht sicher. Die Restaurationsarbeit der katholischen Orte vollzog sich im wesentlichen ohne Mitwirkung der schweizerischen Nuntien. Die Nuntiatur hatte im Zeitalter der Renaissance einen diplomatisch-politischen Charakter getragen, und auch während der Glaubenstrennung verblieb er ihr im allgemeinen. Erst allmählich nahm sie eine religiös-kirchliche Färbung an. Nachdem sodann die selbständige Nuntiatur einige Zeit geruht, wurde sie, vornehmlich auf Betreiben Carlo Borromeos, dessen Verdienste nicht nur um die romanische Schweiz eingehend geschildert werden, im Jahre 1579 wieder ins Leben gerufen und mit dem trefflichen Freunde Borromeos, Giovanni Francesco Bonhomini, besetzt. Die Tätigkeit Bonhominis selbst wird nur in einem Ausblicke gestreift. Das Buch hat für weite Kreise Interesse, wird aber namentlich denen, die sich mit der Geschichte der schweizerischen Reformation und Gegenreformation beschäftigen, die besten Dienste leisten.

In der Schrift **„Kirchliche Reformbestrebungen im ehemaligen Erzstift Mainz unter Erzbischof Johann Philipp von Schönborn. 1647—1673"** (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, im Auftrage der Görresgesellschaft hrsg. v. H. Grauert. Bd. 7, Heft 3. Herder. ℳ 3,–) behandelt A. L. Veit die kirchliche Tätigkeit Schönborns. Im Punkte der Rechtgläubigkeit bot der Mainzer Klerus des ausgehenden 16. Jahrhunderts fast kaum Anlaß zu Klagen, wohl aber in weitem Umfange im Punkte der Sittlichkeit. Die kirchliche Reform hatte seit der Regierung Johann Adams von Bicken (1601–1604) schöne Erfolge erzielt, als der unglückliche Verlauf des Dreißigjährigen Krieges dieselben fast gänzlich wieder zunichte machte. Beim Tode Anselm Kasimirs von Wambold (1647) stand das Erzstift vor dem wirtschaftlichen Ruin. Das Hauptziel des kirchlichen Strebens Johann Philipp v. Schönborns war die Vertiefung des religiösen Sinnes und die Hebung der sittlichen Kräfte im Volke; und dieses Ziel hat er in weitem Umfange erreicht. In fünf Kapiteln schildert der Verfasser die einzelnen Reformmaßregeln. Nur einiges sei daraus hervorgehoben. Von Wichtigkeit für die kirchliche Verwaltungsorganisation war besonders die Schöpfung des erzbischöflichen Generalvikariats. Schönborn berief an das von ihm neugeschaffene Mainzer Priesterseminar die Schüler des Bartholomäus Holzhauser, die sog. Bartholomiten (in Gemeinschaft lebende Weltpriester). „Die Hexenverfolgungen erloschen in Kurmainz an jenem Tage, da Joh. Philipp den Stuhl von Mainz bestieg." Weitgehende Beachtung verdienen die Bestrebungen zur Hebung der allgemeinen Volksbildung, welche die Regierung Schönborns ausfüllen (der catechismus biblicus

von Volusius!). „Die Mainzer Bibel" vom Jahre 1661 ist nach der Vermutung Veits nicht das Werk Mainzer Jesuiten, sondern eben des Volusius. Auch der Würzburger catechismus biblicus minor rührt nach ihm mit großer Wahrscheinlichkeit von Volusius her. Dem in weitem Maße auf bisher ungedruckten archivalischen Dokumenten fußenden Buche Veits sind zehn Beilagen angefügt.

Das 32. Heft der **Beiträge zur Geschichte von Stadt und Stift Essen,** hrsg. vom Historischen Verein für Stadt und Stift Essen (Essen, Fredebeul und Koenen) ist ein schönes Zeichen von der Rührigkeit des Vereins. Es enthält fünf Abhandlungen. Mehr als die Hälfte des Heftes nimmt die Abhandlung von K. H. Schäfer ein: Geschichte des Oberhofes Eickenscheidt im Gebiete der gefürsteten Reichsabtei Essen. Der Verfasser des Buches „Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter" bietet uns hier namentlich vom rechtlichen und wirtschaftlichen Standpunkte sehr interessante Untersuchungen über den Hof Eickenscheidt, der, wahrscheinlich ursprünglich ein Reichs- oder Königshof, zur ältesten Ausstattung des Essener Stiftes gehörte. An zweiter Stelle behandelt Heinemann „Das eheliche Güterrecht im alten Essen". H. Wiedemann schildert „Die Irrungen zwischen dem Stift und der Stadt Essen. 1785–1794" (Die Stadt hatte von jeher einen im wesentlichen protestantischen Rat. Der König von Preußen beanspruchte als Rechtsnachfolger des Herzogs von Kleve die Schutzvogtei über die Stadt). H. v. Glümer liefert einen Artikel: Preußische Werber in Essen im 18. Jahrhundert. W. Grevel endlich handelt von dem Dichter der Jobsiade: Dr. Karl Arnold Kortum. Beiträge zur Geschichte seines Lebens und Wirkens. I. Teil.

K. Haggeney S. I. war besonders geeignet, die **Fürstin Sophie von Waldburg zu Wolfegg und Waldsee** in einem Lebensbilde zu zeichnen, da er in langjährigem täglichen Verkehr ihr als geistlicher Berater zur Seite stand (Mit einem Vorwort des Bischofs von Rottenburg. Mergentheim, Ohlinger. Volksausgabe ℳ 1,60; feine Ausgabe ℳ 3,–). Das Leben der Verstorbenen weist keine außerordentlichen Momente auf; in schlichter, treuer, allseitiger Pflichterfüllung ist es dahingeflossen. Deswegen fordert es aber auch um so mehr den Durchschnittsmenschen zur Nachahmung auf. Das ganze Buch durchweht ein warmer Hauch; es sei weitesten Kreisen angelegentlich empfohlen.

Karl der Große (mit dem Untertitel Die Grundlegung der mittelalterlichen Kultur und Weltanschauung) bildet den Gegenstand eines neuen Bandes der Weltgeschichte in Charakterbildern, dessen Verfasser F. Kampers ist (Mit Mosaikdruck-Titelbild und 74 Abbildungen. Mainz, Kirchheim & Co. ℳ 4,–). Weit ausholend schildert Kampers zunächst den Hintergrund, von dem er dann die gewaltige Gestalt Karls sich abheben läßt. In dem ersten, die Idee des universalen Kaisertums, und dem letzten, Karl als Förderer der abendländischen Bildung behandelnden Kapitel stützt sich der Verfasser auf eigene Vorarbeiten, sonst läßt er sich durchweg genügen, die ihm gesichert erscheinenden Ergebnisse der Spezialforscher vorzulegen. Doch trägt die Darstellung überall eine persönliche Färbung und ist in ansprechender Form gehalten. Das Buch ist, wie die ganze Sammlung, für die weiteren Kreise der Gebildeten bestimmt. Sie werden in demselben reiche Belehrung finden, doch kommt auch der Fachmann auf seine Rechnung. Ob aber namentlich alle im zweiten Kapitel des dritten Teiles, welches von Karl als Schirmherrn der Einheit der Kirche handelt, gemachten Aufstellungen als gesichert zu betrachten sind, möchte Referent füglich bezweifeln.

Einen eigenartigen Versuch stellt das Buch O. Dörings dar: **Deutschlands mittelalterliche Kunstdenkmäler als Geschichtsquelle** (mit 119 Textabbildungen. Hierse-

manns Handbücher, Bd. 7. Leipzig, Karl W. Hiersemann). Der Standpunkt des Verfassers läßt sich dahin präzisieren: Der urkundliche Wert eines Kunstdenkmals beruht im allgemeinen weniger auf seinen architektonischen oder sonstigen Eigentümlichkeiten als auf den an dasselbe sich knüpfenden historischen Tatsachen, zu denen es Beleg und Illustration bietet. Unter diesem Gesichtspunkte behandelt er im ersten Teile die Baukunst: die Kirche, die Burg, die Stadt; im zweiten Teile die Malerei und Plastik: die Bildniskunst, Grabstätten und Grabdenkmäler, geschichtliche Ereignisse, Tiere, Landschaften; im dritten Teile die angewandte Kunst, Heraldik und Epigraphik. Sehr nützlich sind die Anlagen zu den einzelnen Abschnitten, in welchen die Dome, Kollegiatstifter und Klöster mit den Jahreszahlen der Gründung, bezw. der ersten Erwähnung; die Burgen (und Schlösser); die Stadtbefestigungen, Rathäuser, Rolande usw.; die Denkmäler der Bildnisplastik; die Grabdenkmäler aufgezählt werden. Der Verfasser bemerkt selbst, daß er sich bewußt sei, daß keine Vollständigkeit erreichbar war. So fehlt das Kollegiatstift Busdorf in Paderborn und das Benediktinerinnenstift Neuenheerse in der Diözese Paderborn. Ein Anhang enthält die bekanntesten Heiligen in ihren Beziehungen zu Orten, Ständen und Verhältnissen. Die Bilder sind wohlgelungen, zum Teil vom Verfasser selbst aufgenommen. Das Buch bietet nicht nur dem Historiker, sondern auch dem Kulturhistoriker und Kunsthistoriker eine Fülle des Interessanten, sei aber auch weiteren Kreisen sehr empfohlen.

R. Stölzle (s. auch diese Zeitschrift 1910, S. 502) untersucht in seinem Buche **„Johann Michael Sailer,** seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt" (Kösel, ℳ 4,40) eine besonders interessante Episode aus dem Leben des edlen Mannes und bietet damit zugleich einen schätzenswerten Beitrag zur Gelehrtengeschichte aus dem Zeitalter der Aufklärung. Seine Arbeit ruht durchweg auf archivalischen Grundlagen, namentlich aus dem Ordinariatsarchiv Augsburg und dem Kgl. Kreisarchiv München. Sailer war in Dillingen der Mittelpunkt der Gruppe von Freunden einer gemäßigten Aufklärung, der eine streng konservative Richtung gegenüberstand. Aber auch die Sailersche Gruppe stand auf dem Boden der katholischen Weltanschauung, namentlich war Sailer stets ein prinzipieller Gegner Kants. Die Anklagen gegen Sailer und seine Freunde gingen in erster Linie aus von Dillinger Professoren und anderen Dillinger Geistlichen und von Rößle, dem Regens des Priesterseminars in Pfaffenhausen. Die Folge der daraufhin durch den Bischof Klemens Wenzeslaus eingeleiteten Untersuchung war der Erlaß eines neuen Regulativs für die Dillinger Akademie vom 16. Sept. 1793, welches einen Sieg der Gegner Sailers bedeutet. Waren aber die Anklagen gegen Sailer begründet? Stölzle tut dar, daß er allerdings seinen Schülern Bücher empfohlen habe, die im Sinne der strengen Vorschrift verboten waren, und daß er die Disziplin in Alumnat und Konvikt durch Eingreifen in die Hausordnung und Eintreten für die straffälligen Zöglinge gegen ihre Vorgesetzten geschädigt habe; doch müsse man zu gerechter Beurteilung die damaligen Zeitverhältnisse im Auge behalten; alle anderen Anklagen aber, wie namentlich die auf Vertretung antikatholischer Grundsätze, seien durchaus hinfällig. Nach weiteren Chikanierungen wurde Sailer durch Dekret vom 28. Okt. 1794 seines Amtes als Professor der Pastoraltheologie enthoben. Eine Sühne fand das Sailer zugefügte Unrecht durch seine im Jahre 1799 erfolgte Berufung auf den Lehrstuhl der Moral- und Pastoraltheologie nach Ingolstadt.

In unserer Zeit, in der die Erinnerung an die großen religiösen Kämpfe, welche namentlich seit dem Jahre 1848 für die Freiheit der Kirche geführt wurden, zu erblassen beginnt, ist es wichtig, das Andenken an dieselben zu beleben. Ein besonders geeignetes Mittel ist die biographische Darstellung jener edlen Männer, welche damals

die Führer des katholischen Volkes waren. Zu ihnen gehört Freiherr v. Andlaw. Ihm hat F. Dor ein Denkmal gesetzt in seiner inhaltreichen und warmgehaltenen Schrift: **Heinrich B. v. Andlaw,** ein badischer Politiker und Vorkämpfer des Katholizismus (Herder, ℳ 2,60).

Die „Geschichtliche Jugend- und Volksbibliothek" (Regensburg, Manz) scheint, nach dem Titel und den Verfassern der ersten 37 Bändchen zu schließen, ihren Zweck wohl zu erfüllen. Im 38. Bändchen behandelt A. Steinberger die **Kaiserin Theophano** (mit 10 Illustrationen. ℳ 1,20). Die Lektüre des anregend geschriebenen Büchleins wird jene Fürstin, die eine der hervorragendsten Gestalten des an edlen Frauen reichen sächsischen Kaiserhauses ist, zugleich der Erkenntnis und dem Fühlen des Lesers näher bringen. F. Tenckhoff.

Patrologie.

Der jüngste Band des Wiener Corpus scriptorum eccl. latin., nämlich Vol. LVII: **S. Aurelii Augustini operum sectio II,** enthält den 4. Teil der Briefe des großen Lehrers, gleich den drei ersten (1895, 1898 u. 1904 erschienenen) von Goldbacher (Univ. Prof. in Graz) herausgegeben (Wien, Tempsky u. Leipzig, Freitag 1911, ℳ 21). Der vorliegende Band bringt die Briefe 185 bis 270, darunter mehrere, die an Augustinus gerichtet sind, wie Nr. 201, Brief der Kaiser Honorius und Theodosius, Nr. 225 u. 226, interessante längere Briefe der beiden südgallischen Laien Prosper und Hilarius, die, jeder für sich, dem Heiligen über den Widerspruch berichten, den seine Lehre über Gnade und Prädestination in ihrem Lande hervorgerufen hat. Manche der vorliegenden Briefe sind lange Abhandlungen, wie gleich der erste, Nr. 185 an den Statthalter Bonifatius über das Wesen des Donatismus, Nr. 186 über Pelagius und seine Irrlehre, wie denn beinahe die meisten Briefe Augustins aktuelle Zeitprobleme der Theologie und Philosophie behandeln und fast regelmäßig durch direkte Anfragen veranlaßt worden sind. Es ist sehr erfreulich, daß der Herausgeber den Schlußband der Briefsammlung nebst Vorrede und sechs Indizes in nahe (bis 1913) Aussicht stellt, weil ja nichts die Person und das gesamte Wirken des hl. Lehrers und damit seine Bedeutung für die ganze Kirche so sehr zutage treten läßt, als seine Briefe. — Die Ausstattung des vorliegenden Bandes ist die längst anerkannte, nach jeder Richtung hin korrekte und vorzügliche.

Ein letztes Wort über das Zeitalter Kommodians. Von Universitätsprofessor Dr. Rauschen (Bonn). Lit. Beilage der Köln. Volkszeitung Nr. 15 vom 13. April 1911. Rauschen äußert nach einer längeren Darlegung, die an eine Erwiderung P. Brewers auf die Besprechung seiner zweiten Schrift (Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte, 10 Bd., 5 Hft.) durch Rauschen (vgl. Lit. Beil. der C. Volksztg. Nr. 10 v. 9. März d. J. bezw. Nr. 3 v. 19. Jan. d. J.) anknüpft, seine Ansicht in der Kommodian-Kontroverse nunmehr dahin, daß P. Brewer seine These, Kommodian sei „ein arelatensischer Laiendichter aus der Mitte des 5. Jahrhunderts", mit Erfolg durchgefochten und sich dadurch ein großes Verdienst um die patristische und philologische Wissenschaft erworben habe. Wie früher, so können wir bei aller Anerkennung für die gelehrte Untersuchung Brewers (vgl. diese Zeitschrift 1911, 327) eine definitive Lösung dieser Frage auch jetzt noch nicht anerkennen. Warten wir einstweilen ab, ob und was H. Zeller und andere Gegner der These Brewers erwidern werden.

Die Wanderlegende von den Siebenschläfern. Eine literargeschichtliche Untersuchung von P. Michael Huber O. S. B. (Leipzig, Harrassowitz, ℳ 12). Diese

uralte Legende ist ebenso anmutig als weit verbreitet. Sieben Jünglinge (Brüder?) waren zur Zeit der Verfolgung des Dezius nach einem standhaften Bekenntnisse ihres Glaubens vor dem Kaiser in eine Höhle bei Ephesus geflüchtet, wurden dann auf kaiserl. Befehl daselbst eingemauert und schliefen, ohne zu sterben, ein, um nach etwa 200jährigem Schlafe wieder zu erwachen und vor Kaiser Theodosius II. und dem Bischof und Volk von Ephesus abermals ihren christlichen Glauben zu bekennen, dann aber wiederum bis zum Ende der Welt einzuschlafen. In den verschiedenen Überlieferungen der schönen Legende im Morgen- wie im Abendlande finden sich indes bezüglich der Zeitdauer des Höhlenschlafes, der Zahl (8 statt 7) und Namen der Siebenschläfer, der nähern Umstände ihres Wiedererwachens und ihrer Festfeier gar mancherlei Varianten. In den letzten drei Dezennien ist die Legende, die schon seit Jahrhunderten die historische Forschung beschäftigte, namentlich inbezug auf ihren Ursprung und ihre Verbreitung wiederum Gegenstand vielseitiger Untersuchung gewesen. In der vorliegenden Arbeit bietet uns der gelehrte Benediktiner Huber aus Metten die gereiften Resultate jahrelanger, bis ins Detail eindringender mühevoller Forschung, die in hohem Grade unsere bewundernde Anerkennung verdienen. Nach H. dürfte ein merkwürdiger Reliquienfund in der Gegend von Ephesus noch im 5. Jahrhundert Anlaß zu der Legende gegeben haben, die offenbar als christl. Tendenz-Roman zur Versinnbildung der Auferstehung des Fleisches anzusehen ist. Ob die Urlegende lateinisch abgefaßt war und etwa aus Afrika stammte oder ursprünglich griechisch war und erst ins Lateinische übersetzt wurde, steht dahin. Die Legende erzeugte dann wahrscheinlich den Kult der hl. Siebenschläfer zunächst in Ephesus, darauf im Abendlande (Marseille, Cadix, Rom). Kapellen der hl. Siebenschläfer sind zur Zeit noch in Deutschland zu Ruhstorf (D. Passau) und Stegaurach (D. Bamberg). Die Urlegende wurde bald sowohl in lateinischen als griechischen Übersetzungen vielfach umgearbeitet und erweitert und fand im Morgen- und Abendlande die weiteste Verbreitung. Sie liegt in syrischem, koptischem, äthiopischem, armenischem, mittelhochdeutschem, altenglischem, altfranzösischem, italienischem und spanischem Text vor. Die ältesten der vorhandenen Texte finden sich im Morgenlande bei Jakob v. Sarug (c. 520, syrisch) und im Abendlande bei Gregor v. Tours (590, lateinisch, angeblich aus dem Syrischen stammend). Merkwürdig ist, daß Mohammed diese Legende in der 18. Sure des Koran exzerpiert und dadurch Anlaß zu ihrer phantasievollen Ausgestaltung und großen Verbreitung bei den Arabern und Persern gegeben hat. — Die Legende der Siebenschläfer ist eine rein literarische; ob ihr irgendwie tatsächliche Ereignisse oder Persönlichkeiten zugrunde liegen, ist gar nicht zu entscheiden. Zugrunde liegt unleugbar auch jenes dem klassischen Altertum schon bekannte Sagenmotiv vom langen Schlaf, das uns im Mythus des Endymion, in den Epimenidessagen und später bei den sog. sardinischen Neunschläfern, namentlich aber auch in der jüdischen Abimelechlegende entgegentritt; letztere dürfte dem ersten Dichter der christlichen Siebenschläferlegende wohl direkt als Vorbild für seine Arbeit gedient haben. Diese Siebenschläferlegende in ihrem Ursprung, ihrer allmählichen Umarbeitung und weiten Verbreitung, in der Tat eine Wander- und Wunderlegende, ist sozusagen ein klassisches Beispiel dafür, wie eine Reihe altchristlicher Legenden, z. B. die Apostellegenden, der Alexiusroman und zahlreiche alt- und neutestamentliche Apokryphen entstanden und weit verbreitet worden sind. — Wir sind dem gelehrten Verfasser für seine hochverdienstliche Arbeit aufrichtigen Dank schuldig. A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen. Beiträge zu einer Kritik moderner Geistesströmungen von Friedrich Klimke S. I. (Herder, ℳ 12,—). Verf. hat sich die überaus schwierige Aufgabe gestellt, eine systematische Darstellung und kritische Würdigung aller monistischen Strömungen der modernen Philosophie zu geben. Nachdem mehr und mehr die Erkenntnis durchgedrungen ist, daß mit der bisher vorzugsweise beliebten Widerlegung des materialistischen Monismus nur ein Teil, und zwar der geringere, der zu leistenden Abwehrarbeit getan sei, kommt ein Werk wie das vorliegende, welches neben dem materialistischen in ausgiebigster Weise den spiritualistischen, sowie den transzendenten und den erkenntnistheoretischen Monismus behandelt, gerade zur rechten Zeit. Verf. hat seine Aufgabe in vorzüglicher Weise gelöst und seine Arbeit ist eine um so glänzendere Leistung, als es sich hier um den ersten Versuch einer Gesamtdarstellung aller Schattierungen des Monismus handelt und speziell bei der Darstellung des transzendenten und des erkenntnistheoretischen Monismus mangels fast jeglicher Vorarbeit ganz neue und von Grund aus selbständige Arbeit geleistet werden mußte. Es sind nicht weniger als dreizehn verschiedene Richtungen der modernen Philosophie, welche Verf. zunächst sachlich und wahrheitsgetreu zur Darstellung bringt, um sie dann einer ebenso sachlich geführten kritischen Nachprüfung zu unterziehen. Die zu diesem Zwecke zu bearbeitende Literatur — fast unübersehbar — konnte nur ein außergewöhnlicher Fleiß bewältigen. Wer sich in Zukunft über die Geisteskämpfe der Gegenwart orientieren will, wird an dem vorliegenden Werke nicht achtlos vorübergehen dürfen und für alle, die in diese Kämpfe hineingestellt sind, wird es fortan zum unentbehrlichsten Rüstzeug gehören.

Die Wahrheit des Glaubens. Von Dr. Eugen Rolfes. I. Band: Die natürliche Religion (K. Martini, Brühl 1910. ℳ 5,—). Der durch zahlreiche philosophische Arbeiten und namentlich als Aristotelesforscher bekannte Verfasser beginnt mit dem vorliegenden Bande die Herausgabe einer mehrbändigen Apologie, welche sich grundsätzlich an die Methode der Vorzeit hält und die philosophische Richtung ihres Verfassers deutlich widerspiegelt. Besonders gern greift er auf Thomas, Aristoteles und selbst Plato zurück. Gegenüber den vorhandenen einschlägigen Werken stellt seine Arbeit eine eigenartige und selbständige Leistung dar. Von den Gottesbeweisen werden der teleologische, der Kontingenz-, der Bewegungsbeweis und der aus den Stufen der Vollkommenheit geführte vorgelegt. Neben dem Dasein Gottes behandelt der vorliegende Band besonders eingehend als religiöse Grundwahrheiten die Schöpfung, die Vorsehung, das Sittengesetz, die Willensfreiheit und die Unsterblichkeit der Seele. Die Beweisführung ist klar und durchsichtig, infolge ihres streng wissenschaftlichen Charakters allerdings mehr an die Kreise der höher Gebildeten als an das Volk gerichtet. Die Gliederung des Stoffes wäre wohl besser durch zahlreichere Überschriften auch äußerlich zur Geltung gebracht worden.

Der Mensch. Sein Ursprung und seine Entwicklung. Eine Kritik der monistischen Anthropologie. Von Dr. C. Gutberlet; 3. verbesserte u. vermehrte Auflage (Schöningh, ℳ 11,—). Das vorliegende Werk gehört zu den besten Proben der hervorragenden Gelehrsamkeit wie des unermüdlichen Fleißes seines Verfassers und fand in den vorausgegangenen Auflagen bereits die anerkennendste Beurteilung. G. will darin, ohne den Entwicklungsgedanken in jeder Form abzulehnen, die seitens des Monismus bisher auf dem speziellen Gebiete der Anthropologie vorgebrachten evolutionistischen Aufstellungen teils als durchaus hypothetisch und unbewiesen, teils als direkt widerspruchsvoll und gänzlich unhaltbar erweisen und gelangt zu dem

Resultate, daß die tierische Abstammung des Menschen nach wie vor eine durchaus unbegründete Annahme ist. Für die neue Auflage wurde die inzwischen erschienene Literatur verwertet und namentlich der in letzter Zeit vielfach zu beobachtenden Schwenkung vom materialistischen zum spiritualistischen Monismus gebührende Beachtung geschenkt. Im ersten Kapitel wurde in dem Abschnitt über die für die Deszendenzlehre gern in Anspruch genommene Mimikrie ein bedeutend vermehrtes Tatsachenmaterial beigebracht und auch der Erklärung desselben ein weit größerer Raum als bisher gewidmet. Ein ganz neues Kapitel „Über den Ursprung der Kunst" wurde eingefügt. So wird denn die neue Auflage freudig begrüßt nnd dankbar aufgenommen werden.

Von dem in 4. Auflage erscheinenden **Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique** (Paris, G. Beauchesne et Cie), über dessen Lieferungen bereits berichtet wurde (Jahrgang 1909 S. 401 u. 669), sind inzwischen die Lieferungen 3 bis 6 erschienen (Concordats – Fin du Monde). Auf fast 1300 Spalten großen Formats bringen die vorliegenden Faszikel 58 durchweg hervorragende Beiträge, welche von der profunden Gelehrsamkeit ihrer Verfasser das glänzendste Zeugnis geben. Von Lieferung zu Lieferung steigt in der Tat unsere Bewunderung für dieses vortreffliche apologetische Lexikon, dem wir in Deutschland nichts Ähnliches an die Seite zu stellen haben. Um wenigstens einige der hervorragendsten Beiträge zu nennen, sei beispielsweise hingewiesen auf die Artikel: Création, Criticisme Kantien, Critique biblique, Dieu (158 Spalten von R. Garrigou-Lagrange O. P.), Dogme, Duel, Église, Enfer, Épigraphie, Esclavage, État, Eucharistique (Epiclèse), Evangiles canoniques, Évêques, Evolution (Doctrine morale de l') Expérience religieuse, Fétícide thérapeutique (Embryotomie etc.).

Mit immer neuen, zeitgemäßen, gediegenen und glänzend durchgeführten Unternehmungen tritt die Allgemeine Verlagsgesellschaft (Berlin, München und Wien) auf den Plan. Soeben legt sie die erste Lieferung eines auf drei Bände berechneten Werkes vor, welches sich den voraufgegangenen würdig anreiht. **Der Mensch aller Zeiten,** Natur und Kultur der Völker der Erde, ist dieses Mal das Thema, zu dessen Bearbeitung der Verlag wiederum verschiedene hervorragende Fachgelehrte zusammengeführt hat. Der erste Band wird den Menschen der Vorzeit behandeln. Sein Verfasser Hugo Obermaier ist eine so anerkannte Autorität auf dem Gebiete der menschlichen Urgeschichte, daß er, obwohl noch verhältnismäßig jung und dazu katholischer Priester, vor kurzem als Professor an das neu errichtete Institut für menschliche Urgeschichte zu Paris berufen wurde. Der zweite, die Rassen und Völker der Menschheit, ihre körperlichen und kulturellen Eigentümlichkeiten behandelnde Band hat den bekannten Münchener Anthropologen, Universitätsprofessor Dr. Ferd. Birkner und den nicht minder hervorragenden Ethnologen P. Wilhelm Schmidt, den Herausgeber der Internationalen Zeitschrift „Anthropos", zu Verfassern. Der dritte Band endlich, welcher die Völker der Erde, ihre Wanderungen, ihre Geschichte, ihre Kulturen im einzelnen schildern wird, ist von den Redakteuren der eben genannten Zeitschrift, P. F. Hestermann und P. Th. Stratmann, ebenfalls bewährten Fachgelehrten, geschrieben. Die vorliegende Probelieferung des auf insgesamt 40 Lieferungen (à ℳ 1,–) berechneten Werkes berechtigt uns zu der Erwartung, daß uns hier eine ebenso sachliche, wie großzügige Zusammenfassung der reichen in den letzten Jahrzehnten auf den behandelten Gebieten erzielten Forschungsresultate geboten werden wird. Wer die Popularisierungsarbeit des religionsfeindlichen Evolutionismus kennt, muß es mit hoher Genugtuung begrüßen, daß hier endlich einmal gläubige Forscher diese Arbeit übernommen haben und daß der Verlag

das Werk namentlich durch ein hervorragendes Bildermaterial so glänzend ausgestattet hat, daß es auch in dieser Hinsicht sofort an die Spitze aller ähnlichen Publikationen treten wird. In diesem Sinne bedeutet das Werk in Wahrheit eine apologetische Tat.

Veranlaßt durch die Schrift „Het Evangelie" des Professors G. J. P. J. Bolland, eines Gesinnungsgenossen Arthur Drews', legt Prof. Aug. Bruynseels-Antwerpen in der Dietsche Warande en Belfort (Antwerpen, Jahrg. 1910) unter dem Titel **De Christiwaarheid** den Beweis für die geschichtliche Existenz Christi in klaren und überzeugenden Ausführungen vor, indem er zunächst die nicht christlichen Zeugnisse bespricht und dann die äußeren Gründe für die Echtheit der neutestamentlichen Schriften ausführlich darlegt. Die inneren Gründe soll ein weiterer Artikel behandeln.

Unter dem Titel **Professor Branca über den fossilen Menschen** berichtet E. Wasmann S. J. in den Stimmen aus M.-Laach (1911, I, S. 183 u. 290) über Brancas Schrift „der Stand unserer Kenntnis vom fossilen Menschen" (Leipzig 1910). W. stellt zunächst fest, daß der hervorragende Paläontologe bezüglich der tierischen Abstammung des Menschen auch heute noch den Satz vertritt: die Paläontologie kennt bisher keine tierischen Ahnen des Menschen, und legt dann Brancas Stellung gegenüber Häckel, dem Monismus und der Kirche vor. Gleichzeitig verteidigt er sich gegen den von Branca erhobenen Vorwurf, er (W.) habe ihn mißverständlich zitiert und als Zeugen der nach seiner Auffassung unsinnigen Vorstellung einer Erschaffung des Menschen angerufen. Der Vorwurf ist in der Tat ganz unbegründet, und es ist wirklich bedauerlich, daß ein Gelehrter wie Wasmann seine kostbare Zeit auf eine so umständliche Widerlegung, wie sie hier notwendig war, verwenden muß.

A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Ignatius Ottiger S. I., gab den zweiten Teil seiner **Theologia fundamentalis** (Herder, *M* 24) heraus. Der erste Band De revelatione supernaturali (XXIV u. 928 S.) erschien bereits 1897. Der zweite vorliegende starke Band handelt von der Kirche. Der dritte wird demnächst folgen. Das gelehrte Werk ist breit angelegt und solid aufgebaut und äußerst sorgfältig gearbeitet. Für den einfacheren Theologen ist es wohl nicht berechnet, sondern mehr für den Gelehrten, der von dem Buche in den einschlägigen Fragen wohl kaum je im Stich gelassen wird. Es ist zwar in Thesenform abgefaßt, aber die Begründung der aufgestellten Behauptungen wird immer in echt historischer Art gegeben. Zwar bringt es die Thesenform mit sich, daß dieselben Autoren — man denke an die Väter, die ja in der Lehre von der Kirche naturgemäß oft verhört werden müssen — in den verwandten Fragen immer wieder von neuem als Zeugen auftreten müssen, wodurch bis zu einem gewissen Grade Wiederholungen kaum zu umgehen waren. Vielleicht hätte sich hier und da der Beweisapparat doch etwas vereinfachen und so Raum gewinnen bezw. die Ausführung straffer halten lassen können. Geben wir nun den Inhalt des reichhaltigen Bandes an. Der Index analyticus nimmt in dem Werke selbst fast 16 kleingedruckte Seiten ein. Sectio I; De institutione ac veritate perenni ecclesiae romano-catholicae ut infallibilis Christi revelationis magistrae. Caput 1: De forma et institutione ecclesiae Christi. Caput 2: De proprietatibus ecclesiae Christi. Caput 3: De notis ecclesiae Christi. Articulus 1: De notarum ecclesiae notione et numero. Articulus 2: Applicatio notarum ecclesiae. In der ersten Sektion sind die Themata von der Gründung der Kirche durch Christus und von dem unfehlbaren Lehramte besonders zeitgemäß und geschichtlich erörtert. Gegen diese beiden Eckpfeiler des Dogmas stürmt ja der moderne Kampf besonders

heftig los. In der zweiten Sektion ist die Apostolizität der Kirche mit großem Fleiß und eingehendster Fragestellung erörtert. Sie allein füllt an 350 Seiten des Buches aus. Auf Einzelheiten kann bei der Menge der Themata, die vorgelegt werden könnten, nicht eingegangen werden. Wir möchten das monumentale Werk besonders zur Anschaffung für Pfarr- und Dekanats-Bibliotheken empfehlen, damit auch diejenigen Theologen nach Bedürfnis davon Gebrauch machen können, welche es für sich selbst nicht anschaffen können oder wollen. Ein eingehendes Sach-Register, das bis jetzt noch fehlte, wird dem dritten Bande beigegeben werden und so das Studium des gelehrten, weitschichtigen Stoffes bedeutend erleichtern. Möchte das Buch für recht viele eine Rüstkammer zur Verteidigung der heute schwer angegriffenen Kirche werden und reiche Anregung zur Darlegung des Dogmas von der Göttlichkeit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Stiftung Jesu geben.

Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie. Eine genetische Darlegung der philosophischen Voraussetzungen im Streit um die Christusmythe. Von Dr. Frz. Kiefl, Prof. d. Dogmatik in Würzburg (Kirchheim, 3,80 *M*). Der Verf. behandelt, wie der Untertitel andeutet, sein Thema philosophisch, indem er sich „auf die weniger reizende, aber vordringlichere, kritische Aufgabe beschränken will, wobei es zweckmäßig erscheint, die in der modernen protestantischen Theologie hervortretenden philosophischen Hauptströmungen und Unterströmungen kurz zu charakterisieren und deren Träger soweit nur immer möglich selbst zu Worte kommen zu lassen". (Vorw.) Die behandelten Themata lauten: 1. Die Scheidung des historischen Jesus und des dogmatischen Christus ist philosophischen Ursprungs (Spinoza, Kant); 2. Versuche ihrer Wiedervereinigung (Schleiermacher, Hegel, Ritschl, Harnack); 3. Verzicht auf die Absolutheit Christi (Tröltsch); 4. Die ausschließliche Betonung des historischen Christus; 5. Leugnung des historischen Christus (Strauß, Drews); 6. Die Alternative; 7. Frenssens „Hilligenlei"; 8. Jesus Christus der Gottessohn; 9. Philosophie und Christentum in ihren Gegenwartsaufgaben. Schlußwort. Es ist gut, daß dem modernsten Treiben auf dem durchwühlten christologischen Gebiete, wie es von Drews und seinen Leuten verübt wird, auch aus unseren Reihen ein Berufener entgegentritt und in scharfer Gedankenanalyse und historischer Beleuchtung die Wurzeln dieser allerneuesten, nihilistischen „Christologie" bloßlegt. Für diejenigen Leser, welche einen etwas erhabeneren Standpunkt der Betrachtung lieben und gewöhnt sind, bei der Lektüre selbst mit zu denken, bietet die Kieflsche Schrift einen anregenden Genuß. Der billige Preis wird seiner Verbreitung förderlich sein.

Johannes der Täufer und Jesus Christus. Von Dr. Pottgießer, Rektor und Religionslehrer. (Köln, Bachem, 2,40 *M*.) Der Verfasser beabsichtigt, den großen Bußprediger Johannes den modernen Zweiflern an Christus als Zeugen und Wegweiser an die Hand zu geben. Johannes war nach dem Urteile seiner Zeitgenossen ein wahrer Zeuge vom Herrn und führte manche zu diesem als Jünger. „Wäre das nicht auch heute wieder möglich?" fragt der Verfasser (S. 5). Die Eigenart seines Beweises findet er darin, „daß wir einfach die geschichtlichen Tatsachen des Johanneslebens selbst reden lassen können und nur auf dieses und jenes wichtige Ereignis besonders aufmerksam zu machen brauchen, ohne angewiesen zu sein auf lange philosophische und spekulative Argumente (?), so daß der schwankende Eindruck, den lange Reflexionen und logische Deduktionsketten oft machen, hier unbedingt vermieden wird. Auf dem Boden wohlbeglaubigter, schlicht natürlicher Geschichtstatsachen aufgebaut, beweist das Täuferzeugnis unmittelbar nicht etwa bloß die geschichtliche Existenz Christi oder seine außerordentliche Erhabenheit in Lehre und Leben, sondern die wahre Messianität und Gottheit Jesu Christi" (S. 4). Von den drei

Hauptstücken handelt das erste von Quellen und Literatur; das zweite bringt das Leben Johannes d. T. mit besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Jesus Christus; das dritte handelt von der apologetischen Bedeutung des Zeugnisses Johannes des Täufers. Der Verf. hat mit Fleiß und besonders mit Begeisterung an seinen Stoff sich hingegeben, das fühlt man aus seiner Darstellung noch heraus; sie ist lebhaft, bewegt, rhetorisch, apologetisch. Nicht selten werden die Personen, zumal Johannes in freier Rede uns vorgestellt, durch Fragen an sie zu Erklärungen und Lösungen von Schwierigkeiten veranlaßt. Zwischen die immerhin kurzen Bibelberichte über den Täufer wird ein psychologisch entworfener freier verbindender Text geschoben und so alles miteinander zu einem Gesamtgemälde vereinigt, das seinen Eindruck gewiß nicht verfehlen kann. Vielleicht wird mancher Leser mehr eine unapologetische Darstellung lieben und in streng historischer Weise die Texte und ihren Zusammenhang prüfen; wenn dann auch nicht alles so „glatt" verläuft, wie hier, dann sitzt das gewonnene Resultat doch um so fester. Für die apologetische These z. B., daß die Johannesjünger zu Ephesus nicht „zur Johannespartei" gehört haben, wird Verf. wenig Adepten finden. Eine solche „Partei" ist ihm unbequem, weil sie ein Beweis gegen den Eindruck der Johannespredigt sei. Aber muß denn die Wahrheit stets bei allen Zustimmung finden, wenn sie Wahrheit sein will? Hat das Zeugnis Christi nicht auch Ablehnung gefunden und blieb es nicht doch wahr? Man wird solche und ähnliche apologetische Behauptungen übergehen und an dem wirklich Haltbaren, das die Schrift bietet, sich freuen.

Cyprian und der römische Primat. Urchristliche Primatsentwicklung und Hugo Kochs modernistisches Kirchenrecht. Eine dogmengeschichtliche Apologie nach kritischer Methode von Dr. theol. et phil. Anton Seitz o. ö. Universitätsprofessor in München. (Manz, ℳ 3,—). Es war vorauszusehen, daß der temperamentvolle Vorstoß Kochs gegen den Primat, in welchem ein starkes Stück persönlicher Geistesentwicklung zum äußeren Ausdruck kam, seitens der katholischen Theologen nicht ohne ebenso energische Abwehr blieb. Koch fand anfangs ziemlich milde Beurteilung und teilweise Zustimmung auch von unserer Seite. So von Adam in der Theologischen Revue 1910, 473 ff. Rauschen urteilt in der Literarischen Beilage zur Köln. Volksztg. 1910 Nr. 34, daß nach der Kochschen Schrift Cyprian nicht mehr „als ein so guter Zeuge" für den Primat angesehen werden könnte, als er bisher gegolten habe. Dr. J. Ernst, der seit langem sich mit dem Schrifttum Cyprians befaßt, beginnt gerade in der letzten Nummer des „Katholik" eine Artikel-Serie über das gleiche Thema und verheißt eine Darstellung, wonach Cyprian „ein sehr guter Zeuge" des Primats ist. Pesch S. I. urteilt wieder etwas zurückhaltender uber das Zeugnis Cyprians: Fatendum est in mente Cypriani conceptum hujus primatus fuisse satis indeterminatum. . . . Ad conceptum perfectum jurisdictionis hujus ecclesiae super alias ecclesias Cyprianus non videtur pervenisse, sed vaga quadam idea primatus ecclesiae romanae ad unitatem totius ecclesiae necessarii contentus fuisse. (Praelect. dogm. I.[4] 250). Diesem Urteile von Pesch stimmen wir unserseits so lange zu, bis uns Ernst eines besseren belehrt und Cyprian als „sehr guten Zeugen" dartut. Vgl. auch Ottiger, Theologia fundamentalis II (1911) 186 ff.

Mit der vorliegenden Schrift greift nun auch der Apologet der Münchener Universität in die Debatte ein, von der man nur wünschen kann, daß sie möglichst ruhig und sachlich historisch geführt werde. Denn es steht dabei gar nichts auf dem Spiel. Cyprian ist für uns nicht die ganze Kirche seiner Zeit und noch weniger ist er unfehlbar. Wenn ihn Koch so hoch wertet, daß er ihn allein zum Kirchenvater *κατ' ἐξοχήν* macht und aus jener Kirche austritt, deren Einheit Cyprian als eines

der vorzüglichsten Dogmen verteidigte, dann ist das seine Sache. Cyprian scheint an diesem Austritt nicht allein schuld zu sein. Seitz folgt in seiner Darstellung den Aufstellungen Kochs und bringt überall, wo es notwendig ist, seine Korrektur an. Vielleicht wäre es besser gewesen, der Kochschen Schrift einfach eine andere, die nach in der Sache selbst gelegenen Gesichtspunkten geordnet war, entgegenzusetzen. Sie hätte sich leichter gelesen, als wenn man stets wieder auf den Gegner verwiesen wird. Nach einer Einleitung, in der „Christi Felsenstiftung" und „der solidarische Episkopat" erörtert werden, wird in zwei Abschnitten 1. „Die dogmatische Tragweite der Darlegung Cyprians behandelt" und werden 2. „Dogmengeschichtliche Hauptgesichtspunkte" festgelegt. Der erste Abschnitt zerfällt in zwei Kapitel: „Verhältnis zwischen Petri Nachfolgern und den Bischöfen im allgemeinen" mit 3 §§ und „Einzelfragen" mit 6 §§. Der zweite Abschnitt hat wieder zwei Kapitel: „Dogmengeschichtliche Normen" mit 3 §§; und „Spezielle dogmengeschichtliche Basis für den römischen Primat" (§ 1 Ignatius v. Antiochien; § 2 Irenäus; § 3 Parallelen zwischen Irenäus und Cyprian). In einem Anhang: „Koch und Adam", dessen Rezension der Kochschen Schrift dem Verf. voll „widerspruchsvoller Halbheiten" war (S. 138), rechnet Seitz mit Adam ab. Er apostrophiert ihn persönlich und mahnt ihn, sich nicht „zwischen zwei Stühle zu setzen". „Möge er (Adam) vollkommen Farbe bekennen in der entscheidenden Alternative: Scheinbar altkatholisch und wirklich alt und katholisch" (S. 148).

Bei Seitz' Darstellung ist nicht außer acht zu lassen, daß sie eine Apologie sein will: sie will Kochs Angriffe und Übertreibungen zurückweisen, bezw. auf das rechte Maß zurückführen; sie will dann freilich auch positive Resultate bieten. Seitz geht aus von Cyprians Schrift De unitate ecclesiae, worin bekanntlich der Satz von der Einheit des Episkopates vorkommt: „Der Episkopat ist ein einziger und ungeteilter, wovon die einzelnen nur einen Teil solidarisch besitzen" (c. 5). Seitz gibt den Sinn Cyprians dahin wieder: „Es liegt die Wahrheit der echtcyprianischen Auffassung von der solidarischen Einheit des Bischofsamtes in der Mitte zwischen zwei Extremen, einem ausgesprochenen Papalsystem und dessen völliger Verleugnung nach Art des gallikanischen Episkopalsystems." Damit dürfte das Richtige getroffen sein. Koch war zu dem, sicher historisch falschen, weil einseitigen, Resultate gelangt: „Cyprian von Karthago ist ein Episkopalist vom Scheitel bis zur Fußsohle." Mit Recht macht Seitz darauf aufmerksam, daß man des Bischofs von Karthago Sätze relativ, nicht absolut, d. h. nach ihren jeweiligen Zwecken zu deuten habe: „In allen diesen Fällen (der Briefe wie der Schrift über die Einheit der Kirche) ist Cyprians Einschränkung lediglich bedingt durch den bedingten Zweck." „Mit der Eingliederung in die eine Kirche ist die Angliederung an dessen Haupt von selbst gegeben" (99). Ganz unverständlich ist uns der Satz von Koch: „Der Ausfall Cyprians aus der Tradition reißt in diese eine Lücke, die gar nicht mehr ausgefüllt werden kann." Ein Kirchenvater ist doch nicht die ganze Tradition, höchstens kann er ein Repräsentant derselben sein, kann sich aber auch zu ihr in Gegensatz setzen und wird dann von ihr schon selbst früher oder später korrigiert. Seitz gibt natürlich wie alle katholischen Theologen eine Entwicklung in der Primatsidee bereitwilligst zu.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

In dem Vortrage **Morale scientifique et Morale évangélique devant la Sociologie** vergleicht der Professor der Medizin an der Universität Montpellier Grasset (Paris, Bloud) die Moral des Evangeliums mit der religionslosen, aus-

schließlich auf „Wissenschaft" gegründeten Moral. Die theologische Moral hat gegenüber der rein „wissenschaftlichen" Moral den großen Vorzug, daß sie den Pflichtbegriff aufstellen und begründen kann, daß sie weiterhin die Intention des Handelnden und seine Verantwortlichkeit betont, daß sie schließlich eine Ethik des Opfers und der Liebe ist. Für die Gesellschaft ist sie eine Quelle des Lebens, des Fortschrittes, des Glückes.

Über religionslose Moral handelt J. Vordermayr in der Kathol. Kirchenzeitung 1911, Nr. 17. Durch die Trennung des Sittengesetzes von Gott und Religion verliert das Gesetz die den Menschen bindende Kraft und die genügende Sanktion.

Der Artikel **Die Moraltheologie der Gesellschaft Jesu in liberaler Beleuchtung** von M. Reichmann S. I. (Stimmen aus Maria-Laach 1911, I, 490–500) weist die von Ohr in seinem Werkchen „Die Jesuiten" erhobenen Vorwürfe mit Recht als unbegründet zurück.

Die von A. Tanquerey und E. M. Quévastre soeben bei Desclée erschienene **Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis** (Fr. 4,–) ist ein kleiner Auszug aus der dreibändigen Synopsis theologiae moralis et pastoralis, die im gleichen Verlage bereits früher veröffentlicht wurde. Die „Brevior synopsis" will dem in der Praxis stehenden Seelsorgsgeistlichen behilflich sein in der Anwendung und Verwendung der moral- und pastoraltheologischen Prinzipien und Regeln; es ist gleichzeitig ein Repetitionsbuch der gesamten Moraltheologie einschließlich der Lehre von den Zensuren und den Sakramenten. Durch treffliche Anordnung und übersichtliche Darbietung des Stoffes dient es seinem Zwecke recht gut.

Unter dem Titel **Quaestiones practicae theologiae moralis ad usum missionariorum praesertim orientalium regionum** hat Johannes Borgamanero ein Buch veröffentlicht (Rom, Pustet; 3 Lire), das zumal für die in den orientalischen Ländern wirkenden Missionare recht praktisch ist. Es bringt in lateinischer Sprache eine erhebliche Anzahl von Gewissensfällen und deren Lösung unter Berücksichtigung seines speziellen Zweckes, besonders der Praxis der Orientmissionare zu dienen. In sechs Abschnitten handelt es de baptismo et poenitentia; de matrimonio; de eucharistia et de sacrificio missae; de fide, de cooperatione deque communicatione in divinis; de proprio ritu servando; de praeceptis. Ein Anhang, der u. a. eine Anzahl von in Betracht kommenden Dokumenten bietet, bildet den Schluß. Daß bezüglich der Beichtpflicht derjenigen, die wegen der zweifelhaften Gültigkeit der früheren Taufe nachher sub conditione getauft werden, der Satz „Lis ergo adhuc sub iudice est" angewendet werden könne (S. 14), möchte ich bezweifeln. Vgl. Lehmkuhl theol. mor. II[11], nn. 424 ss.

Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin wird von dem katholischen Theologen Friedrich Wagner, dem Sohne des bekannten Nationalökonomen Adolph Wagner, monographisch behandelt (Herder; ℳ 2,50). Begriff und Existenz, Inhalt, Eigenschaften, Sanktion des natürlichen Sittengesetzes: das sind die Kernbegriffe, von denen aus Wagner sein Thema entwickelt. Der Verfasser hält sich genau an den Text des hl. Thomas, die Gedankengänge des Aquinaten darlegend und erläuternd. „Das Resultat aber, zu dem er (Thomas) uns führt, verkündet laut die Wahrheit, daß es ein allgemeingültiges und unveränderliches Sittengesetz gibt" (S. 118). Wundts Ethik wird S. 5 f. nach der zweiten Auflage zitiert. Daß in der 1, 2, q. 94, a. 1 das Wort habitus auch wohl in der allgemeinen Bedeutung „Eigenschaft" gefaßt werden könne, glaube ich nicht recht (S. 22). Das Wort *συντήρησις* beruht sicher auf einer verkehrten Lesart (statt *συνείδησις*; S. 30 f.). Bei der Erörterung des Gewissens hätte auf den Unterschied zwischen der Dominikaner-

und der Franziskanerschule, die beide zu den Scholastikern gehören, hingewiesen werden können.

Karl Bochtler erörtert in einem in zweiter Auflage vorliegenden kleinen Buche **Die Arbeit, ihre sittliche und soziale Bedeutung** (Ravensburg, Alber) in populär gehaltener, ernster Darlegung.

Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum untersucht O. Holtzmann (Gießen) in der protestantischen Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 1911, S. 90–107. In Jerusalem hielt man, solange der Tempeldienst bestand, (und ähnlich in Judäa) an der Sitte des Tempels fest, um 3 Uhr nachmittags das letzte Tagesgebet zu sprechen, nachdem man um 12 Uhr das Mittagsgebet gesprochen hatte. „In der Diaspora und nach dem Fall des Tempels hielt man entweder an der früheren Sitte fest, morgens, mittags und abends zu beten . . . oder man änderte die Gebetszeiten so, daß man an Stelle des Mittagsgebetes das Speiseopfergebet um 3 Uhr setzte, das Abendgebet aber nach wie vor festhielt." „Durch die Autorität der Mischna wurde die ältere (sc. Gebetsordnung) schließlich verdrängt. Dagegen behielt die Kirche das Gebet um die sechste neben den Gebeten um die dritte und neunte Stunde bei."

Die christliche Liebestätigkeit im Ordenslande Preußen bis 1525 hat in Joseph Rink einen kundigen und trefflichen Bearbeiter gefunden (Freiburg i. B., Caritas-Verlag; ℳ 3,–). Er behandelt nach einer allgemeinen Einleitung die staatliche und städtische Krankenpflege im Ordenslande, weiterhin die Waisenpflege und die Frauenpflege, sodann die genossenschaftliche Armenpflege wie die Hilfeleistung durch gesetzliche und wirtschaftliche Maßnahmen. Das Schlußwort betont: „Ein Vergleich der Armen- und Krankenpflege des Ordensstaates mit dem staatlichen Armenwesen unserer Zeit fällt zugunsten der ersteren aus, weil sie unser heutiges Armenwesen durch die aufopfernde persönliche Hingabe übertrifft; ein Vergleich mit unserer privaten Wohltätigkeit fällt deswegen zum Vorteil der ersteren aus, weil sie ihr durch Planmäßigkeit überlegen ist. Anderseits ist unsere jetzige Armenpflege jener des Ordenslandes weit voraus durch die gewaltigen technischen Fortschritte, durch die Erstarkung der öffentlichen Gewalten und durch die daraus folgende Zunahme der öffentlichen Sicherheit." Die auf umfassenden Quellen- und Literaturstudien aufgebaute Arbeit ist ein sehr interessanter und dankenswerter Beitrag zur Geschichte der christlichen Caritas.

Über das Verhältnis von **Christentum und Sklavenfrage** orientiert ein hübscher Artikel von Pfarrer H. Doergens im Magazin für volkstümliche Apologetik X. Jg. 1911 12, S. 47–53. „Allerdings hat die junge Religion nicht mit einem Schlage allen Sklaven die Freiheit verschaffen können. Ein derartig explosives Auftreten wäre an den wirtschaftlichen Verhältnissen der ausgehenden Antike unfehlbar gescheitert, aber der sittlich-geistige Neugrund, den sie schuf: er hatte die Triebkraft in sich, die letzte Lösung des Problems herbeizuführen."

Das von H. Doergens in der eben genannten Studie zitierte Wort Pauli 1. Kor. 7, 20 f. wird in dem Aufsatze **Der hl. Apostel Paulus und die Sklaverei** (Hist.-pol. Blätter, Bd. 147, S. 889–901) ebenfalls im Sinne der milderen Auffassung interpretiert, der Sklave, dem sich die Möglichkeit, frei zu werden, darbiete, möge sie sich zunutze machen (*μᾶλλον χρῆσαι* scil. *τῷ δύνασθαι*). Jedenfalls stehen nach der Anschauung des Verfassers die für diese mildere Auffassung beigebrachten Gründe denen für das Gegenteil zum mindesten nicht nach.

In dem Aufsatze **Die Schwesternhäuser und die ländliche Krankenpflege** (Pastor bonus, S. 540–3) rät M. Kinn, die Schwesternhäuser möchten, um bei der bestehenden

Überlastung noch neue Besuchsstationen übernehmen zu können, geeignete und geschulte weltliche Kräfte zu Hilfe nehmen. Die Sache ist zweifellos der Beachtung wert.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Der berühmte Rechtslehrer Otto Gierke wurde jüngst durch zwei literarische Gaben hoch geehrt. Die Festgabe der Berliner juristischen Fakultät zum Doktorjubiläum 21. Aug. 1910 erschien bei M. u. H. Marcus, Breslau 1910. Auf einzelne Sonderabdrücke sei hingewiesen. Wilhelm Kahl, **Der Rechtsinhalt des Konkordienbuches** (ℳ 1,50.) Der rechtliche Gedankeninhalt der lutherischen Symbole ist hier zum ersten Male in geschlossener Einheit dargestellt und zusammengefaßt unter den Gesichtspunkten: Verhältnis zum kanonischen Recht; weltliches Regiment und geistliche Gewalt; Grundlagen evangelischer Kirchenverfassung; Kirchenzucht; Ehe; Ius divinum. – Theodor Kipp, **Über den Begriff der Rechtsverletzung.** (ℳ 1,20). Es wird der Begriff der Verletzung des subjektiven Rechts in sich nach verschiedenen Richtungen hin näher untersucht.

Josef Kohler, **Die Ausläufer der langobardischen Vadia** (ℳ 0,80). „Die Vadia ist nichts anderes als ein ehemaliger Fetisch." – „Die Vadia oder Fustis des langobardischen Rechts erfüllt die doppelte Funktion, entweder ein Vermögensstück zu übertragen oder die Person nach der einen oder andern Beziehung dem Gläubiger auszufolgern". Näher erläutert wird nun die Bedeutung der Vadia als Haftmittel, ihr Verhältnis zur Bürgschaft; die Ersetzung der Vadia durch die stipulatio wird kurz angedeutet; die an Stelle derselben getretenen Rechtsformeln werden mitgeteilt durch Abdruck einzelner Kapitel der Statuten und einiger Urkunden des 15. Jahrh. von Vicenza.

Ernst von Moeller, **Vom Rechte, das mit uns geboren ist** (ℳ 0,80). Zu Goethes Worten: „Es erben sich Gesetz und Rechte – Wie eine ew'ge Krankheit fort – Vom Rechte, das mit uns geboren ist – Von dem ist leider nie die Frage" werden Parallelen von Dichtern und Juristen beigebracht. v. M. will wohl die Erklärung in den Sätzen geben: „Alles Recht ist der Vernunft und der Zeit untertan. Alles Recht hat seinen gemeinsamen Urquell im Wesen und in der Geschichte der Welt und der Menschheit" (S. 19).

Emil Seckel, **Quellenfunde zum lombardischen Lehenrechte** insbesondere zu den Extravagantensammlungen. S. schöpft in sorgfältiger Vergleichung mit den bekannten Quellen den außerordentlich reichhaltigen Cod. 2094 der Wiener Hofbibliothek aus.

Aus der Festschrift Otto Gierke zum 70. Geburtstag von Schülern, Freunden und Verehrern dargebracht (Hermann Böhlaus Nachfolger, Weimar) war uns durch die Güte des V. zugänglich: Ulrich Stutz, **Das Eigenkirchenvermögen.** Ein Beitrag zur Geschichte des altdeutschen Sachenrechtes auf Grund der Freisinger Traditionen. Die Untersuchung ist so außerordentlich ergebnisreich wegen der besonderen Reichhaltigkeit der Quellen (S. 1191–1221) und der durchdringenden juristischen Verwertung der Formeln (S. 1221–1268). Der V. hat sich dieses Gebiet ja selbständig erst schaffen müssen. Die von ihm eingeführte Bezeichnung „Eigenkirche" ist eigentlich eine Übersetzung quellenmäßiger Benennungen (S. 1236); zahlreiche Stellen beweisen hier von neuem, daß auch der Begriff des „Eigenkirchenrechts" volle Geltung behält. Zu diesen Begriffen tritt jetzt neu aus den Quellen herausgearbeitet der Begriff der „Pertinenz", des „Zubehörungsverhältnisses", in welchem alles durch die Tradition Tradierte an den Altar gebunden wird. Das einem Altar

tradierte Gut muß als „Sondervermögen" erhalten bleiben. — Auf die Bedeutung der Konsekration der Kirche in Verbindung mit der Dotationsfrage fällt neues Licht.

Edmond Durtelle de Saint-Saveur, docteur en droit, Recherches sur l'histoire de la théorie **de la mort civile des religieux.** Des origines au seizième siècle. Rennes 1910. Eugène Prost. Der Satz: Mortuus mundo Deo vivit wurde in doppelter Rechtsentwicklung für die Beschränkung des Vermögenserwerbes der Regularen bedeutsam. Das römisch-kanonische Recht sagte in der Milderung der Anschauung, daß der die Welt verlassende Mönch sein Hab und Gut den Armen überlassen müsse: Mit der Profeß wird das Eigentum des Mönches dem Kloster überwiesen. — Im Gegensatz dazu kam gewohnheitsrechtlich die Anschauung auf, die gegen Ende des 12. Jahrhunderts bereits systematisiert wurde: Da der Mönch mit der Profeß der Welt stirbt, fällt sein Vermögen den Verwandten zu. Die Orden ließen sich, um der Theorie entgegentreten zu können, Privilegien geben, daß ihre Mitglieder erben könnten, und stützten so indirekt die Anschauung, welche im 16. Jahrhunderte zum völligen Siege gelangte. Der V. verfolgt die Rechtsentwicklung in allseitiger Prüfung der Mönchsgewohnheiten, der theoretischen Erörterungen der Juristen und der staatlichen Gesetzgebung.

Dr. Karl August Geiger, Professor des Kirchenrechts am Lyzeum Dillingen. **Handbuch für die gesamte Pfarramtsverwaltung im Königreich Bayern.** 10. Aufl. der Anleitung zum geistlichen Geschäftsstile und zur geistlichen Geschäftsverwaltung von Dr. C. Müller. I. Teil. (Regensburg 1910. Verlagsanstalt. ℳ 12, gbd. ℳ 15.) Den alten Müller erkannte man in Geigers Neubearbeitung schon früher nicht wieder. Nun bringt diese neue Auflage eine neue gründliche Durcharbeitung und Ergänzung. Neu aufgenommen sind z. B. die Abschnitte über die Verpflichtungen des bayerischen Staates gegenüber der katholischen Kirche auf Grund der Säkularisation; die Trennung des Kirchendienstes vom Schuldienste in ihrem gegenwärtigen Entwicklungsstadium. Die Eintragung der Kirchstuhlrechte in das Grundbuch. Gs. Handbuch ist ein allseitiges und zuverlässiges Nachschlagewerk. — Wer nicht gerne ein so umfangreiches Buch handhaben will, greift zu dem **Handbuch der Verwaltung des kathol. Pfarramts** von Ludwig Heinrich Krick. (Kempten. Jos. Kösel), dessen 2. Aufl. 1903 erschien, jetzt also der Neubearbeitung bedürfte. Auch dieses Buch bietet immer noch mehr als die kleineren Werke für die preußischen Verhältnisse.

Dr. Friedrich Koch, **Trennung und Vermögensauseinandersetzung** dauernd vereinigter Kirchen- und Schulämter in Preußen. (Leipzig, Paul Eger. ℳ 0,70.) Die kleine Schrift gibt eine Übersicht über die nach dem Volksschul-Unterhaltungsgesetze v. 28. Juli 1906 geltenden allgemeinen Bestimmungen und erläutert dann das praktische Verfahren näher. Obwohl der V. seine Beispiele aus den Verhältnissen in evangelischen Landesteilen nimmt, kann das Heftchen auch von katholischen Gemeinden mit Nutzen konsultiert werden.

Die preußische Gesetzesvorlage über die fakultative „Feuerbestattung", welche im Abgeordneten- und Herrenhause mit verschwindend kleinen Mehrheiten angenommen worden ist, hat das Erscheinen einiger Schriften zur Verteidigung der geheiligten christlichen Sitte des Begrabens der Leichen veranlaßt; die Broschüren können auch zur Beleuchtung der Grundtendenzen des Gesetzes noch immer gute Dienste leisten: Dr. theol. Ludwig Ruland, **Die Leichenverbrennung vom Standpunkte der christlichen Weltanschauung.** (Cöln. J. P. Bachem. ℳ 0,60); Th. Beyer, Professor, Gymnasialoberlehrer a. D., **Erdbestattung und Leichenverbrennung** im Lichte des Wortes Gottes und der Geschichte. (Braunschweig. Hellmuth Woltermann

(ℳ 0,40); H. Bock, Ev. Militär-Oberpfarrer und Konsistorialrat, **Leichenverbrennung oder Leichenbestattung,** was ist Christenrecht und Christenpflicht? (Königsberg. Evang. Buchh. des ostpreuß. Provinzialv. f. innere Mission. (ℳ 0,60). — Rechtsrat Dr. Karl H. Fischer in Nürnberg glaubt in seiner Broschüre: **Die Leichenverbrennung und das bayerische Recht** unter Berücksichtigung des Rechtszustandes in den anderen deutschen Bundesstaaten und in Österreich (Nürnberg u. Leipzig. U. E. Sebald. ℳ 0,90) den Standpunkt der bayerischen Regierung in der Verbrennungsfrage als falsch erweisen zu können. Die Regierung vertritt nämlich den Standpunkt, „daß für die Zulassung der Bestattung eine polizeiliche Regelung nicht entbehrt werden könne, daß aber für eine solche zurzeit die nötigen gesetzlichen Grundlagen fehlen". Wer dem V. nicht zustimmt, wird ihm doch für die Zusammenstellung des Materials danken.

Auf die zunächst in der Köln. Volksztg. erschienenen Artikel von J. Mausbach, **Der Eid wider den Modernismus** und die theologische Wissenschaft wurde schon (in dieser Ztschr. oben S. 236) hingewiesen. Sie haben weithin aufklärend gewirkt und durch ihre Vertiefung und Erweiterung in der gleichbenannten Schrift (Köln. J. P. Bachem, ℳ 1,50) einen noch höheren dauernden Wert erhalten. Das gilt besonders von dem § 3: „Die Eidesformel und die historische Methode" (S. 31 ff.) Hier ist dann auch das schwerste Bedenken schon hinweggeräumt, welches von H. Mulert, Privatdozenten der Theologie in Halle (Saale) in seiner Schrift: **Antimodernisteneid, freie Forschung und theologische Fakultäten.** Mit Anhang: Der Anti-Modernisteneid lateinisch und deutsch nebst Aktenstücken. (Halle (Saale). Verl. d. Evang. Bundes) gegen den Eid erhoben wird, als würde darin das „selbständige, gewissenhafte Suchen nach Wahrheit selbst abgeschworen". (S. 21). Der letzte interessante Teil der Broschüre Mausbachs, welcher die im Antimodernisteneide gegebene „Bindung" in Parallele setzt zu der „bekenntnismäßigen Verpflichtung der protestantischen Theologen" entspricht einer anderen Schrift Hermann Mulerts, **Wahrhaftigkeit und Lehrverpflichtung.** (Tübingen J. C. B. Mohr. ℳ 0,50.) M. verlangt hier, daß die Formeln für die Lehrverpflichtung der evang. Theologen umgestaltet werden; daß dann ein Spruchkollegium seinen Spruch, ob ein als „ungläubig" angeklagter Geistlicher abzusetzen sei, auf Grund „gewissenhafter Erwägung der gesamten religiösen und theologischen Lage, des innern und äußern Entwicklungsganges des Pfarrers, seines Verhältnisses zur Gemeinde usw. fällen müsse (S. 54), daß der „Abgesetzte" versorgt werden müsse. Die jetzige Praxis „einen (als ungläubig Angeschuldigten) herauszugreifen und notorische Gesinnungsgenossen im Amte zu lassen, wird dagegen immer mehr als bedenklich, als moralisch unmöglich erkannt werden" (S. 70). M's. Schrift beweist, wie tief doch der Glaube an die christlichen Grundwahrheiten in manchen evang. Pastorenkreisen schon zersetzt ist.

Christian Meurer, Dr. iur. et phil., Professor an der Universität Würzburg. **Der Modernisteneid und das bayerische Plazet.** (Würzburg. J. Kellner.) Das Schriftchen erhebt maßlose Anklagen gegen die Eidesverpflichtung und ruft nach dem staatlichen Plazet für die Ausführung des Motu proprio: „Sacrorum antistitum". Seine Übertreibungen sind gut zurückgewiesen von Prof. Dr. M. Leitner, Passau, **Der Antimodernisteneid.** Einige Worte der Aufklärung hierüber. (Passauer) Theologisch-prakt. Monatsschr. XXI. (1911), S. 420 ff. Zu vergleichen ist auch die Besprechung von Eichmann in der Lit. Beil. der Köln. Volksztg. Nr. 11. v. 16. 3. 1911. Zur Sache sei ferner noch hervorgehoben: J. Beßmer, S. I., **Die historisch-theologische Wissenschaft nach der Eidesformel im Motu proprio:** Sacrorum Antistitum. Stimmen aus Maria-Laach. LXXX (1911), S. 241 ff. J. Linneborn.

Missionswissenschaft.

In der reichhaltigen zweiten Nummer der neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft behandelt J. Schmidlin-Münster **System und Zweige der Missionswissenschaft,** Seitz-München **Altchinas Gottesglaube,** Grabmann-Eichstätt **Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts.** Hilling-Bonn steuert einen instruktiven Aufsatz bei über **Die rechtliche Stellung der Propagandakongregation nach der neuen Kurialreform Pius' X.** Schwager S. V. D. macht **Vorschläge zur katholischen Missionsstatistik,** Pietsch O. M. I. berichtet über **Die Edinburgher Weltmissionskonferenz.** Die eingehende Besprechung der bekannten Schriften von Rohrbach (Kulturpolitische Grundsätze für die Rassen- und Missionsfragen) und Mirbt (Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten) durch Prof. Schmidlin orientiert vortrefflich über Fragen, mit denen auch der Pfarrklerus in unseren Tagen sich mit Nutzen vertraut macht.

Labor Evangélica de los Obreros de la Compañia de Jesús en las Islas Filipinas. Von Fr. Colin S. I. Neue Ausgabe mit vielen Anmerkungen und Dokumenten versehen von Pablo Pastells S. I. (3 Bde, 910, 726, 832 S., Barcelona 1904, Henrich Co., Preis Pesetas 105). Das 1663 auf Befehl Philipps IV. zu Madrid herausgegebene Werk P. Colins besitzt hervorragenden Wert nicht nur für die Ordensgeschichte, sondern für die gesamte Missions- und Kolonialgeschichte sowohl der Philippinen wie auch der Nachbarländer, namentlich Japans, Chinas und der Molukken. Die Neuausgabe der Labor Evangélica von dem angesehenen Philippinenkenner P. Pastells hat an Brauchbarkeit außerordentlich gewonnen durch das reiche Quellenmaterial, welches der Herausgeber mit wahrem Bienenfleiß aus den Archiven zu Madrid, Simancas, Sevilla, Barcelona, Brüssel, Mexiko, Manila sowie aus den Ordensarchiven geschöpft und in den zahlreichen Anmerkungen verarbeitet oder wörtlich angeführt hat. Für die Missionsgeschichte sind von besonderem Interesse das beigebrachte Material über die ältere Philippinenmission der Jesuiten, das Geschick der japanischen Mission und die Niederlassung japanischer Christen auf den Philippinen, sowie die Abwehr einer Reihe von Anklagen gegen die Missionare der Gesellschaft Jesu. Ein ausgezeichnetes Orts-, Personen- und Sachregister, das trotz des Kleindruckes volle 202 Seiten umfaßt, erleichtert die Benutzung der drei starken Bände ungemein. 13 ältere Karten sind in guten Abdrücken wiedergegeben. Für öffentliche und Privatbibliotheken, die der Geschichtsforschung dienen, ist das Werk unentbehrlich.

El Clero de Mexico durante la dominación española (Mexico 1907, Bouret, 276 S. $ 2,00). Die Schrift, eine Veröffentlichung aus einer früher dem erzbischöflichen Stuhl zu Mexiko gehörenden Sammlung, bildet den 15. Band der von G. Garcia herausgegebenen Documentos inéditos ó muy raros para la historia de Mexico und bringt 113 zum Teil sehr wichtige Dokumente aus dem 16. Jahrhundert. Man erhält da manchen Aufschluß – leider nicht immer erfreulichen – über die Lage der Kirche und Mission in Mexiko, über die Tätigkeit der Orden und ihre fehlerhafte Behandlung der Rassenfrage, aber auch über die hingebende Sorge, mit der ein Zumárraga, Garces und las Casas der unglücklichen Indianer sich annahmen.

Vie de Saint François Xavier. Von L. Michel S. I. (Paris und Tournai 1908(?), Castermann, 592 S., Frs. 6,00). Der Verf., Missionar auf Madagaskar, hat sich zum Ziel gesetzt, die ideale Verbindung von tätigem und beschaulichem Leben, von einer aufs höchste gesteigerten Tätigkeit für das Heil der Menschen und der innigsten, ununterbrochenen Vereinigung mit Gott, die sich bei Xavier in seltenem Maße findet, darzustellen. Er stützt sich dabei hauptsächlich auf die neueren Arbeiten

der Delplace, Cros und Lecina, hat aber auch andere unedierte Dokumente benutzt. Das Werk ist besonders den Alumnen der Missionsseminare zur Lektüre zu empfehlen.

Nicola Franco, **La Difesa del Cristianesimo per l'unione delle chiese** (Rom 1910, Bretschneider, 227 S., Lire 2,50). Ein Priester griechischen Ritus, der aus dem Vollen schöpfen kann und auch dem über den Orient einigermaßen Unterrichteten noch Neues zu sagen hat, sucht durch diese Schrift im Abendlande vermehrten Eifer für das große Werk der Union zu wecken. Die Schaffung einer gemeinsamen Solidarität der Christen aller Bekenntnisse gegenüber dem Ansturm des modernen Unglaubens bezeichnet er mit Recht als wirksamste Gegenwehr wider die christenfeindlichen Bestrebungen des Freidenkertums. Es liegt darum die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen nicht nur im Interesse des Orients, sondern auch der abendländischen Kirche. Diese Reunion ist nach Möglichkeit durch die Bekehrung größerer Teile der schismatischen Kirchen anzustreben. Als ausnehmend wichtiges Mittel zur Verbreitung des Uniongedankens bezeichnet Franco die Bildung einer Literarischen Gesellschaft aus gelehrten Mitgliedern der unierten Kirchen, die durch mehrere Zeitschriften aufklärend und werbend wirken könnten.

Vom ewigen Eis bis zum ewigen Sommer. (Klagenfurt 1910, St. Josef-Bücherbruderschaft. 271 S., 108 Illustrationen). Eine für das Volk bestimmte Schrift, die Dr. Robert Klimsch verfaßte, „um die vielen Mitglieder der St. Josef-Bücherbruderschaft in möglichst angenehmer Art für das Werk der katholischen Missionen zu interessieren und zugleich mit fremden Völkern und Ländern vertrauter zu machen". Leider mußte das Büchlein „im Drange vieler Arbeiten abgefaßt werden, da ein in Aussicht genommener Schriftsteller verhindert war". Daher auch die Fehler der Komposition, der Mangel an Überarbeitung, der unzutreffende Titel. Im übrigen eine fleißige und nützliche Zusammenstellung, die im Notfall auch zur Vorbereitung auf einen Vortrag Dienste tun kann. Bei den Zahlenangaben ist mehrfach, besonders S. 104, nicht zwischen Heidenchristen und katholischen Einwanderern unterschieden.

Der fruchtbare protestantische Prediger John R. Mott hat das für die Edinburgher Weltmissionskonferenz gesammelte Material zu einem äußerst anregenden Buche verarbeitet unter dem Titel **Die Entscheidungsstunde der Weltmission und wir.** (Basel 1911, Missionsbuchhandlung, 196 S. ℳ 2,40). Ich wünsche die Schrift, die mit Ausnahme weniger Partien auch von einem Katholiken geschrieben sein könnte, in die Hand recht vieler Missionsfreunde und noch mehr der Indifferenten und Gegner. Auch Missionare werden das für den Missionsberuf erwärmende, an lichtvollen, missionsmethodischen Bemerkungen reiche Buch mit Nutzen lesen. Auch dieses Werk bestätigt wieder: Die Edinburgher Weltmissionskonferenz ist der bestimmte Willensausdruck des Protestantismus, die Missionierung der gesamten Heidenwelt planmäßig, schleunig und nachdrücklich in Angriff zu nehmen. „Kein Land und kein Volk, welchem die Kirche pflichtmäßig das Evangelium zu bringen hat, darf unberücksichtigt bleiben" (S. 80). Sollte es nicht an der Zeit sein, auch katholischerseits planmäßiger auf die Besetzung wenigstens der wichtigsten Missionsländer hinzuarbeiten?

Die Mitarbeit der Schule an der Mission (Leipzig 1910, Verlag der Evang.-luth. Mission, 16 S., ℳ 0,20) bespricht in einem Vortrag auf dem Missionslehrkursus für Lehrer zu Leipzig Schulrat Dr. Gäbler. Er fordert die Berücksichtigung der Mission im Unterricht als bedeutender Kulturmacht, als wirksamen Mittels zur Vertiefung der religiösen und der Persönlichkeitsbildung, und zeigt wo und wie ihr in den Lehrfächern der gebührende Platz einzuräumen ist. Möchte in ähnlicher Weise

und vom spezifisch katholischen Standpunkte die Mission auf unseren Dekanats- und den Lehrerkonferenzen mehr Beachtung finden!

Die Mitarbeit der Laien am Missionswerk (Herrnhut 1910, Missionsbuchhandlung, 19 S. ℳ 0,25) behandelt C. Meinhof. Der ehemalige protestantische Pfarrer und jetzige Professor am Hamburger Kolonialinstitut hat sich bereits mit Erfolg bemüht, die gebildete Laienwelt zur Mitarbeit für die protestantische Mission heranzuziehen. Er schildert hier die Schwierigkeiten, die Mittel und Wege dieser Werbearbeit. Ein Irrtum ist (S. 18), daß die katholische Kirche sich nicht auf die tätige Mitarbeit der Laien stütze. Freilich bedürften wir dieser in weit umfassenderem Maße, als sie bis jetzt zur Verfügung steht.

In der Broschüre **Die muhammedanische Presse und die Propaganda des Islam der Gegenwart** (Potsdam 1910, Deutsche Orient-Mission, 16 S., ℳ 0,20) berichtet der protestantische Pastor Awetaranian, ein bekehrter Muhammedaner, über das Anwachsen der islamitischen Propaganda und ihre Gefahren. Danach (S. 7) soll in Liverpool bereits eine Gemeinde von 1000 englischen Moslemin bestehen. Wird diese Zahl auch übertrieben sein, so zeigt sie jedenfalls, daß zunächst der englische Protestantismus daheim noch viel zu tun hat, um die unwissenden Volksmassen widerstandsfähiger zu machen. Dasselbe gilt indes auch von andern Ländern.

Severin Noti S. I., **Land und Volk des königlichen Astronomen Dschaisingh II.** (Berlin 1911, Reimer, 104 S., mit 8 Lichtdrucktafeln, 28 Textbildern und 2 Karten, geb. ℳ 8,00) führt den Leser zu dem interessanten Volk der Radschputen und dessen begabtem Fürsten Dschaisingh II. (1699–1743), der für seine astronomischen Studien französische und deutsche Jesuiten an den Hof nach Dschaipur (Jaipur) berief. Heute noch bewahrt diese schönste, infolge der Sandwehen leider dem allmählichen Untergange ausgesetzte altindische Stadt in der Sternwarte, an welcher die Jesuitenpatres Strobl, Gabelsberger und Tieffenthaler wirkten, ein ehrwürdiges Denkmal aus jener Missionsepoche. Die vortrefflichen Illustrationen geben ein Bild der herrlichen Schöpfungen indischer Baukunst.

Shinto die Volksreligion Japans. (Berlin-Schöneberg 1911, Protestantischer Schriftenvertrieb, 91 S., 17 Bilder, ℳ 2,00). Eine kurze, aber sehr brauchbare und fesselnd geschriebene Darstellung des Shintoismus in seiner tatsächlichen Ausgestaltung von Emil Schiller, einem der ältesten Missionare des Allg. Ev.-Protestantischen Missionsvereins. Die religionsphilosophischen (liberal-protestantischen) Voraussetzungen des Verfassers treten bisweilen zutage, doch tut er den Tatsachen keinen Zwang an, so daß Andersdenkenden die Möglichkeit selbständiger Beurteilung gewahrt bleibt.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Umschau in Welt und Kirche

Palästina.

Einen wahren Hochgenuß hat allen christlichen Palästinaforschern der Dominikaner P. Vincent in der Revue biblique bereitet mit seiner so sorgfältigen schönen Arbeit über die Eleona-Kirche, die fast völlig verschollene prachtvolle Basilika, die nach dem Zeugnisse des Eusebius Kaiser Konstantin und seine Mutter Helena zum Andenken an die Himmelfahrt des Herrn auf dem Gipfel des Ölberges über der Grotte, wo Jesus seine Jünger unterrichtete, erbauen ließen. Nur gestützt auf die Resultate der von den Weißen Vätern unter großen Schwierigkeiten veranstalteten Ausgrabungen in der Mitte und auf dem Vorhofe des Paternoster-Kreuzganges hat P. Vincent nicht nur den vollen ursprünglichen Grundriß in allen wesentlichen Teilen, sondern sogar den Aufriß dieser Basilika vorführen können mit Belegstücken für alle Hauptteile des Gebäudes. Diesen Genuß hat schon ein jeder, der nur aufmerksam genannte Arbeit mit ihren 10 Textbildern und 10 Bildertafeln durchliest. Wer aber die Ausgrabungsstätte selber besuchen und sich durch Augenschein von der Wahrheit aller nur mit großer Vorsicht und Nüchternheit gemachten Behauptungen überzeugen kann, dem jubelt das Herz, daß ein so völlig unter Schutt vergrabenes Heiligtum, das schon Konstantin und seiner Mutter der höchsten Ehrung würdig erschien, wenigstens mit unzweifelhafter Sicherheit der Jetztzeit wiederum bekannt geworden.

Die Basilika stand in unmittelbarer Nähe der jetzigen kleinen Himmelfahrtsmoschee und erhob sich wirklich über jener von Eusebius erwähnten, jetzt leider teilweise eingestürzten Felsengrotte, wo Jesus seine Jünger zu lehren pflegte. Während die Basilika selber eine Länge von 29½ m hatte, zeigte das Atrium mit Peristylium eine solche von 24,90 m und die demselben vorlagernde, einen herrlichen Ausblick auf Jerusalem bietende Säulenhalle mit Aufgang eine solche von 11,75 m. Wie sich jetzt herausgestellt hat, entspricht die sogenannte „Kredogrotte" dem Unterbau dieser Säulenhalle, und hat sich im Laufe der Zeit auf diesen übertragen, was ursprünglich sich auf die gänzlich verschwundene Felsengrotte bezog.

Wie im Aufbau und in der Anlage, so wird auch in der Pracht der Ausschmückung, besonders mit Mosaiken, die Eleona-Basilika der Grottenbasilika in Bethlehem nicht nachgestanden haben. Sind die Mosaiken der Wände auch völlig verschwunden, so zeigen doch die noch erhaltenen, des Fußbodens der Basilika selber wie des anstoßenden Baptisteriums, eine vollendet künstlerische Ausführung. Was die Freude über diese epochemachende Entdeckung trübt, ist die wenigstens augenblickliche Aussichtslosigkeit, dieses Heiligtum wiederherstellen zu können. Das Gelände ist fast ausschließlich Eigentum der französischen Regierung, und außerdem wäre ein Wiederaufbau der ursprünglichen Basilika unmöglich ohne völlige Zerstörung des verhältnismäßig noch neuen Paternosterklosters mit Kirche und Kreuzgang. — Auch Jericho bietet den Altertumsforschern neues Interesse. Bis jetzt war es fast ausschließlich das Trümmerfeld des alten Jericho unweit der Elisäusquelle, was dieselben anzog. Seit 2 Monaten ist es aber auch der freigelegte Palast des Herodes gleich

beim Eintritt in die Jerichoebene zwischen der Fahrstraße und dem Wadŋ Kelt Bache. Der dort liegende kleine Schutthügel, Tell Abu Alaik genannt, wurde zwar immer mit Herodes und seinem Jericho-Palaste in Verbindung gebracht; aber kaum ahnte man, daß unter diesem Schutte noch so große, aus schönen glatten Quadern aufgeführte Gebäudeteile zu finden seien. In kurzer Zeit konnte Dr. Sellin den Grundriß des Palastes mit Nebengebäuden freilegen. Die nächsten Veröffentlichungen des DPV werden zeigen, ob andere Funde von Wichtigkeit bei dieser Ausgrabung gemacht wurden.

Ebenso kann man jetzt in Jericho, und zwar im Garten des russischen Pilgerhospizes, eine Mosaikgrabstätte besuchen, die aus dem 6. christlichen Jahrhundert stammt und erst vor wenigen Jahren entdeckt wurde. Die russische Palästinagesellschaft ließ über derselben eine Kapelle bauen. Der größte Teil des Mosaikbodens stellt ein rotschwarzes Netzwerk dar, das in seinen großen Maschen Kreuze zeigt. Ein kleinerer fast ein m breiter und 2½ m langer Teil hat in griechischen Majuskeln folgende Inschrift: „Grab des seligen Cyriakus, Priester und Hegumenos, Stifter des frommen Oratoriums des heiligen und ruhmreichen Martyrers Georg, Wohltäter der sehr heiligen Neuen Kirche der glorreichen Gottesgebärerin in Jerusalem. Er starb am 11. Dezember der 15. Indiktion, im 2. Jahre der Herrschaft unseres Herrn Flavius Justinus." Nach der Meinung der Sachverständigen handelt es sich hier um den im Kloster Kalamon eine Stunde südwestlich von Jericho im J. 566 verstorbenen Mönch Cyriakus und wird wohl an eben dieser Stelle das dem hl. Georg gestiftete Oratorium gestanden haben. Für uns deutsche Katholiken ist interessant, daß der Verstorbene ein Wohltäter der „Neuen Kirche der glorreichen Gottesgebärerin in Jerusalem" gewesen, da diese bekanntlich auf dem Sion stand und zu gleicher Zeit den Ort der Dormitio B. M. V. wie den des Coenaculum einschloß. — Die Ausgrabungen in Ain Schems, dem biblischen Bethsames, werden gegenwärtig mit großem Eifer betrieben unter Leitung des Engländers Dr. Makenzie, der mehr als 160 Arbeiter zu seiner Verfügung hat, und zwar meistens geschulte Arbeiter, die früher bei den Ausgrabungen von Gezer tätig waren. Schon fast die Hälfte einer alten Stadtmauer und ein bedeutendes Stadttor sind freigelegt, die aus der Zeit Roboams, des 1. Königs von Juda, zu stammen scheinen.

Seit dem 25. April weilt in Jerusalem der Präsident des Londoner Palestine Exploration Fund, besucht von Zeit zu Zeit das Ausgrabungsfeld in Bethsames, und ist überaus tätig, der Gesellschaft neue Freunde und Wohltäter hier zu gewinnen. Am 6. Mai veranlaßte er eine Versammlung einflußreicher Personen im englischen Konsulatsgebäude, wo er in anregender Weise die Geschichte der Gesellschaft darlegte, die großen Resultate derselben zeigte und alle Anwesenden zur Mithilfe einlud, indem noch unendlich viel in Palästina zu erforschen sei, und die Gesellschaft nur rein wissenschaftliche Zwecke verfolge ohne Voreingenommenheit für irgendein Religionsbekenntnis und ohne politische Hintergedanken.

Dr. G. Graf und Dr. Paul Karge, von der wissenschaftlichen Station des Görresvereines in Jerusalem, haben am 7. dieses die Stadt verlassen. Ersterer, um nach einem kurzen Aufenthalt in Galiläa zwei Monate hindurch die Handschriften der St. Josephs-Universität in Beirut und anderer Büchereien der Stadt und der Libanonklöster einzusehen und dann endgültig nach Deutschland zurückzukehren; letzterer um seine Forschungen in Tabgha und Khan Minieh am See Genesareth wieder aufzunehmen, wo höchst interessante Funde neues Licht bringen werden für das Verständnis und die Wichtigkeit dieses Gebietes, das bekanntlich Eigentum des katholischen deutschen Vereins vom Hl. Lande ist.

Jerusalem, St. Paulus Hospiz 16. Mai 1911. P. Ernst Schmitz C. M.

(12. 7. 11.)

Die Existenz Jesu.[1]

Von Universitätsprofessor Dr. Max Meinertz in Münster i. W.

Seit einiger Zeit ist es modern geworden, in den weitesten Kreisen unseres deutschen Vaterlandes die Frage zu stellen und zu beantworten: hat Jesus wirklich gelebt, ist er eine historische Persönlichkeit, oder ist er in den Bereich der Legende und Mythe zu verweisen? Nicht als ob diese Frage jetzt zum erstenmal aufgeworfen worden wäre. Aber seitdem der Karlsruher Professor der Philosophie Arthur Drews sein Buch über die Christusmythe geschrieben, seitdem vor allem der Monistenbund für dieses Buch eine Riesenreklame im amerikanischen Stile gemacht hat und Drews selbst als Wanderprediger seiner Ideen aufgetreten ist, wurde die Frage zur Tagesfrage.

Es wird mancher Katholik, auch mancher von denen, die sich um theologische Gedanken wenig oder gar nicht kümmerten, den Kopf geschüttelt haben. Unbestreitbar ist aber, daß es Kreise gibt, die durch die langen Berichte der Tagesblätter aufgeregt worden sind. Freilich ist diese Bewegung

[1] Die folgenden Ausführungen haben Vorträgen zugrunde gelegen, die ich in der Pfingstwoche auf dem diesjährigen theologischen Ferienkurse zu Trier gehalten habe. Als Vorträge sind sie darum zu werten. Auf nähere Belege in Anmerkungen habe ich bei der Drucklegung verzichtet, weil sich hier schwer eine Grenze ziehen läßt. Man könnte ja fast zu jedem Satze auf eine reichhaltige Literatur verweisen. Ich nenne hier nur die wichtigsten Schriften, da die Literatur der letzten Jahre über unsere Frage schier unerschöpflich ist. Die hauptsächlichsten Schriften der Radikalen werden oben im Texte der Vorträge genannt, ihre vielen Trabanten findet man z. B. in dem Vorworte der beiden Bände von Drews. Als Gegenschriften kommen u. a. in Frage: Fr. Meffert, Die geschichtliche Existenz Christi, 5.–8. Aufl. (Apologet. Tagesfragen 3. Heft) M.Gladbach 1910; G. Esser, Literatur zur Christusfrage, in: Theologische Revue X (1911) 1–6; 41–47; W. Koch, Hat Jesus Christus gelebt? in: Hochland VII (1909/10) 466–476; F. X. Kiefl, Der geschichtliche Christus und die moderne Philosophie, Mainz 1911; K. Braig, Die jüngste Leugnung der geschichtlichen Existenz Jesu und ihr letzter Grund, in: Der Katholik 91 (1911) 81–96; 168–192; P. Batiffol, Orpheus et l'évangile,[2] Paris 1910; K. Dunkmann, Der historische Jesus, der mythologische Christus und Jesus der Christ,[2] Leipzig 1911; J. Weiß, Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte? Tübingen 1910; H. Weinel, Ist das „liberale" Jesusbild widerlegt? Tübingen 1910; H. v. Soden, Hat Jesus gelebt? Marburg 1910; H. Windisch, Der geschichtliche Jesus, in: Theologische Rundschau XIII (1910) 163–182; 199–220; H. Holtzmann, Paulus als Zeuge wider die Christusmythe von Arthur Drews, in: Die christliche Welt XXIV (1910) 151–160; C. Clemen, Der geschichtliche Jesus, Gießen 1911.

mit ihren Wellen bei katholischen Christen höchstens an der Peripherie geblieben. Aber bei manchen Protestanten hat sie offensichtlich tiefe Beunruhigung hervorgerufen. Teilweise liegt das daran, daß diese durch die liberale Kritik in dem sicheren Besitze ihrer religiösen Wahrheiten erschüttert worden sind. Und so standen sie dem neuen Sturme nicht überall kräftig genug gegenüber.

Gleichwohl kann man versucht sein, die Frage aufzuwerfen: Verlohnt es sich der Mühe und ist insbesondere das neue Buch von Drews vom wissenschaftlichen Standpunkte aus wert, daß man sich eingehender mit ihm befaßt? — Und ich stehe nicht an, prinzipiell diese Frage mit einem runden Nein zu beantworten. Ja, ich stimme H. Weinel vollkommen zu, wenn er ein Wort variiert, das Paulsen einstmals von Häckel gesprochen hat: man müsse sich eigentlich schämen, daß ein deutscher Universitätsprofessor ein solches Buch hat schreiben können. Und ebenso kann ich aus innerster Überzeugung erklären, daß ich, je länger ich mich mit diesem Stoffe befaßte, um so mehr den Eindruck gewann, der J. Weiß zu dem Seufzer veranlaßte: man komme sich bei der Aufspürung dieser Irrgänge vor wie Herkules, freilich nicht in dem Momente, als er den nemeischen Löwen zu erwürgen hatte.

Trotzdem halte ich es für notwendig, über die Art der Kampfesweise und die Tragkraft der einzelnen Argumente, die von den Gegnern vorgebracht werden, möglichst genau unterrichtet zu sein. Denn es wird von diesen Dingen überall gesprochen, und die Literatur dringt in weite Kreise: das Buch von Drews liegt mir bereits in 3. Auflage vor, die sich als 10. und 11. Tausend bezeichnet. Und dieses Interesse beschränkt sich nicht einmal auf die gebildeten Kreise. Die Sozialdemokratie macht sich die ihr willkommene Bewegung zunutze und trägt die Argumente bis in die Arbeiterkreise hinein. Schon vor Jahren konnte Martin Rade, als er bei Arbeitern eine Rundfrage ergehen ließ, was sie von Christus dächten, die Antwort erhalten: Christus ist eine Idealfigur; denn wer kann beweisen, daß er gelebt hat.[1] Jetzt wird die Agitation nach den Schriften der letzten Zeit um so energischer werden. Und auf Agitation verstehen sich die Sozialdemokraten, ebenso wie die modernen Radikalen. Auf die Agitation durch Drews wurde schon hingewiesen. Den Rekord will offenbar der allermodernste polnische Astralmythologe A. Niemojewski schlagen. In der Osterwoche waren in Berlin an den Anschlagsäulen Riesenplakate mit folgender Aufschrift zu lesen: „Philharmonie. Freitag, 21. April, abends 7½ Uhr. Vortrag von A. Niemojewski über Gott Jesus im Lichte fremder und eigener Forschungen samt Darstellung der evangelischen Astralstoffe, Astralszenen und Astralsysteme, unter Mitwirkung des Philharmonischen Orchesters (auf 100 Mann verstärkt)." Auf den Ungebildeten oder Halbgebildeten können einzelne Argumente tatsächlich überzeugend, oder wenigstens verblüffend wirken. Das um so mehr, als sie meist in einem Tone vorgebracht werden, als wenn es sich um die gesichertsten Ergebnisse der Wissenschaft handle, die nur zu denken seien. Die Kritiker, die sich einen Zweifel erlauben, werden als borniert oder böswillig hingestellt. So wagt z. B. Jensen, einer der Rufer im Streite, über die Kritiker seines Buches folgendes Urteil zu fällen: „Das Buch wurde von ein paar Assyriologen und auch sonst höchst anerkennend besprochen, ist aber, wie meinen Lesern zum Teil bekannt sein wird, zumal von den Theologen fast ohne Ausnahme mit Schrift- und Katheder-

[1] Vgl. H. Weinel, Jesus im neunzehnten Jahrhundert, Tübingen 1907, 175.

gewalt niedergehauen worden. Ihre Waffen waren Hohn und Entrüstungsgeschrei, Machtsprüche und olympische Donnerworte, doppeltes Maß und umgekehrte Logik, leichtsinnige Verleumdung, ja, wenn's nicht anders ging, brutale Gewalt; ihre Rüstung bildeten Eitelkeit und Unfehlbarkeitsdünkel, Leichtfertigkeit und oft genug völlige Unkenntnis des Tatbestandes, wissenschaftliche Beschränktheit und dogmatische Gebundenheit; ihre Helfershelfer waren intransigente Griechentumsfanatiker und bezopfte Philologen aller Art, ihre Nachhut u. a. Blätter und Blättchen der dunkelsten Dunkelmänner. Und ihre Stärke war — das heldenhafte Bewußtsein, alle auf einen Wehrlosen, der allein stand mit seinem guten Recht, wider alles Recht blindlings losschlagen zu dürfen. Das Buch war tot, sein bis dahin ernst genommener Verfasser endgültig ein Narrenkönig."

Tatsache ist, daß die Verfasser dieser Schriften zum Teil Gelehrte sind, die auf ihrem Fachgebiete Tüchtiges oder Hervorragendes geleistet haben. So gilt der eben genannte Jensen als gewiegter Assyriologe, und von Drews schrieb noch kürzlich Kiefl, daß er „der bedeutendste noch lebende Vertreter jener nachkantischen Philosophie sei, welche an der Architektur der modernen Theologie beteiligt ist".

Dazu kommt, daß insbesondere Drews gerade im Interesse der Religion zu schreiben behauptet und das religiös ganz ungenügende und unbefriedigende Christusbild der liberalen Theologie durch etwas Besseres ersetzen will. „In Wahrheit ist", so schreibt er (Die Christusmythe, 10. und 11. Tausend, Jena 1910, S. XIII) „die ‚Christusmythe' gerade im Interesse der Religion verfaßt worden, aus der Überzeugung heraus, daß deren bisherige Formen den heutigen nicht mehr genügen, daß besonders der Jesuanismus (— ein wenig schönes Wort, das W. v. Schnehen gebraucht hat, um den Kult zu brandmarken, den die liberale Theologie mit dem selbstkonstruierten Menschen Jesus treibt —) der historischen Theologie im tiefsten Grunde irreligiös ist und dieser selbst das größte Hindernis alles wahrhaft religiösen Fortschritts darstellt." Und dann fährt Drews in scharfen Worten weiter fort, die zwar teilweise übertrieben sind, aber einen wahren Kern in sich tragen: „Ich bin mit E. v. Hartmann und W. v. Schnehen der Ansicht, daß dieses sog. Christentum der liberalen Pastoren in jeder Hinsicht voll innerer Widersprüche, daß es durch und durch unwahr ist (womit natürlich kein einzelner Vertreter dieser Richtung der subjektiven Unwahrhaftigkeit geziehen werden soll), daß es mit seinem rührseligen Gerede, seiner kecken Scheinwissenschaft den einfachen Wahrheitssinn unseres Volkes systematisch untergräbt und darum dieser romantische Jesuskultus rücksichtslos bekämpft werden muß, aber nicht aussichtsvoller bekämpft werden kann, als indem man ihm seinen Boden in der Annahme des geschichtlichen Jesus unterwegzieht."

Es ist ja eigentümlich, daß bei diesem ganzen Feldzuge die liberale Kritik auf der Anklagebank sitzt und daß Drews und Genossen gerade sie mit allen Mitteln bekämpfen. Tatsache ist, daß diese Kritik der neuen Richtung machtvoll vorgearbeitet hat und somit das erntet, was sie einst gesäet hat. Allerdings steht das Buch von Drews voll und ganz im Dienste seiner monistischen Weltanschauung. Aber viele seiner Argumente entlehnt er der Rüstkammer der liberalen Kritik, wenn er als vollendeter Dilettant sie auch ins Groteske und Lächerliche vergröbert. Ja, um es gleich zu sagen, der Vorwurf, den er in den eben zitierten Worten erhebt, fällt im Vollsinn seiner Bedeutung

auf ihn selbst zurück: daß mit seiner kecken Scheinwissenschaft der Wahrheitssinn derer, die ihm folgen, systematisch untergraben wird.

Es dient natürlich zur Stärkung der Sicherheit des eigenen Standpunktes, wenn man die Nichtigkeit der Argumente, ja der ganzen Methode der Radikalen klar erkennt. Und auch darum empfiehlt es sich, sie im einzelnen kennen zu lernen. Es wird im folgenden hauptsächlich von Drews die Rede sein. Natürlich nicht etwa darum, weil sein Buch die größte wissenschaftliche Bedeutung besitzt, sondern aus dem Grunde, weil seine Ausführungen im Vordergrunde der Debatte stehen.[1] So empfiehlt sich auch die polemische Art der Beweisführung. An sich könnte man so verfahren, wie Batiffol es in seinem schönen Büchlein „Orpheus et l'évangile" gegen Reinach — gewissermaßen den französischen Drews — tut: positiv das Beweismaterial vorlegen und nur gelegentlich auf den Gegner hinweisen. Jedoch tritt dabei nicht genügend die Methode oder vielmehr Methodelosigkeit der Radikalen zutage. Es soll die Polemik natürlich vom Standpunkt der einfachen, objektiven, wissenschaftlichen Kritik geführt werden. Gerade so wird die Darlegung hoffentlich um so überzeugender wirken. Gewiß hat Kiefl, der so vortrefflich den philosophischen Unterbau der ganzen modernen Christusliteratur klargelegt hat, recht, wenn er sagt: die Entscheidung in diesen Fragen werde schließlich zwischen zwei Weltanschauungen erfolgen. Allein es dient wohl eben diesem großen Kampfe, wenn man die geschichtliche Grundlage der antichristlichen Weltanschauung einer Prüfung unterzieht. Und darum soll auch auf jenen Gedanken, den ich schon angedeutet habe, ein besonderer Nachdruck gelegt werden, nämlich die Zusammenhänge mit der liberalen Kritik aufzudecken und somit die Schuld anzuzeigen, die diese bei ihrer Forschung auf sich geladen hat. —

Die christologische Frage hat in den alten Zeiten der Kirche bereits eine bedeutsame Rolle gespielt; gewaltige Kämpfe im 4. und 5. Jahrhundert legen dafür Zeugnis ab. Jedoch ist es dem 19. Jahrhundert vorbehalten gewesen, vom Standpunkte einer völlig veränderten Weltanschauung aus die Person Jesu zu einem komplizierten Problem zu machen. Vor allem ist die Frage der Existenz Jesu erst jetzt mit Nachdruck gestellt worden. Es lassen sich wohl schon früher gewisse Vorläufer dieser eigenartigen Bewegung finden. So haben in der alten Kirche bereits die Doketen dem Heiland die wahre menschliche Natur abgesprochen und ihn in einem Scheinleibe wandeln und wirken lassen. Allein man sieht sofort, daß hier nur sehr cum grano salis von einem Vorläufertum gesprochen werden kann. Denn die Doketen leugneten doch niemals, daß eben jener Jesus, von dem die Evangelien erzählen, unter den Menschen verkehrt hat. Nur seine volle Menschenwürde schien ihnen mit der göttlichen Natur nicht vereinbar zu sein. Eher darf man vielleicht an jene Christusgegner erinnern, die wie ein Celsus und Porphyrius viele Züge aus dem Leben Jesu für Legende und Mythe erklärten. Aber auch sie

[1] Dies geschieht selbst auf die Gefahr hin, daß Drews wieder daraus Kapital schlägt, wie er es mit den Worten getan hat: „Blickt man hingegen auf die Beunruhigung hin, die das Buch in weiten Kreisen der Theologen wie der Laien, und nicht bloß der protestantischen, hervorgerufen und die noch nicht wieder aufgehört hat, auf die zahllosen Auseinandersetzungen über den Gegenstand, . . . so wird man stutzig und fragt man sich, wie ein ‚schlechtes Buch' und eine ‚törichte Sache' die Gebildeten des zwanzigsten Jahrhunderts in eine so starke Erregung versetzen konnten" (Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, Jena 1911, S. 1).

dachten nicht daran, die Persönlichkeit des Herrn aus der Geschichte zu streichen, wenn sie auch ihre Umrisse, die von den Evangelien gezeichnet sind, im mythologischen Nebel verschwinden lassen.

Um den völligen Radikalismus aufkommen zu lassen, mußte, wie gesagt, eine neue Philosophie die Grundlagen dafür schaffen. Mit den Ideen eines Spinoza und Kant begann jene unheilvolle Trennung zwischen dem sogen. historischen und dem dogmatischen Jesus Christus, die ja in der liberalen Theologie der Gegenwart fast wie ein Axiom behandelt wird. Bei dieser Trennung müssen beide Teile leiden. Entweder wird der historische Jesus in den Vordergrund gestellt, dann wird von ihm soviel Dogmatisches als legendäres Geranke der späteren Zeit gestrichen, daß eine schemenhafte Gestalt übrig bleibt. Und um sie zu beleben, muß der Forscher sie mit dem eigenen Blute tränken, d. h. mit seiner subjektiven Auffassung. Wird aber der dogmatische Christus zum ausschlaggebenden Prinzip erhoben, dann verliert der historische Jesus überhaupt alles Interesse und kann allmählich ganz in der Versenkung verschwinden.

Diese zweite Richtung mußte durch die Entwertung der Persönlichkeit in der modernen Philosophie mächtig gefördert werden. Angefangen von Hegel, über Schelling und Schopenhauer bis auf Hartmann und Drews ist die Bedeutung der Persönlichkeit im Menschenleben gänzlich zurückgedrängt, und die Idee steht im Vordergrunde. Bei dieser Ansicht geht das Verständnis für die Wirksamkeit hervorragender Einzelpersonen in der Geschichte verloren. Die Hegelschen Gedanken haben in der Geschichtsauffassung von Marx konkrete Gestalt angenommen, und unter dem Banne dieser Ideen steht voll und ganz der verstorbene Bremer Pastor Albert Kalthoff mit seinen beiden Schriften „Das Christusproblem“ (Leipzig 1902) und „Die Entstehung des Christentums“ (1903).

Kalthoff führt den Marxschen Gedanken radikal durch, daß nicht die Einzelperson, sondern die Masse Geschichte mache. Kein Held wird mehr als weltbewegender Faktor anerkannt. So ist das Christentum ebenfalls nicht die Religion eines einzelnen Heros, sondern eine Massenbewegung, und zwar eine proletarische Massenbewegung der römischen Bevölkerung. Aus den niedrigsten Volksschichten heraus hat sich das Christentum gebildet und ist dann mit den ethischen Strömungen der Zeit zusammengeflossen. Im Christusbilde der Evangelien ist weiter nichts als das Ideal dieser ersten Christengemeinden zu erblicken. Die scheinbar historischen Züge sind allegorisch umzudeuten. Wenn vom Leiden und von der Kreuzigung Jesu die Rede ist, so ist das ein Bild für die Leiden des Proletariates, für die Kreuzigung so vieler armer Sklaven. Der Apostel Petrus symbolisiert die römische Gemeinde, die von zentralistischen Gedanken beherrscht ist; die Worte Jesu sind Schlagworte, die in der Bewegung des Proletariates gebraucht wurden.

In den Bahnen dieser materialistisch-sozialistischen Geschichtsauffassung bewegt sich natürlich die zünftige sozialdemokratische Wissenschaft überhaupt. Kautsky hat sich die Gedanken dienstbar gemacht, und ebenso Maurenbrecher (Von Nazareth nach Golgatha, Berlin-Schöneberg 1910). Wenn diese beiden die Person Jesu schließlich noch als historisch anerkennen wollen, es ist doch nur ein Scheindasein, das sie fristet, auf die Entstehung des Christentums hat sie gar keine Wirkung ausgeübt.

Noch von einer anderen Seite her wird die Geschichtlichkeit Jesu zu

bestreiten gesucht, nämlich von der Mythenforschung. Schon D. Fr. Strauß, durch und durch von Hegelschen Gedanken angefüllt, hat diese Mythentheorie in weitgehendem Maße auf das Leben Jesu angewandt. Freilich hat er noch nicht die letzten Konsequenzen gezogen. Ihm galt Jesus, wenigstens in seiner ersten Periode, als geschichtliche Person, der er sogar große Hochachtung entgegenbrachte. Erst allmählich schritt er weiter nach links und ließ in Jesus nur mehr einen bemitleidenswerten Schwärmer gelten. Aber er blieb ihm doch bis zum Schlusse ein lebendiges Wesen.

Strauß hatte unter seinen zahlreichen Kritikern einen jungen Privatdozenten mit Namen Bruno Bauer; dieser wollte von der mythologischen Grundauffassung des Lebens Jesu nichts wissen. Und doch war derselbe Bauer sehr bald über Strauß weit hinausgeschritten und hatte die Existenz Jesu aus der Geschichte gestrichen. Nach ihm hat das Jesusbild seinen Ursprung einem bewußt dichtenden Urevangelisten zu verdanken. Ähnlich wie es später Kalthoff ausführte, war ihm das Christentum der erlösende Gedanke für die gedrückten niedrigen Volksschichten. Jesus soll als ein idealer Gegenkaiser den Machthabern seiner Zeit gegenüber geschildert worden sein.

Der Straußsche Gedanke ist mit rücksichtsloser Konsequenz in der Gegenwart durchgeführt worden. Die machtvoll betriebenen religionsgeschichtlichen Studien gaben dieser Tendenz reichlich Nahrung. Man glaubte überall in den heidnischen Religionen und Mysterienkulten Parallelen zu finden, die schließlich ausreichen sollen, um das vollständige Jesusbild aus ihnen zusammenzusetzen. Ein Buch, das in dieser ganzen Literatur eine große Rolle spielt, ist das Buch des amerikanischen Professors der Mathematik W. Benjamin Smith „Der vorchristliche Jesus" (Gießen 1906. Vgl. den Anhang von Smith bei Drews, Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, 428–449). In dieser Arbeit, die ins Deutsche übersetzt worden ist und die der Züricher Theologieprofessor Schmiedel mit einem ehrenden Vorworte versehen hat, wird die These zu beweisen gesucht: Es hat längst vor der christlichen Ära einen Kultgott mit Namen Jesus gegeben, der in vielen Konventikeln verehrt worden sei. Und der Jesus der Evangelien sei weiter nichts wie dieser mythische Kultgott. Sogar der Beiname „Der Nazarener" sei nur eine andere Benennung dieses Kultgottes. Mit der Stadt Nazareth habe er gar nichts zu tun, ja diese Stadt hat zur Zeit der Entstehung des Christentums überhaupt nicht existiert.

Von einem anderen Gesichtspunkte geht der Marburger Assyriologe Jensen aus. Im Jahre 1906 gab er den ersten dickleibigen Band eines großen Werkes heraus unter dem Titel: „Das Gilgameschepos in der Weltliteratur". Seit den großartigen Funden im Zweiströmeland und ihrer umfassenden Entzifferung ist die Aufmerksamkeit der Religionsforscher auf die babylonische Kultur gelenkt worden. Und es ist bekannt, wie seit dem Babel-Bibel-Streit die Beziehungen zwischen Israel und Babylon immer mehr untersucht und oft genug auch arg übertrieben worden sind. In dieser Beziehung steht nun Jensen an der Spitze. Er begnügt sich nicht damit, babylonische Einflüsse auf das A. und N. T. wenn auch im weitgehenden Maße aufzudecken, er glaubt nachweisen zu können, daß die ganze alte Geschichte, vorwiegend natürlich die israelitische, ihre Ideen vollständig aus dem großen Gilgameschepos entlehnt habe. Ja, dieses Epos habe nicht nur mit einzelnen seiner Gedanken auf die Vorstellungswelt eingewirkt, sondern man könne

sogar die Zusammenhänge dieses Epos in der gleichen Reihenfolge überall nachweisen. So wird die Geschichte des Moses, des Elias, und schließlich die Geschichte Jesu als ein „Absenker" des babylonischen Epos aufgezeigt. Als Jensen mit seinen kuriosen Parallelenreihen nirgends ernst genommen wurde, appellierte er an die Laien und schrieb seine Broschüre: „Moses, Jesus und Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch" (2. Aufl. 1909). Hierin wiederholt er unter leidenschaftlicher Polemik gegen die Theologen nicht nur seine abstrusen Behauptungen, sondern schreitet dazu fort, sogar die Geschichte des hl. Paulus als Ausfluß des babylonischen Mythus auszugeben.

Es ist ein betrübendes Zeichen der Zeit, daß Jensen auch bei anderen Orientalisten, z. B. bei Zimmern, wenn auch nicht völlige, so doch teilweise Zustimmung gefunden hat. Ja, es ist auch jene Idee in der Geschichte Jesu weiter ausgebaut worden, die besonders Winckler für das A. T. seit vielen Jahren vertritt: überall Spuren des babylonischen Astralmythus zu erblicken. Schon um die Wende des 18. Jahrhunderts hatte der Franzose Dupuis ein Werk unter dem Titel „Origines des cultes" geschrieben und hierin behauptet, das Leben Jesu sei als Astralmythus aufzufassen, Jesus sei die Sonne und seine 12 Jünger die Bilder des Tierkreises. Dieses Buch bildete seiner Zeit die Veranlassung, daß der Franzose Pérès im Jahre 1835 ein Büchlein schrieb: Comme quoi Napoléon n'a jamais existé, und hierin mit der gleichen Methode die Existenz Napoleons bestritt und ihn als einen Sonnenheros erwies.[1] Neuerdings hat der schon genannte Pole Andrzej Niemojewski mit seinem Buche „Gott Jesus" (München 1910) die Phantasien vom Astralmythus wieder aufgenommen, und nun tatsächlich allem die Krone aufgesetzt: Das ganze Leben Jesu, angefangen von der Jungfrauengeburt bis zur Wanderung der Jünger nach Emmaus (!) ist ein Astraldrama, in dem Gleichungen aufgestellt werden, wie etwa die folgende: Golgotha — Gulgoleth — Schädel — Trinkgefäß — Sternbild des Bechers.[2]

Von dieser „Mythologitis" (so J. Weiß) ist nun auch Drews im weitesten Maße angesteckt. Er hat sich mit Haut und Haaren dem vorchristlichen Jesus von Smith verschrieben und basiert auf diese These seine ganze Darstellung. Dazu führt er dann, besonders unter Verwertung zweier extremer englischer Mythologisten Robertson und Frazer, ein äußerlich geradezu erdrückendes Material herbei, das alles und jedes aus dem Leben Jesu vorbereitet. Mit Behagen beruft er sich immer wieder auf die kritische und religionsgeschichtliche Methode der liberalen Theologie, und so heftig er sie sonst bekämpft, weiß er überall die Allerradikalsten heranzuziehen, um so Zug um Zug die Darstellung der Evangelien aufzulösen. Paulus soll der eigentliche Stifter des Christentums sein; der historische Jesus sei erst im Kampfe der Gemeinde von Jerusalem gegen Paulus erfunden worden.[3]

[1] Vgl. Kircheisen, Hat Napoleon gelebt? Und andere kuriose Geschichten, Stuttgart 1910.

[2] Vgl. auch das Büchlein von Niemojewski: Warum eilten die Jünger nach Emmaus? Frankfurt a. Main 1911, wo die Emmausperikope astralmythologisch behandelt und der Unsinn dazu noch entsprechend illustriert wird.

[3] Die Vorträge lagen fertig vor, als der zweite dicke Band von Drews erschien: „Die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu", Jena 1911. Er enthält eine Auseinandersetzung mit den Kritikern, besonders mit Weiß und Weinel, und wiederholt im wesentlichen das bereits Gesagte in breiterer und polemischer Form. Die

Man fragt sich nun: Wie ist es überhaupt denkbar, daß eine so ungeheuerliche Behauptung von der Nichtexistenz Jesu durch vernünftige Menschen aufgestellt werden kann? — Da ist an erster Stelle darauf hinzuweisen, daß man bei der Beurteilung der Quellen von irrigen Voraussetzungen ausgeht. Es wurde bereits darauf hingewiesen, daß der tiefste Grund für die radikale Bewegung philosophische Weltanschauungsfragen sind. Niemand hat das so gründlich nachgewiesen wie Kiefl. Ja, hier schon ist noch einmal der Nachdruck darauf zu legen, daß sowohl bei der radikalen als auch bei der sonstigen liberalen Kritik am Leben Jesu die Weltanschauung an der Spitze steht. Drews ist ja Philosoph, und zwar monistischer Philosoph. Als Historiker und Exeget ist er völlig hilfloser Dilettant. Die Kritik hat ihm in ihrem Kampfe gegen seine Theorien das Wort Dilettantismus deutlich genug entgegengerufen; Harnack z. B. nennt ihn einen „unberufenen Dilettanten". Allein Kiefl hat doch (S. 213) vollkommen recht, wenn er die Bemerkung macht: „Die Theologie hat insofern kein Recht, sich über Drews, den Eindringling und Dilettanten zu beklagen, als der ganze Forschungszweig, der das letzte Jahrhundert zuerst als Leben-Jesu-Literatur und schließlich als Probleme aus dem Leben Jesu hervorgebracht hat, in weitestgehendem Maße mit philosophischen Theorien gearbeitet hat."

Was Kalthoff anbetrifft, so steht er vollständig im Banne der materialistischen Marxschen Geschichtstheorie, die die großen Persönlichkeiten als maßgebende Faktoren aus der Geschichte streichen will. Aber eben diese Theorie ist ebenso wie der Materialismus selbst als völlig unzureichend oft genug erwiesen worden. Gewiß wirkt das Milieu auf die einzelnen Menschen ein, und es würde ein schwerer methodischer Fehler sein, wenn der Historiker dieses Moment außeracht lassen wollte. Allein darin besteht eben die geheimnisvolle Größe der starken Persönlichkeit, daß sie sich über die Masse hinauserheben und dieser neue Richtlinien geben kann. Kalthoff muß ja seiner eigenen Theorie entgegen selbst zugestehen, daß die angeblich aus dem Proletariat herausgewachsene Christengemeinde ohne ein persönliches Ideal sehr bald nicht mehr auskommen konnte, daß sie darum ihre eigenen Stimmungen und Gefühle auf eine, wenn auch nur erdichtete Persönlichkeit übertrug. Damit ist aber doch schon wieder ein persönlicher Faktor in die Bewegung hineingetragen! Ja noch mehr: auch Kalthoff muß zugestehen, daß die proletarische Bewegung nicht führerlos verlaufen konnte, daß sie vielmehr von kraftvollen Persönlichkeiten geleitet worden ist. So verwirrt er, und

Schwäche der liberalen Kritik wird weidlich ausgenutzt; für ruhige, methodische Belehrung hat Drews keinen Sinn. Eine Probe des anmaßenden Tones, die dem oben angeführten von Jensen entspricht, sei mitgeteilt: „Aber die Anhänger der Geschichtlichkeit Jesu glauben, im Besitz der öffentlichen Meinung und der Presse, uns dadurch unschädlich machen zu können, daß sie das ganze Problem vom wissenschaftlichen auf das persönliche Gebiet hinüberzerren und mit allen Mitteln einer skrupellosen Polemik, durch Herabsetzung unserer Persönlichkeit, Verunglimpfung unserer wissenschaftlichen Ehre, Entstellung unserer Ansichten usw. die von uns verfochtene Behauptung zu diskreditieren suchen. Wie in dieser Beziehung ‚gearbeitet' wird, wie der Grundsatz, daß der Zweck die Mittel heiligt, protestantischer- wie römischerseits mit der gleichen Ungeniertheit gehandhabt wird, wie keine Unwahrheit zu dreist, keine Verdrehung der Tatsachen zu töricht, keine Verdächtigung zu plump erscheint, um die Gegner zur Strecke zu bringen, mag sich der Draußenstehende kaum einen Begriff zu machen." Die Möglichkeit vernünftiger Auseinandersetzung fehlt dort, wo Unvernunft das Zepter führt.

zwar unter ganz unerhörten Verrenkungen, den einfachen Tatbestand, führt aber auf Umwegen die Persönlichkeit wieder in den Entwicklungsprozeß ein.

Noch schlimmer sind freilich die Voraussetzungen bei Drews. Und da ist zunächst sein Grundirrtum zu nennen, den er dem amerikanischen Mathematiker entlehnt hat, die These vom vorchristlichen Jesuskult. Das Buch von Smith wäre vielleicht noch früher der verdienten Vergessenheit anheimgefallen, wenn ihm nicht der bekannte liberale Theologe aus Zürich P. W. Schmiedel ein äußerst schmeichelhaftes Vorwort geschrieben hätte. Schmiedel lehnt darin zwar die Hauptthese des Mathematikprofessors ab, allein er spricht dabei von der Kunst seiner wissenschaftlichen Methode und erklärt, es sei nicht leicht, seine gründlichen wissenschaftlichen Untersuchungen zu widerlegen. Es haben jetzt die kritischen Theologen Schmiedel ernste Vorwürfe gemacht, daß er dem Buche von Smith zu einigem Ansehen verholfen habe. Weinel (S. 13) nennt sein Vorwort nicht nur einen taktischen Fehler, sondern es sei geradezu falsch. Und J. Weiß (S. 16 A. 1) erklärt: „Unbeschadet meiner Verehrung für Schmiedel muß ich sagen: er hätte etwas Besseres tun können, als diesem Buche durch sein Vorwort eine Folie geben."

Jedoch trotz dieser Abschüttelung bleibt bestehen, daß Schmiedel zu den Gesinnungsgenossen der Kritik gehört, und zwar als einer ihrer angesehensten Vertreter. Ist es da verwunderlich, wenn Drews im Nachtrag zu seiner 3. Auflage (S. 240) die Situation sich zunutze macht und schreibt: „Bei solchem Gegensatze in dem Urteile der ‚Fachmänner' über Smith wird man es wahrlich dem ‚Laien' nicht so schlimm anrechnen können, wenn er sich auf Smith als Gewährsmann beruft." Dann fährt er aber fort: „Für mich persönlich war es einfach selbstverständlich, daß ich, wo ich alles sonstige Material zur Jesusfrage in einheitlicher Weise zusammenzuarbeiten bestrebt war, auch den Smithschen Ansichten ihre Stelle in meinem Buche anzuweisen hatte, indem ich es den Fachmännern überließ, das Richtige aus den vorgebrachten Hypothesen von dem Unhaltbaren auszuscheiden." Diese Worte sind eigentlich im Munde von Drews unerhört. Er gibt darin zu, daß er alles für seine Zwecke Brauchbare zusammengescharrt, oder wie er es euphemistisch nennt „in einheitlicher Weise zusammengearbeitet" hat, daß er aber die Tragfähigkeit der einzelnen Argumente selbst nicht prüfen wolle. Nun gehört aber diese These von Smith zu einem seiner wichtigsten Grundpfeiler. Stürzt er, so bricht das ganze Gebäude zusammen.

Welches sind nun die Smith-Drewschen Beweise für den vorchristlichen Jesuskult? Es sei einmal gestattet, sie in möglichster Kürze, aber vollzählig aufzuführen. Und zwar halte ich mich dabei an die neueste Auflage von Drews. Denn hier sind einige Änderungen im Text gemacht, vor allem aber eine Reihe von verändernden Nachträgen beigegeben worden, und Drews spricht ausdrücklich den Wunsch aus, man möge ihn nicht immer nach der ersten Auflage nur beurteilen.

Drews geht von dem Gedanken aus, daß zur Zeit der Entstehung des Christentums eine allgemeine Sehnsucht nach Erlösung durch die Welt ging. Sowohl bei Juden wie bei Heiden herrschte diese Stimmung vor. Das ist nun völlig unbestreitbar, ja es ist von der christlichen Apologetik sogar immer stark hervorgehoben worden. Drews glaubt es aber als Grundlage für einen Paragraphen verwerten zu können, den er überschreibt: „Jesus als Kultgott des jüdischen Sektenglaubens."

Hier werden nun wieder zwei Voraussetzungen als unfehlbare Tatsachen verkündet, die zwar irrig sind, aber an dieser Stelle auf sich beruhen mögen: einmal daß die jüdische Religion „niemals, selbst in den Zeiten des Mosaismus nach der Rückkehr aus dem Exile nicht" streng monotheistisch gewesen sei. Ferner, daß der israelitische Held Josua, der das Volk einst ins gelobte Land führte, eine mythologische Figur darstelle, näherhin einen alten ephraimitischen Sonnen-Fruchtbarkeitsgott. Im Texte der dritten Auflage glaubt Drews noch sagen zu können, daß „alle Anzeichen" dafür sprächen, daß Josua oder Jesus der Name sei, unter dem der erwartete Messias in gewissen jüdischen Sekten verehrt wurde. Im Nachtrag mildert er die Behauptung dahin, daß „manche Anzeichen" seine Behauptung stützten.

Mag man die kühne Behauptung ruhig hingehen lassen, daß Josua ursprünglich eine mythologische Figur gewesen sei: für die Zeit Jesu spielt sie natürlich gar keine Rolle. Denn damals ist Josua jedenfalls allgemein als geschichtliche Persönlichkeit angesehen worden. Es liegt hier übrigens ein methodischer Fehler vor, der auch auf kritischer Seite wiederholt begangen wird. Bei der Verwertung des A. T. für neutestamentliche Vorstellungen erklärt man den alttestamentlichen Text zuerst vom Standpunkte der modern-kritischen Methode aus und legt ihn dann der neutestamentlichen Anschauung zugrunde. Man bedenkt dabei nicht, daß für die damalige Zeit das A. T. als eine einheitliche Größe galt, daß seine historische Entwicklung für das Verständnis völlig gleichgültig blieb. Das gilt auch für die Personen der großen israelitischen Vergangenheit. Mögen die Patriarchen, mag ein Moses, Josua usw. ursprünglich gewesen sein, was sie wollen; damals galten sie jedenfalls als diejenigen Personen, wie sie in der Hl. Schrift geschildert werden. Aber nun die Einzelbeweise:

a) Im Buche Zacharias (3 und 6, 9–15) werde der Hohepriester Josua (der Zeitgenosse des Propheten) zum Messias gekrönt und mit dem „Sproß" in Verbindung gebracht. Dieser „Sproß" ist allerdings der erwartete Messias, aber es ist mit keinem Worte davon die Rede, daß Josua selbst die Messiaswürde erhielt. Was hat das prophetische Bild vor allem mit einem Jesuskultus zu tun? – Die Namen Josua und Jeschua sind im Hebräischen allerdings identisch. Aber diese Namen waren eben ganz geläufig, sodaß das A. T. mehrere Personen kennt, die so genannt werden. Und wenn es Drews als bedeutsame Tatsache erscheint, daß an drei Wendepunkten der israelitischen Geschichte ein Josua-Jesus auftritt, der das Volk in die ihm verheißene Heimat nämlich nach Kanaan, Jerusalem und das Gottesreich hineinführt, so zeigt das A. T. deutlich, daß man in der israelitischen Überlieferung die beiden Führer als verschiedene historische Personen kannte. Und bei der israelitischen Gewohnheit, bedeutungsvolle Namen beizulegen, – man denke an die Begründung des Namens Jesu bei Mt. 1, 21 – ist das wirklich nichts Auffallendes. Jedenfalls kann man es mit irgendwelchem Kulte eines Jesus-gottes nicht in Zusammenhang bringen.

b) Der zweite „Beweis" ist ein förmlicher Unsinn. Drews verweist auf die gnostische Sekte der Naassener und einen naassenischen Hymnus, der uns von Hippolyt mitgeteilt wird. In diesem Hymnus bittet Jesus den himmlischen Vater, die Menschen erlösen zu dürfen. Drews ist so kühn, ohne einen Anflug von Beweis schlechthin zu behaupten, daß dieser Hymnus „allem Anschein nach" (!) vorchristlich sei. Dieses „allem Anscheine nach" ist einfach

eine leere Redensart, die noch dazu dadurch schlagend widerlegt wird, daß dieser Hymnus von paulinischen und johanneischen Schriften abhängig ist. Das wird aber einfach ignoriert und dafür erklärt: es sei doch erwiesen, daß der Gnostizismus seine Wurzeln in vorchristlicher Zeit habe. Und eben darum könne auch der gnostische Hymnus vorchristlich sein. Dies Beweisverfahren ist wirklich klassisch. Aber Drews schlußfolgert noch weiter: „Ist aber dies der Fall, dann steht der Annahme nichts entgegen, daß sie einen ‚Jesus' als gottartiges Wesen und Heilbringer unabhängig vom christlichen Jesus verehrten." Und dann wagt er noch hinzuzufügen: „Oder wird eine solche Ansicht etwa durch den Mangel eines direkten schriftlichen Zeugnisses widerlegt?" Nein, denn wir wissen zu wenig von diesen jüdischen Sekten. — Dieser letzte Satz ist der einzig richtige Gedanke in dem ganzen Beweisverfahren. Wir wissen tatsächlich nichts von diesen Sekten, vor allem wissen wir nichts von einem Kultgotte Jesus. Der Begriff ist darum wie ein leeres Gefäß, in das man beliebig hineinfüllen kann, was man will. Warum also nicht den Kultgott Jesus? — Und daß dies wirklich angängig sei, wird durch eine weitere Erwägung verstärkt:

c) Ein vorchristlicher Jesus konnte um so eher von den Naassenern verehrt werden, da ja der Name Jesus gar kein bloßer Eigenname ist, sondern eben nur den Heiland bezeichnet. Zum Beweis dieser allerdings sehr bedeutsamen Tatsache wird auf Mt. 1, 21 hingewiesen, wo der Engel zu Joseph spricht: „Du sollst den Namen Jesus nennen, denn er wird sein Volk von seinen Sünden erlösen." Mit solcher Argumentation kann man auch beweisen, daß jeder, der den Namen Gotthilf oder Theodor trägt, überhaupt nicht existiert. Aber Drews fügt den wundervollen Schluß an: „Sind nun die Namen Christus und Jesus in diesem Sinne tatsächlich gleichbedeutend, und hat es, wie Gunkel selbst nicht zweifelhaft sein kann, schon vor dem ‚historischen' Jesus in apokalyptisch beeinflußten jüdischen Sekten einen Glauben an Christus als eine Art göttlichen Wesens gegeben, so erscheint damit auch der vorchristliche Jesusgott erwiesen." Hier braucht Drews wirklich das Wort „erwiesen", und das noch im Nachtrag zu seiner 3. Auflage (S. 244), in dem er doch vorsichtiger sein will und einige der allergröbsten Torheiten zurückgenommen hat, die allerdings im Text der 3. Auflage noch stehen geblieben sind.

Dies ganze Beweisverfahren erinnert an einen Beweis aus dem schon genannten Buche von Pérès, daß Napoleon mit der Sonne identisch sei. Schon der Name Napoleon soll das anzeigen. Bei den Griechen wurde die Sonne mit Apollo identifiziert, oder nach der griechischen Aussprache *Ἀπόλλων*. Das Wort kommt von *ἀπολέω* = vernichten. Die Sonne vernichtet mit ihren heißen Strahlen. Napoleon ist auch ein Vernichter der Menschen. Der Name ist tatsächlich ganz ähnlich. Nur der Buchstabe N am Anfang ist überzählig. Ja, nach einigen Inschriften ist es sogar eine ganze Silbe, denn dort wird der Name Neapoleon geschrieben. Aber auch dafür gibt es eine Erklärung. Dieses Ne kommt ebenfalls aus dem Griechischen und entspricht der Bekräftigungspartikel *ναί*. Der Name besagt also: wahrhaftiger Vernichter, wahrhafter Apollo.

Dieser Scherz ist nicht um Haaresbreite unwissenschaftlicher als die Argumentation von Drews. Das gilt auch für das folgende Argument, das

so recht zeigt, wie Drews (nach J. Weiß) nicht nur an Mythologitis, sondern auch an Etymologitis leidet:

d) Es handelt sich um den Namen der Nazarener. Dieser Name kommt vom hebräischen Ha-noṣri her, was soviel wie Hüter oder Wächter bedeutet. So hätte eine vorchristliche Sekte ihren Kultgott genannt, und nach ihm hätten sie sich dann selbst den Namen Nazarener beigelegt. Da kommt eine Notiz beim Kirchenvater Epiphanius zu Hilfe, der berichtet, daß die Nazarenersekte vorchristlichen Ursprungs sei. Mit der Stadt Nazareth habe der Name überhaupt nichts zu tun, da diese Stadt gar nicht existierte, sondern erst von den Christen erfunden sei.

Was hier über die Ableitung des Namens Nazarener gesagt wird, ist einfach eine etymologische Spielerei von Smith. Wo jener geheimnisvolle Kultgott auf einmal als Hüter bezeichnet worden ist, weiß natürlich auch niemand; grotesk ist es aber geradezu, wenn nun jene ebenso geheimnisvolle Sekte sich selbst „Hüter" nach dem Beinamen ihres Gottes genannt haben soll. Bezeichnend für die Methode ist es auch, daß jetzt auf einmal ein Zeugnis eines späteren Kirchenvaters herangeholt wird, obwohl sonst die christliche Literatur vollständig ignoriert wird. Dazu kommt, daß die betreffende Stelle bei Epiphanius völlig unklar lautet und auf irgendwelchen mißverständlichen Kombinationen beruhen muß. Epiphanius hat auch sonst mißverstandene Nachrichten über urchristliche Verhältnisse gebracht. Ebenso ist die schon früher aufgestellte Behauptung geschichtlich ganz unmöglich, daß Nazareth ursprünglich gar nicht existiert habe und erst von den Christen erfunden worden sei. Der einzige Beweis aus dem argumentum e silentio des A. T. und des Flavius Josephus wirkt hier fast lächerlich. Denn es ist wahrhaftig nicht auffallend, wenn der gänzlich unbedeutende Ort in den genannten Quellenschriften nicht erwähnt wird. Es müßte ja umgekehrt irgendein glücklicher Zufall gefügt haben, daß Nazareth der Vergessenheit entrissen worden wäre. Selbst das N. T. bietet eine Andeutung für die völlige Bedeutungslosigkeit der Ortschaft. Man denke an das Wort des Nathanael: Was kann aus Nazareth gutes kommen? (Joh. 1, 47). Geradezu unrichtig ist aber die Behauptung, auch im N. T. komme der Name Nazareth nur in den späteren Schichten der Überlieferung vor. Bei dieser Behauptung wird zunächst die von kritischer Seite vielfach aufgestellte These als Tatsache angesehen, daß die Kindheitsgeschichten der Evangelien einer späten Periode angehören. Selbst wenn man aber diese Annahme als berechtigt anerkennen wollte, ist die Behauptung von Drews immer noch unrichtig. Denn Nazareth wird auch sonst in den Evangelien mitten unter nie angezweifelten Berichten erwähnt. Und die Christen sollen ihren Messias aus einer Stadt haben stammen lassen, die gar nicht existierte, ohne daß ihnen dies jemals vorgehalten wurde, sie sollen sich diese Schwierigkeit für die messianische Erwartung selbst bereitet haben, ja es soll aus der Fiktion heraus nachträglich ein wirkliches Nazareth entstanden sein! Was man doch nicht alles für eine erwünschte Ansicht mit in Kauf nimmt!

Damit sind die „Beweise" aus vorchristlicher Zeit erschöpft. Wie man sieht, eine wirklich lückenlose Beweiskette. Auffallend ist fast, daß Drews in der 3. Auflage nicht auf einen weiteren Gedanken zur Stütze seiner Hypothese eingegangen ist, den Harnack ihm vor kurzem geboten hat. Es handelt sich um die sog. Oden Salomos. Diese apokryphen, inhaltlich allerdings teil-

weise wundervollen Psalmen sind im Jahre 1909 von Rendel Harris aus einer syrischen Handschrift zum erstenmal herausgegeben worden. Harnack[1] hat ihnen sehr bald eine eingehende Untersuchung gewidmet und gezeigt, wie in den Oden viele christliche Gedanken zu finden sind, wie überhaupt die Grundgedanken der Christologie sich aus den verschiedenen Oden zusammentragen lassen und mit dem Johannesevangelium auffallende Berührungspunkte gegeben sind. Harnack glaubt nun im Gegensatze zum ersten Herausgeber beweisen zu können, daß die Oden tatsächlich vorchristlichen Ursprungs seien. Und dazu bemerkt er im Vorworte: „In dem Momente aber ist ‚der vorchristliche Jesus' gegeben; denn die Oden nehmen in der Tat soviel Christliches vorweg, daß die Geschichtlichkeit Jesu im höchsten Maße bedroht erscheint."

Vielleicht wirft Drews sich in einer weiteren Auflage auch noch auf dieses neue Hilfsmittel. Freilich könnte er sich auf Harnacks Untersuchung doch nicht berufen. Denn Harnack weist eine Reihe von christlichen Interpolationen im Texte nach, wie ja z. B. auch die sog. jüdischen Testamente der Patriarchen christlich interpoliert worden sind. Viele der kritischen Fragen, die diese merkwürdigen Oden bieten, sind bisher überhaupt noch nicht mit Sicherheit gelöst. Mir scheint Harnacks These vom jüdischen Ursprung des Grundtextes, der übrigens u. a. auch Fr. Spitta beigepflichtet hat, nicht genügend bewiesen: es wird sich von vornherein um christliche Gesänge handeln, die später von einem anderen Christen noch weiter interpoliert worden sind. —

Drews bringt nun zu seinen vorchristlichen Beweisen noch einige Zeugen aus christlicher Zeit herbei:

e) Die Apokalypse ist ihm die Überarbeitung einer ursprünglich jüdischen Schrift, „die aller Wahrscheinlichkeit nach (!!) einem vorchristlichen Jesuskult angehört". Die dreiste Behauptung „aller Wahrscheinlichkeit nach" wird durch einen einzigen, ebenso apodiktischen Satz bewiesen: „Der in ihr vorkommende Jesusgott hat nichts mit dem christlichen Jesus zu tun, und die ganze Vorstellungswelt der Schrift ist eine auch dem ursprünglichen Judentum so fremde, daß sich dies nur aus einer Einwirkung der heidnischen Religionen auf die jüdische erklären läßt." Das sind alles leere Worte, die nur dem einen richtigen Gedanken nahe stehen, daß die äußere Form der apokalyptischen Bilder mit der sonstigen spätjüdischen apokalyptischen Literatur manche Beziehungen aufweist. Ebenso inhaltsleer ist der weitere „Beweis",

f) daß die Didache einen jüdischen Grundstock enthalte und daß sie im Zusammenhang der Abendmahlsworte von einem Jesus spreche, „der keinesfalls derselbe, wie der christliche Erlöser ist".

g) Schließlich soll es aber Smith gelungen sein, in den historischen Schriften des N. T. sogar Spuren eines vorchristlichen Kultes aufzudecken. Daß es sich nur um Spuren handle, erklärt Drews mit der Behauptung: „Es ist begreiflich, daß das spätere Christentum alles getan hat, um über diese Dinge den Schleier der Vergessenheit zu ziehen." Eine von diesen Spuren besteht in der einigemal vorkommenden Redensart: τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, die Dinge über Jesus. Von dieser Redensart heißt es, daß sie „allem Anscheine nach keinen Bezug auf die Geschichte Jesu hat, sondern nur die Lehre über den Jesus meint und jedenfalls ursprünglich nur diesen Sinn gehabt haben

[1] Ein jüdisch-christliches Psalmbuch aus den ersten Jahrhunderten (Texte und Untersuchungen XXXV, 4) Leipzig 1910.

kann"; eben darum ließe sie auf eine vorchristliche Form des Jesusglaubens schließen. Natürlich ist das die reinste Phantasie, denn es ist hier nicht von irgendeinem abstrakten Jesus die Rede, sondern von dem Jesus, der eben auch sonst in den Evangelien und der Apostelgeschichte genannt ist. Und so heißt die Redensart einfach: „Alles, was mit Jesus in Beziehung steht, sein Leben und seine Lehre." So heißt es z. B. Apg. 18, 25 von Apollos, „daß er in Ephesus τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ lehrte, obwohl er nur die Taufe des Johannes kannte". Aus dieser Bemerkung der Apg. wird geschlußfolgert, daß Apollos den geschichtlichen Jesus nicht gekannt habe. Sehr lehrreich für die Methode der liberalen Kritik ist nun der Satz, mit dem Weinel (S. 11) diesen Gedanken bekämpft. Er sagt: „Das ist grober Unfug. Denn natürlich sagt die Stelle nur, daß er nichts davon gehört hatte, daß es eine christliche Taufe gebe, sondern er wußte nur von einer Taufe des Johannes. Die Stelle ist nicht ein Zeugnis für die Ungeschichtlichkeit der Person Jesu, sondern für die Tatsache, daß die Taufe nicht von Jesus stammt, erst in der Jüngergemeinde eingeführt ward und sich nicht sofort überall durchsetzte und bekannt wurde." Diese Antikritik schießt, wie man sofort sieht, weit über das Ziel hinaus. Wo ist denn auch nur mit einem Worte an dieser Stelle angedeutet, daß die Taufe nicht von Jesus herrührt, sondern erst in der Jüngergemeinde eingeführt wurde? Es heißt doch nur, daß Apollos diese christliche Taufe nicht kannte, daß er also damals vom Christentum noch nicht gänzlich durchdrungen war und die johanneische Taufe mit der christlichen verwechselte. Es ist dies wiederum ein klassisches Beispiel, wie die liberale Kritik selbst dem extremen Radikalismus die Handhabe bietet, die gleiche Methode, nur in etwas radikalerer Form, anzuwenden.

h) Ein Hauptargument für Spuren des vorchristlichen Jesus in christlichen Schriften wird noch darin erblickt, daß der Name Jesus beim ersten Beginn der christlichen Propaganda in einer Weise entgegentritt, „die auf eine lange Geschichte jenes Namens hindeutet. Denn dieser wird von Anfang an bei der Austreibung von Dämonen verwendet, eine völlig unbegreifliche Tatsache, falls sein Träger ein bloßer Mensch gewesen wäre". Dieses Argument enthält etwas Wahres in sich, wenn auch der Hinweis auf die lange Geschichte des Namens Jesus Phantasie ist. Aber daß von Anfang an die Apostel ihre Wirksamkeit im Namen Jesu ausüben, beweist in der Tat, daß sie Jesus nicht für einen bloßen Menschen gehalten haben. Ich will nicht soweit gehen zu behaupten, daß hieraus allein schon die metaphysische Gottessohnschaft zu entnehmen sei. Aber soviel ist sicher, daß Jesus eine übermenschliche Kraft zugeschrieben wurde. Was beweist das aber für einen vorchristlichen Jesus? — Nichts, höchstens das Gegenteil.

Damit sind auch die „Beweise" aus den christlichen Schriften erschöpft. Und das Resultat ist das reine Nichts. Auch nicht eine leise Spur für den vorchristlichen Kult ist zu finden, wenn man eben nicht leere Phantastereien als solche Spuren ansehen will. Drews scheinen selbst leise Bedenken für seine Hypothese zu kommen. Wenigstens schreibt er im Vorwort zur dritten Auflage, gleichsam um sich zu entschuldigen, man solle die Beweise für den vorchristlichen Jesuskultus nicht „an verkehrter Stelle" suchen. Man vergesse dabei, „daß es sich um einen Geheimkult handelt, dessen Existenz wir bloß mittelbar erschließen können (!), und daß die Hypothese eines vorchristlichen Jesuskultus, wenn sie uns anderweitig (!) nahegelegt ist, darum noch nicht

schlankweg abgelehnt werden darf, weil sie der herrschenden Anschauungsweise nicht paßt und es vorläufig vielleicht (!) noch nicht möglich ist, sie außer allen Zweifel zu stellen".

Was von diesen „mittelbaren" Schlüssen zu halten ist, haben wir gesehen. Daß die Hypothese „anderweitig" nahegelegt wäre, ist eben die Frage und nur dann richtig, wenn der historische Jesus nicht existiert haben darf. Aber Drews nennt hier seine Ansicht auf einmal nur eine Hypothese und gibt schüchtern zu, daß sie „vorläufig vielleicht" noch nicht stringent bewiesen sei. Das hindert aber nicht, daß er schon im Nachtrag der gleichen Auflage wieder den Ausdruck „erwiesen" braucht und im ganzen Verlaufe seiner Darstellung den vorchristlichen Jesus immer wieder als Tatsache herbeizieht.

Danach ist es geradezu ungeheuerlich und vielleicht die empörendste Behauptung aus dem ganzen Buche, wenn es im Vorworte weiter heißt: „Sollte aber selbst jene Hypothese sich nicht bewahrheiten, so ändert dies doch nichts an der Tatsache, daß es einen vorchristlichen Jesus-Christus, wenigstens als Mythenkomplex (!), gegeben hat, und dies genügt vollständig (!) zur Erklärung der paulinischen Christologie und der sog. jerusalemischen ‚Urgemeinde'. Ich kann es daher nur für eine Irreführung des Publikums ansehen, wenn die Gegner nach der Abweisung der Hypothese eines vorchristlichen Jesuskultes sich gebärden, als ob sie damit meiner Gesamtauffassung eines historischen Jesus das Fundament unterweggezogen hätten."

Wer das ganze Buch von Drews gelesen und dort bemerkt hat, welch außerordentliche Rolle überall sein vorchristlicher Jesus spielt, für den wirkt dieses Urteil einfach lächerlich. Und der Hinweis auf den vorchristlichen Jesus als „Mythenkomplex" verstärkt die Position sicherlich nicht. Drews bemüht sich allerdings, eine Masse von religionsgeschichtlichem Material herbeizutragen, um diesen Mythenkomplex recht umfassend auszumalen. Und auch hier kann er sich, abgesehen von den extremen englischen Mythologisten, auf manchen Religionsgeschichtler aus dem liberal-protestantischen Lager berufen. Gunkel, Brückner, ja auch solche Theologen, die der religionsgeschichtlichen Vergleichung noch nicht eine so ausschlaggebende Stellung einräumen, sprechen gern von der Christologie, die vor Jesus bereits im wesentlichen fertig gewesen sei. Vor allem soll der Grundgedanke, das Leiden und die Auferstehung des Messias, ein Erbstück der orientalischen Mysterienkulte sein, wo der Gott alljährlich stirbt und alljährlich wieder lebendig wird. Dieser heidnische Gedanke ist, wie man längst erkannt hat, weiter nichts, wie das jährliche Absterben und Wiederaufblühen der Natur im mythologischen Gewande. Was hat das mit der einmaligen Leidensszene des Gottmenschen auf Golgotha zu tun! Wenn man die künstlich christlich gefärbten Ausdrücke der Religionsgeschichtler in Abzug bringt und dann eine genaue Vergleichung mit den heidnischen Mysterienkulten anstellt, dann zerbröckelt die Ähnlichkeit vollständig. J. Weiß hat in seinem Buche „Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte" überaus besonnene und zutreffende Gedanken darüber ausgeführt. Der biblische Passions- und Auferstehungsgedanke hätte wahrlich andere Formen angenommen, wenn er den phantastischen Mythen der Mysterienkulte entlehnt worden wäre.

Um die Passionsszene noch schmackhafter zu machen, druckt Drews getreulich ein Phantasiegemälde des Engländers Frazer ab, das die Evangelisten angeblich benutzt haben sollen, um die Farben für ihre Darstellung

zu erhalten. Es soll beim jüdischen Purimfeste Brauch gewesen sein, den bösen Hamann, vor dessen Anschlägen Mardochäus ja die Juden errettete, als Puppe an den Galgen zu hängen und dann zu verbrennen. In unbestimmten Wendungen, wie „Nun haben wir Gründe“, „dann wird man auch“ u. dgl. wird das Bild weiter gemalt: Ursprünglich habe man nicht eine Puppe genommen, sondern wie in Babylon am Sakäenfeste, einen wirklichen Menschen, einen Verbrecher. Ja es soll auch ein zweiter Verbrecher in die Rolle des Erretters Mardochäus gesteckt worden sein, und während der eine als Hamann aufgehängt wurde, wurde dieser geehrt und freigelassen. Da ist das vollendete Vorbild für Jesus und Barabbas zu finden.

Leider ist die ganze Geschichte eitel Phantasie und ohne jeden Quellenbeleg. Drews sagt wohl „wir haben Gründe“ für die Annahme, aber er hütet sich wohl, sie anzuführen. Sie würden ebenso kläglich ausfallen, wie jene, die den vorchristlichen Jesuskult beweisen sollen.

Es bestätigt sich somit voll und ganz, daß man bei der Behauptung von der Nichtexistenz Jesu von irrigen, phantastischen Voraussetzungen ausgeht. Dazu kommt dann weiter die Außerachtlassung oder aber die grenzenlose Vergewaltigung der positiven Zeugen. (Schluß folgt.)

Das Dekret „Quam singulari“ über das Alter der Erstkommunikanten.[1]

Von Pfarrer Dr. Hafen in Horbach (Pfalz).

Die Vorbereitung der Kinder auf die erste Kommunion und die Feier des weißen Sonntags gehören zweifellos zu den freudigeren Ereignissen im Leben des Seelsorgers. Sie bieten einen sichtbaren Erfolg, wenn die Arbeit beendigt ist, sie lassen den Seelsorger der Hoffnung froh werden, daß bei seinem Wirken die Gnade in den Herzen vieler, ja aller gesiegt hat. Deswegen war kein Bedürfnis gefühlt nach Änderung der hergebrachten Normen.

Nun kam doch eine Änderung, tiefgreifend, ausgehend von der höchsten kirchlichen Stelle. Die hl. Sakramenten-Kongregation hat in einem Dekret, datiert vom 8. August 1910 und beginnend mit den Worten „Quam singulari“, über das Alter der Erstkommunikanten feste Normen aufgestellt und dieses Dekret in der Nummer 15 des II. Bandes der Acta Apostolicae Sedis vom 15. August 1910 promulgiert.

Weil das Bedürfnis nach einer Änderung gewohnter Normen nicht gefühlt war, fehlte dem neuen Gesetze gerade das, was jedem Gesetz die beste Aufnahme sichert. Aber weil dieses Gesetz ausgeht von der höchsten kirchlichen Autorität, deswegen wird es mit Gehorsam hingenommen werden im ganzen Umfang seiner Verpflichtung.

[1] Wir bringen über die wichtige Frage der Erstkommunion der Kinder eine Reihe von Aufsätzen (vgl. auch diese Zeitschrift oben S. 177–190), ohne durch den Abdruck zu den einzelnen Erörterungen und Vorschlägen Stellung zu nehmen.
Anmerkung der Schriftleitung.

Im folgenden sollen nach Darlegung des Inhaltes des genannten Dekretes einige Gedanken über seine rechtliche Bedeutung und seine praktische Verwirklichung ausgeführt werden.

I.

Der Inhalt des Dekretes „Quam singulari“ läßt sich unterscheiden in einen motivierenden und in einen dispositiven Teil. Dem letzteren ist eine Schlußbemerkung und die Klausel angefügt: „Non obstantibus contrariis quibuslibet“.

1. Der motivierende Teil. Das Dekret erinnert eingangs an die Liebe Christi zu den Kindern, an seinen Tadel für jene, welche die Kleinen fernhalten von ihm. Dieser Liebe Christi zu den Kindern habe die Kirche Rechnung getragen und bis zum 13. Jahrhundert allgemein die Eucharistie gleich nach der Taufe gespendet (Abs. 1–3).

Das Dekret führt sodann das allgemeine Kirchengesetz an, nach welchem die Verpflichtung zu wenigstens jährlicher Beicht und österlicher Kommunion für jeden Christen besteht, sobald er zu den Jahren der Unterscheidung gekommen ist. Sowohl die ältere Fassung dieses Gebotes, jene im Kanon 21 des 4. Laterankonzils, als auch die neuere des Tridentinums im Kanon 9 der 13. Sitzung wird wörtlich angeführt (Abs. 4–6). Dieses Gesetz ist es ja, welches im vorliegenden Dekret eine authentische Interpretation erfährt.

„Jedoch bei der Bestimmung dieses Alters der Vernunft oder der Unterscheidung“, fährt das Dekret fort, „haben sich vielfach beklagenswerte Mißbräuche im Laufe der Zeit eingestellt“. Drei Mißbräuche werden erörtert, nämlich a) das Hinausschieben des Alters für die Kommunion über das Alter der Beicht bis zu bestimmt festgesetzten Jahren; b) das Hinausschieben der Beichte oder der Absolutionserteilung auf das spät festgesetzte Alter der Erstkommunion; c) das Versagen des Viatikums und der kirchlichen Fürbitte gegenüber Kindern, die vor dem für die Erstkommunion festgesetzten Alter sterben. Das Hinausschieben des Alters für die Erstkommunion und die Fixierung desselben auf 10, 12 oder 14 Jahre bringen es mit sich, daß die Nährkraft Christi versagt bleibe, und daß vielleicht die Unschuld, die sonst bewahrt worden wäre, verloren gehe. Die Absolutionsverweigerung könne mitunter für das Kind ein recht belangreiches Sündenleben bedeuten. Das Versagen des Viatikums und der christlichen Fürbitte wird als ein wenig verbreiteter (quibusdam in locis), aber noch mehr beklagenswerter Mißbrauch gekennzeichnet (Abs. 7–10).

Schon bei der Erwähnung des ersten Mißbrauches war eingeräumt worden, daß der Kommunion in reiferem Alter oft eine sorgfältige Vorbereitung (diligentior institutio) und eine genaue Beicht (accurata confessio) vorangehe. Jetzt wird nochmals die Forderung außergewöhnlicher Vorbereitung als übertrieben und jansenistischen Geistes zurückgewiesen. Die Kommunion sei ein Heilmittel, keine Belohnung. Das Dekret über die tägliche Kommunion stelle ganz maßvolle Forderungen auf, und die eingangs geschilderte Praxis, die Kommunion auch den Säuglingen zu geben, lehre, daß von Kindern im Glanz der Unschuld um so weniger derart Außerordentliches gefordert werden könne, als bei den so häufigen Gefahren diese Speise ihnen einfach notwendig sei (Abs. 11 u. 12).

Sehr eingehend untersucht dann das Dekret die Frage, in welchem Alter die Verpflichtung für die Kommunion beginne. Aus dem zitierten Kanon des vierten Laterankonzils könne gefolgert werden, daß ein und dasselbe Alter für den Empfang beider Sakramente die Verpflichtung bringe. Weil nun für die Beicht ein Alter genüge, in dem Gut und Bös unterschieden wird, müsse für die Kommunion ein Alter genügen, in welchem die eucharistische Speise von gewöhnlicher unterschieden wird. Beide Unterschiede kann das Kind mit irgendwelchem Vernunftgebrauch machen (Abs. 13).

Das Gleiche folge aus bischöflichen und Synodaldekreten aus der Zeit nach dem vierten Laterankonzil, nach denen Kinder mit sieben Jahren zur Kommunion zugelassen wurden, aus der Lehre des hl. Thomas von Aquin, der nur die Möglichkeit einer entsprechenden Andacht verlange, und anderer Theologen, die ähnliche maßvolle Forderungen stellen, ferner aus der Erklärung des Konzils von Trient im Kanon 4 der 21. Sitzung, daß Kinder vor dem Vernunftgebrauch nicht zu kommunizieren nötig hätten, weil sie die Gnade nicht verlieren könnten; sobald nämlich die Gnade verloren werden kann, müsse man folgern, beginne die Verpflichtung. Auch Benedikt XIII. gebe in einer Instruktion als Kennzeichen des Alters der Verpflichtung an, daß das Kind die Eucharistie von gewöhnlicher Speise unterscheiden und mit gebührlicher Frömmigkeit und Ehrfurcht hinzutreten könne. Die Entscheidung im einzelnen Falle stehe nach dem Römischen Katechismus dem Vater und dem Beichtvater zu, welche urteilen sollen, ob einige Kenntnis dieses heiligen Sakramentes und Sinn für dasselbe vorhanden sei (Abs. 14).

Als Resultat aus dieser Untersuchung, welche es fast durchweg vermeidet, zahlenmäßige Fixierungen des Alters für die Kommunion herbeizuziehen, wird eruiert: Das Alter für den Kommunionempfang ist jenes, in welchem das Kind die Eucharistie von gewöhnlicher Speise unterscheiden kann, so daß es zum Altar mit Andacht hinzutreten kann. Nicht erfordert ist die vollständige Kenntnis des Glaubens, nicht erfordert ist der volle Gebrauch der Vernunft; die Kenntnis einiger Glaubenswahrheiten, der beginnende Vernunftgebrauch genügen. Weiter die Kommunion zu verschieben, für sie ein reiferes Alter festzusetzen, ist durchaus zu mißbilligen. Diesen Standpunkt habe der Hl. Stuhl schon vertreten in einem an die französischen Bischöfe gerichteten Schreiben vom 12. März 1866, in welchem die in Frankreich eindringende Sitte, die Kommunion auf ein reiferes, dazu fixiertes Alter zu verschieben, scharf verurteilt werde. Ebenso habe der Hl. Stuhl das anders lautende Statut eines Provinzialkonzils korrigiert (15. März 1851) und erst jüngst einem Bischof geantwortet: „Knaben und Mädchen sind zur ersten Kommunion zuzulassen, sobald sie zu den Jahren der Unterscheidung oder zum Vernunftgebrauch gelangt sind“ (Abs. 15).

2. Der dispositive Teil. Auf Grund der wiedergegebenen Erwägungen kam am 15. Juli 1910 die Sakramentenkongregation zur Überzeugung, daß es „opportun sei, über die erste Kommunion der Kinder die nachfolgende überall verbindliche Norm aufzustellen.

I. Das Unterscheidungsalter sowohl für die Beicht als auch für die Kommunion ist jenes, in welchem das Kind beginnt, seine Vernunft zu gebrauchen, das ist mehr oder weniger ums siebente Jahr. Von da beginnt

die Verpflichtung, beiden Geboten, dem der Beicht und dem der Kommunion zu genügen.

II. Zur ersten Beicht und zur ersten Kommunion ist eine umfassende und lückenlose Kenntnis der christlichen Lehre nicht notwendig. Dennoch muß das Kind nachher den ganzen Katechismus seiner Fassungskraft entsprechend stufenweise lernen.

III. Die zur geziemenden Vorbereitung auf die erste Kommunion beim Kinde erforderliche Religionskenntnis ist jene, welche das Kind die necessitate medii notwendigen Heilswahrheiten seiner Fassungskraft entsprechend auffassen und das eucharistische Brot von gewöhnlicher für den Körper bestimmter Speise unterscheiden läßt, so daß es mit soviel Andacht, als seinem Alter entspricht, zur Eucharistie hinzutreten kann.

IV. Die dem Kinde obliegende Verpflichtung des Beicht- und Kommuniongebotes berührt vor allem auch jene, welche für das Kind Sorge zu tragen haben, nämlich die Eltern, den Beichtvater, die Lehrer und den Pfarrer. Dem Vater oder seinen Stellvertretern und dem Beichtvater steht es gemäß dem Römischen Katechismus zu, das Kind zur ersten Kommunion zuzulassen.

V. Die Pfarrer sollen Sorge tragen, daß einmal oder öfter im Jahre gemeinsame Kinderkommunion angesagt und gehalten werde, und zu dieser nicht bloß die Neulinge, sondern auch die anderen zugelassen werden, welche unter Zustimmung der Väter oder des Beichtvaters, wie oben gesagt, schon vorher vom heiligen Altar genossen haben. Für alle diese sollen einige Tage des Unterrichts und der Vorbereitung vorangehen.

VI. Diejenigen, denen die Sorge für die Kinder obliegt, sollen mit allem Eifer darauf bedacht sein, daß nach der ersten Kommunion diese Kinder oft dem hl. Tische nahen und auch, wenn es geschehen kann, täglich, wie Christus Jesus und die Mutter, die Kirche es wünschen, und daß sie dies tun mit der Herzensandacht, die ihrem Alter entspricht. Sodann sollen die genannten Erzieher, ihrer ernsten Pflicht eingedenk, acht haben, daß die Kinder der öffentlichen Katechese auch weiter beiwohnen, wo nicht, sollen sie deren religiöse Unterweisung anderweitig supplieren.

VII. Die Gewohnheit, Kinder nach dem Vernunftgebrauch nicht zur Beicht zuzulassen oder sie niemals zu absolvieren, ist durchaus zu mißbilligen. Daher sollen die Ordinarien, auch unter Anwendung von Rechtsmitteln, dafür sorgen, daß diese Gewohnheit verschwinde.

VIII. Verabscheuungswürdiger Mißbrauch ist es, Viatikum und letzte Ölung Kindern nach dem Vernunftgebrauch nicht zu spenden, und sie nach dem Ritus der Unmündigen zu begraben. Gegen solche, welche von derartiger Sitte nicht abgehen, sollen die Ordinarien streng vorgehen.“

Ausschlaggebend für die Verfügung der Sakramentenkongregation war die Erwägung, daß die vorgeschilderten „Mißbräuche vollständig verschwinden sollen, und daß die Kinder von ihren jungen Jahren an Jesu Christo anhangen, sein Leben leben und seinen Schutz finden sollen gegen die Gefahr der Verderbnis“ (Abs. 16).

3. Schlußbestimmung. Der hl. Vater Pius X. nahm von den Verhandlungen der Sakramentenkongregation am 7. August 1910 Kenntnis, billigte alles, und befahl, daß „dieses gegenwärtige Dekret ergehe und promulgiert werde.“ Die Promulgierung geschah gemäß der Const. „Promul-

gandi“ vom 29. Sept. 1908 durch Veröffentlichung in den Acta Apostolicae Sedis. Der formelle Hergang der Verhandlung entsprach den Bestimmungen der Const. „Sapienti consilio“ de Rom. Cur. vom 29. Juni 1908. Der Hl. Vater fügte dem Dekrete noch einen doppelten Auftrag an die Ordinarien bei. Erstlich sollen die Ordinarien das Dekret nicht bloß dem Klerus und den Pfarrern signifizieren, sondern auch dem Volk. Diesem soll es jährlich zur österlichen Zeit vorgelesen werden in der Umgangssprache. Sodann sollen die Ordinarien alle fünf Jahre zugleich mit dem Berichte über die anderen Angelegenheiten ihrer Diözesen über die Beobachtung dieses Dekretes dem Hl. Stuhl berichten.

II.

Um die rechtliche Bedeutung des Dekretes „Quam singulari“ darzulegen, ist zunächst hinzuweisen auf den Zusammenhang dieses Dekretes mit früheren, sodann ist das Verhältnis des Dekretes zu bestehenden Gewohnheiten und Verordnungen festzustellen, schließlich wird die Tragweite einzelner Bestimmungen zu erörtern sein.

1. Ein Zusammenhang besteht augenfällig zwischen dem Dekret „Quam singulari“ und dem zeitlich ihm nahestehenden Dekret vom 20. Dez. 1905 über die tägliche Kommunion, beginnend mit den Worten „Sacra Tridentina“. Artikel I der damals statuierten Norm lautet: „Die öftere und tägliche Kommunion soll allen Gläubigen, welchem Range oder Stande sie immer angehören, offen stehen, so daß niemand, der im Stande der Gnade und mit rechter frommer Absicht dem hl. Tische naht, zurückgewiesen werden kann.“ Den inneren Zusammenhang mit dieser Norm weist das Dekret „Quam singulari“ selbst auf in Abs. 11 des motivierenden Teils, wo angenommen wird, daß der Ausdruck „alle Christgläubigen“ auch die Kinder begreife (tum provectioris tum tenerioris aetatis). Durfte die tägliche Kommunion keinem Alter verwehrt werden, dann konnte noch viel weniger jede Kommunion einem Alter versagt bleiben.

Doch viel mehr tritt in der Begründung und in der festgesetzten Norm des Dekrets „Quam singulari“ der Zusammenhang mit dem Gesetz der österlichen Beicht und Kommunion hervor. Sowohl die ältere lateranensische als die jüngere tridentinische Form dieses Gesetzes enthielten den Ausdruck „anni discretionis“ und machten von dem Eintritt dieser „anni discretionis“ die Verpflichtung zur Beicht und österlichen Kommunion abhängig. Die „anni discretionis“ werden nun authentisch erklärt. Den Meinungen gegenüber, welche das Unterscheidungsalter „nec scite nec recte“ definiert haben (Abs. 13), stellt unser Dekret die Norm: „Das Unterscheidungsalter sowohl für Beicht als auch für Kommunion ist jenes, in welchem das Kind anfängt, die Vernunft zu gebrauchen. Von da an beginnt die Verpflichtung, beiden Geboten zu genügen, dem der Beicht und dem der Kommunion.“

Dieser Zusammenhang mit früheren Dekreten schließt es ganz klar aus, daß der verpflichtenden Kraft des Dekretes „Quam singulari“ eine Vakation zugebilligt werden dürfte. Die schon lange bestehende Verpflichtung hat eine Interpretation gefunden. Die kirchlicherseits gegebene Verpflichtung ist zudem fundiert in einem göttlichen Gebote. Die verpflichtende Kraft des Dekretes kann darum nicht suspendiert gedacht werden. Ja, streng genommen muß ihm sogar eine rückwirkende Kraft beigemessen werden, indem für Kinder,

welche das Unterscheidungsalter schon erreicht hatten, als die österliche Kommunion zu empfangen war, an sich wenigstens die Verpflichtung besteht, im laufenden Jahr[1] noch die Kommunion zu empfangen.

Die Schlußbestimmung des Dekretes indes könnte den Anschein erwecken, als sollten seine Wirkungen noch suspendiert sein. Es wird dort den Ordinarien aufgetragen, das Dekret dem Klerus und dem Volk zu signifizieren. Dem Volk aber solle es jährlich zur österlichen Zeit vorgelesen werden. Daraus möchte vielleicht hervorgehen, daß das Dekret erst in den einzelnen Diözesen promulgiert werden müsse, wenn es verpflichten soll. Allein, wenn auch praktisch das Dekret kaum befolgt werden wird vor dessen offizieller Bekanntgabe an das Volk, die verpflichtende Kraft wohnt ihm, da eine entgegengesetzte Verfügung nicht getroffen ist, schon mit der Promulgation in den Acta Apostolicae Sedis inne. Denn die Signifikation des Dekretes an das Volk ist keine Promulgation; es können von ihr daher die in der Const. „Promulgandi“ bezeichneten Wirkungen nicht abhängig sein. Der Auftrag an die Bischöfe ist nur ein Mittel, die Gesetzeskunde zu verbreiten. Die wörtliche Bekanntgabe päpstlicher Gesetze an das Volk steht sonst im Ermessen der Bischöfe. Hier ist sie vorgeschrieben, wie ja auch eine wörtliche Bekanntgabe an bestimmte Kreise beim Dekret „Sacra Tridentina“ und eine Veröffentlichung des Dekretes „Ne temere“ über Sponsalien und Ehe vom 2. August 1907 vorgesehen war.

2. Die rechtliche Bedeutung unseres Dekretes kann nicht gewürdigt werden, wenn nicht das Verhältnis seiner Normen zu den bestehenden Gewohnheiten und partikulären Gesetzen erörtert wird.

Die Klausel: „Non obstantibus contrariis quibuslibet“ enthält keine förmliche Abrogierung von entgegenstehenden Gewohnheiten und partikulären Gesetzen. Allein manche Gewohnheiten und Statuten sind im motivierenden Teil (Abs. 7–11, 13, 15) und im dispositiven Teil (Abs. 16, Norm VII. VIII) Mißbräuche (abusus) genannt oder auf andere Weise reprobiert. So vor allem die Fixierung genau bestimmter Jahre, das beträchtliche Verschieben der Kommunion über die Zeit der ersten Beicht hinaus, die Forderung außergewöhnlicher Vorbereitung. Das Dekret redet von partikulären Gewohnheiten („haud pauci errores“ Abs. 7, „quibusdam in locis“ Abs. 10) und stellt der durch willkürliche Interpretation der anni discretionis entstandenen Verschiedenheit eine überall zu beachtende Norm gegenüber. Gewohnheiten aber, welche Mißbräuche sind, kann kein Ansehen zukommen. Cap. 11 de consuet.[2] stützt nur solche Gewohnheiten, die förderlich (rationabiles) sind. Die Klausel des Dekrets „Quam singulari“ brauchte darum nicht ausdrücklich entgegenstehende partikuläre Gewohnheiten zu abrogieren, um den als Mißbräuche bezeichneten Gewohnheiten das Ansehen zu nehmen. Soll zudem der Gesetzeszweck nicht ganz frustriert werden, so müssen die ihn aufhaltenden Gewohnheiten zurückstehen. Gewohnheiten, welche vom Dekret nicht als Mißbräuche oder ähnlich gebrandmarkt sind und welche der Tendenz des Dekretes nicht im Weg stehen, können ihre Geltung behalten, selbst wenn sie in etwa einzelnen Teilbestimmungen entgegen wären. Für sie gilt die im Summarium des cap. 1 de const. in VI. angegebene Regel: „Eine neue Konstitution von höchster Stelle hebt spezielle Gewohnheiten

[1] 1910. [2] Decr. Greg. IX. l. I tit. 4.

und Gesetze, die vernünftig sind, nicht auf, wenn dies nicht ausdrücklich bemerkt ist."

Beispielsweise möge hier eine Bestimmung angeführt werden, welche dem Dekret entgegen wäre. Sie gehört der Vergangenheit an.

Für die Diözese Speyer bestimmte eine Verordnung[1] vom 9. Febr. 1824, „daß von nun an und in Zukunft allgemein das Alter der neuen Kommunikanten für die Knaben das vierzehnte und für die Mädchen das dreizehnte Jahr" sei. Der letzte Tag des März sei der Terminus „dergestalt, daß nur jene Knaben, welche den letzten Tag des Monats März dreizehn Jahre und neun Monate zurückgelegt, und jene Mädchen, welche den letzten Tag des März zwölf Jahre und neun Monate zurückgelegt, zur ersten heiligen Kommunion zugelassen werden können". Kein Pfarrer sei ermächtigt, „für sich irgendeinen Knaben oder Mädchen vor diesem von dem Ordinariat festgesetzten Alter zur ersten Kommunion aufzunehmen", sondern habe „dieses buchstäblich zu befolgen". Da es aber doch „Fälle geben könne, wo es für einen Knaben oder Mädchen aus einer dringenden Ursache nötig werde, vor erreichtem ordinariatsmäßigem Alter die erste hl. Kommunion zu empfangen" . . . so seien „die Pfarrer verpflichtet, den Fall umständlich vicariatui vorzustellen, von daher die Entscheidung abzuwarten und sich lediglich nach selber zu benehmen. Vor der Hand werde hiermit die Bemerkung beigefügt, daß ein frühzeitig reifer Verstand eines Knaben oder Mädchen als die alleinige Ursache hierzu nicht hinreichend sei."

Eine spätere Verordnung derselben Diözese vom 5. Nov. 1839[2] unter dem Bischof Johannes Geissel, dem späteren Erzbischof von Köln, ging von der Erwägung aus, daß das Alter der Neukommunikanten von jenem der Schulentlassung nicht verschieden sein soll, und bestimmte mit Rücksicht auf eine Ministerialentschließung, welche das vollendete dreizehnte Jahr als Termin der Entlassung aus der Werktagsschule bezeichnete, das Alter der Neukommunikanten auf das dreizehnte Jahr in der Art, „daß sowohl Knaben als Mädchen, welche am letzten April dieses Alter erreicht haben oder erreichen werden . . ., zum Empfang der ersten heiligen Kommunion zuzulassen sind."

Derartige Bestimmungen könnten nach dem Dekret „Quam singulari" freilich keinen Bestand mehr haben. Es sei nun auch eine Bestimmung angeführt, welche dem neuen Dekret etwas näher kommt. Bischof Haneberg hob am 1. Sept. 1874[3] die angegebenen Verfügungen auf und bestimmte, daß „der Kommunionunterricht in den Schulen mit jenen Kindern begonnen werden soll, welche am nächsten Osterfeste zwölf Jahre alt sein werden." Den Seelsorgern sei es unbenommen, „Kinder, die an Ostern erst elf Jahre alt werden, zum Empfange der hl. Kommunion vorzubereiten." Nach der vorausgeschickten ausführlichen Auseinandersetzung betrafen diese Vorschriften nicht so sehr den Empfang der Kommunion selbst, als den darauf vorbereitenden Unterricht. „Es gilt, wenn auch nicht für den Empfang der Kommunion selbst, so doch für den vorbereitenden Unterricht eine Zeit zu bezeichnen, bis zu welcher auch die weniger Begabten die gehörige Reife erlangt haben können."[4] Das Recht der Kinder, zur Kommunion zu gehen, erkannte der Bischof ausdrücklich an. „Darum dürfen sie (die Priester) in

[1] Ungedruckt. [2] Generalien f. Speyer I, Nr. 32.
[3] Verordnungen f. Speyer VII, Nr. 587, S. 121.
[4] a. a. O. S. 118.

keiner Weise die Kleinen zurückhalten, sobald sie durch die Eltern auf billige Weise verlangen, zum Tisch des Herrn hinzugelassen zu werden. Billig ist das Verlangen der Kinder, sobald sie vorbereitet sind. Möglich ist die Vorbereitung von der Zeit an, da sie fähig sind, die Größe dieser Gnade einigermaßen zu würdigen, den großen Unterschied des hl. Abendmahls und einer gewöhnlichen Speise zu erkennen und infolge davon mit den Gefühlen der Andacht dem Heiligsten zu nahen. Wie frühe eine solche Reife des Geistes, Gewissens und Gemütes eintritt, läßt sich mit Bestimmtheit nicht im allgemeinen feststellen; je nach den Anlagen, der frommen Anregung zu Hause, der guten Führung in der Schule kann diese Reife sehr früh eintreten; doch außerordentliche Fälle ausgenommen, kaum vor dem zehnten Lebensjahre.“ [1]

Wie hieraus zu ersehen ist, ging der Bischof von denselben Grundsätzen aus, wie das Dekret „Quam singulari“. Insofern die bischöflichen Bestimmungen von der Norm genannten Dekrets abweichen, mag es zum Teil wenigstens damit erklärt werden, daß unter Beachtung der geistigen Entwicklung in einer mehr nördlichen Gegend die Unterscheidungsjahre später gegriffen werden müssen als für den Durchschnitt der alle Zonen umfassenden Kirche. Eine solche Deutung wurde jüngst einer ähnlichen Bestimmung einer norddeutschen Diözese gegeben.[2]

Allein es wird auch bedacht werden müssen, daß beim Erlaß derartiger Bestimmungen noch nicht eine von höchster Stelle festgesetzte Normalzeit maßgebend war, daß aber die vorbildlichen Gewohnheiten und partikulären Statuten ausschließlich spätere Altersgrenzen fixierten. Obwohl Bischof Haneberg ausführlich auf besondere Anordnungen auch aus südlicheren Gegenden eingeht, macht er den Umstand nicht geltend, daß das nördliche Klima eine spätere Reife bedingt.

Partikuläre Bestimmungen, welche wie die angegebene nicht so sehr das Alter für die Kommunion selbst, als eine zeremoniöse Feier und den Kommunionunterricht betreffen, werden von dem Dekret „Quam singulari“ nicht reprobiert. Das in Abs. 16 ausgesprochene reprobierende Urteil trifft sodann nur in der Voraussetzung zu, daß vor dem verordnungsgemäßen Alter die Eucharistie selbst versagt wird (prohibitis interim ab eucharistica Communione pueris vel adolescentibus praescripta aetate minoribus).

Es darf indes nicht vergessen werden, daß die tatsächliche Übung Kommunionen vor der zeremoniösen Feier nicht aufweist, und auch die zeremoniöse Feier vielfach nicht so früh geschehen läßt, als es nach den Verordnungen sein sollte. Nach 36 Jahren ist die Hanebergsche Verordnung nur in einem, nicht einmal dem größten Teil der Diözese durchgeführt. In den meisten Städten dieser Diözese ist das dreizehnte Jahr die Regel, und es bedarf mehr als Belehrung und mehr als der gewöhnlichen Energie des Seelsorgers, um bei solchen Gewohnheiten Wandel zu schaffen, weil es sich eben um eine Festivität, nicht bloß um die Kommunion handelt.

3. Wenn nun die rechtliche Bedeutung der einzelnen Bestimmungen des Dekretes „Quam singulari“ beachtet werden soll, so wird zunächst auf die nähere Bestimmung der „anni discretionis“ einzugehen sein.

Die Mitte der Normalzeit des Dekretes ist das siebte Jahr (Art. I:

[1] a. a. O. S. 112.
[2] Anzeiger f. d. Bistum Hildesheim 1910, Nr. 10, S. 7.

„circa septimum annum sive supra, sive etiam infra“). Das siebte Jahr muß als das vollendete gefaßt werden. Sollte die Mitte der Normalzeit an den Beginn des siebten Jahres gelegt werden, so hätte es der Gesetzgeber ausgedrückt; seine Intention ist nur klar ausgedrückt für das vollendete siebte Jahr. Auch waren im motivierenden Teil Bestimmungen erwähnt, welche das vollendete siebte Jahr im Auge hatten (Abs. 14: „pueros septem annorum“). Zudem ist das Alter, in welchem bezüglich anderer Gesetze der Gebrauch der Vernunft präsumiert wird, das vollendete siebte Jahr, so bezüglich des Sonntagsgebotes.[1]

Eine Präsumption jedoch, daß mit sieben Jahren die Verpflichtung eintritt, ist in unserem Dekret nicht statuiert. Das sagt das hinzugefügte: „sive supra“. Das siebte Jahr ist aber auch nicht die unterste Grenze, wie aus der weiteren Hinzufügung „sive infra“ zu ersehen ist. Zudem ist das Alter des Vernunftgebrauches für jeden einzelnen wahrzunehmen (Art. IV).

Es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß das siebte Jahr nur für die dem Hl. Vater nächstliegenden Diözesen Normalzeit sei, außer etwa in sofern die Kinder dieser Diözesen den Durchschnitt der Grade geistiger Reife aufweisen, die in der alle Zonen umfassenden Kirche erwartet werden können.

Der Umstand späterer Reife in mehr nördlichen Gegenden ist gewiß zu berücksichtigen. Wohl mit Bedacht auch hierauf ist gesagt: „sive supra“. Aber daß dieser Umstand für Deutschland einen Unterschied von 3 – 5 Jahren gegenüber der mittleren Normalzeit bringe, kann nicht mit einer schnellen Schätzung festgestellt werden. Die schnellere Reife in südlichen Gegenden liegt vielleicht doch mehr nach dem sechsten oder siebten Jahr, da dort der Schulunterricht nicht viel früher beginnt als in unserem Klima, und der ganze Vorsprung des für die Pubertät präsumierten Normalalters ist gegenüber dem Durchschnitt unserer Gegenden sicher nicht größer als zwei Jahre. Zudem kann in Rechnung gezogen werden, daß die anerkannte Schulbildung in Deutschland ein genügendes Verständnis ziemlich früh ermöglichen wird, ferner daß das deutsche bürgerliche Gesetzbuch[2] die beschränkte Geschäftsfähigkeit mit dem vollendeten siebten Jahr beginnen läßt.

Welches Alter für eine bestimmte Gegend als mittlere Normalzeit zu nehmen ist, muß daraus bestimmt werden, in welchem Alter durchschnittlich die Unterscheidungsmöglichkeit vorhanden ist. Nach dem Dekret ist diese dann vorhanden, wenn das Kind „ea devotione, quam eius fert aetas“ zur Eucharistie hinzutreten kann (Art. III). Beobachtet man die Kinder bei einer Fronleichnamsprozession, bei der heiligen Messe oder bei einer Segensandacht, so wird man erzwungene und freiwillige Andacht wahrnehmen, unverschuldete und verschuldete Unandacht, man wird leicht finden, in welchem Alter durchschnittlich die Devotion möglich wird.

Auch direkt kann die Unterscheidungsmöglichkeit bestimmt werden. Unser Schulunterricht, der sich bestrebt, jedes Verständnis im Kinde zu wecken, erreicht es nach ein oder zwei Jahren, daß das Kind Begriffe abstrahiert. Kindern mit sieben Jahren werden Begriffe wie Seele, Gnade, Sünde klargemacht, man lehrt wohl allgemein die Kinder der Unterklassen das Dogma der heil. Dreifaltigkeit mit nicht geringerem Erfolge als die reiferen Kinder. So wird

[1] Lehmkuhl, Theol. mor. 9. Aufl., (Freiburg i. Br., Herder) I n. 138. 556. Vgl. auch das cap. un. in VI. de desp. imp. (IV, 2).

[2] §§ 104. 106.

man das Alter finden können, in welchem das Wort verstanden wird: „Daß das Gotteskind in dir nicht stirbt, bekommst du Himmelsbrot.“

Artikel I besagt: „Das denkfähige Kind ist osterpflichtig. Die beginnende Denkfähigkeit genügt.“ Für die Eltern wird der Eintritt der Denkfähigkeit leicht wahrzunehmen sein. Die Schule kann das Vorhandensein der Denkfähigkeit unschwer feststellen. Die Benotung schließt ein Urteil über die Denkfähigkeit ein. Die Kinder, die von der untersten Klasse in die nächste aufsteigen, sind von der Schule als denkfähig erklärt. Denn der Sach- und Sprachunterricht sowie das Rechnen setzen geistige Fähigkeit im Kinde voraus. Gewiß wird das Urteil des Beichtvaters im einzelnen Fall anders lauten können. Aber das mit sicherem Erfolg geistig unterrichtete Kind ist als osterpflichtig zu betrachten.

Nach dem klaren Gedankengang des Dekrets fällt in die Zeit des Erwachens zur Vernunft der Beginn der Fähigkeit, die Unterscheidung zwischen Gut und Bös und zwischen Brot und Himmelsbrot zu erlernen (Abs. 13 Art. I). Mag das Kind für den ausgebildeten Beicht- und Kommunionunterricht noch nicht reif sein, für diesen gilt: postea debebit addiscere (Art. II). Für das kleine Kind muß die Katechese einen Unterricht schaffen, für den es reif ist. Es bedarf keiner akkuraten Beicht, wenn jemand sie nicht verrichten kann, beim kleinen Kind um so weniger, als eine „akkurate“ Beicht gar nicht dem Grad der erkannten Sündhaftigkeit entsprechen würde. Sagt das kleine Kind das Ärgste, was es begangen hat, und gibt es Antwort auf die Fragen des Priesters, so hat es genügend gebeichtet. Hat es keine Sünde finden können, so kann es doch zur Kommunion gehen und osterpflichtig sein.

Ist der annus discretionis zweifellos da, so beginnt die Verpflichtung zur Erfüllung beider Gebote, des der Beicht und des der Kommunion. Das Gebot der Beicht ist ohne nähere Zeitbestimmung gegeben, und wurde gewöhnlich so verstanden, daß in der Zeit vom 1. Januar bis zum 31. Dezember einmal gebeichtet werden müsse, wenn das Bewußtsein einer schweren Sünde vorhanden sei.[1] Für die Erfüllung des Kommuniongebotes ist die österliche Zeit vorgesehen. Von dem Eintritt der Unterscheidungsfähigkeit an bis zur nächsten österlichen Zeit ist also jedenfalls die Kommunion nicht Pflicht. Sie darf aber auch nicht gewehrt werden. Die erste Kommunion braucht nicht eine Osterkommunion zu sein. Die Artikel der Norm, die von der Pflichtkommunion handeln, Art. I und IV Satz 1, vermeiden es, von erster Kommunion zu reden.

Bei der Erwägung der rechtlichen Bedeutung des Dekrets „Quam singulari“ darf der Unterschied nicht übersehen werden, den das Dekret zwischen „erster Kommunion“ und „gemeinsamer Kinderkommunion“ macht. Von der ersten Kommunion einfachhin reden die Art. II, III, IV Satz 2, von der feierlichen gemeinsamen Kinderkommunion handelt Art. V. Zur ersten Kommunion einfachhin zuzulassen, ist Sache des Vaters und des Beichtvaters, zur feierlichen Kinderkommunion zuzulassen, ist Sache des Pfarrers. Die Vorbereitung auf die erste Kommunion, zu der Vater oder Beichtvater zulassen, ist nicht näher bestimmt; der gemeinsamen Kinderkommunion müssen einige Tage der Vorbereitung vorangehen. Die Kinder, die zur gemeinsamen

[1] Lehmkuhl a. a. O. Nr. 1202.

feierlichen Kinderkommunion zugelassen werden müssen, können auch solche sein, welche schon vorher (iam antea) zum erstenmal vom Altar genossen haben.

Unschwer läßt sich im Dekret auf Grund dieser Unterscheidung von „erster" und „gemeinsamer" Kommunion eine Abgrenzung der Befugnisse des Beichtvaters und der Eltern von denen des Pfarrers erkennen. Die Zulassung zur ersten Kommunion galt bisweilen als Pfarrrecht. Ein Pfarrrecht ist die Zulassung zur ersten Kommunion nach dem Dekret nicht. Nur die Veranstaltung einer feierlichen Kinderkommunion kann noch als Pfarrrecht angesprochen werden. Das Kind, das mit Erlaubnis des Beichtvaters erstmals kommuniziert, wird der späteren Einflußnahme des Pfarrers nicht entzogen. Die Vornahme einer weiteren besonders feierlichen Kommunion im reiferen Alter läßt das Dekret unberührt.

Eltern, deren Stellvertreter und Beichtväter haben, wie in Art. IV in Erinnerung gebracht wird, nach dem Römischen Katechismus über die Zulassung eines Kindes zur ersten Kommunion zu befinden. Sie haben jedoch nur zu befinden, ob die Kinder eine Kenntnis dieses hohen Sakramentes und Sinn dafür haben.[1] Stimmen Eltern und Beichtvater überein, so ist keine Schwierigkeit. Lauten die Urteile verschieden, so genügt das Urteil des einen dieser Berater, um die Kommunion zugänglich zu machen, wie sich aus der Verbindung parentum confessariive consensu (Art. V) ergibt.

Generalkommunion im landläufigen Sinn fällt nicht unter Art. V. Hier ist von einer Generalkommunion die Rede, an welcher auch Erstkommunikanten teilnehmen. Generalkommunion im landläufigen Sinne als Mittel die wiederholte Kommunion zu fördern und der dieser vorangehende vertiefende Unterricht gehörten unter Art. VI.

Die Instruktion und Vorbereitung für die gemeinsame Kommunion des Art. V dauert „einige Tage". Das Unterrichtsziel wird also nicht allzu hoch gesteckt werden dürfen, so daß es bei normal aufgewachsenen Kindern in einigen Tagen erreicht werden kann.

Mit der Anordnung dieser Vorbereitung in Art. V sagt das Dekret, was als außerordentliche Vorbereitung zur ersten Kommunion billigerweise gefordert werden kann (vgl. Abs. 11). Die einfache genügende Vorbereitung ist die durch die Eltern oder Lehrer vermittelte Kenntnis der notwendigsten Glaubenswahrheiten, die dem kleinen Kind entsprechende Beicht und Andacht (Art. III).

Zwischen dem Erwachen der Vernunft und der nächsten österlichen Zeit kann ein Zeitraum von fast einem Jahre liegen. Für diese Zeit gilt nach dem Dekret folgendes: a) Vater und Beichtvater können, die Kenntnisse beim Kind vorausgesetzt, zur ersten Kommunion zulassen (Art. IV Satz 2). b) Zur Beicht muß das Kind angenommen werden. Die Absolution ist ihm bei vorhandener Materie und Disposition zu erteilen. Der Mangel der Genauigkeit im Bekenntnis, der aus der Unbeholfenheit des Alters kommt, ist kein Hindernis (Abs. 8, 9 Art. VII). c) Die Kommunion muß dem vom Vater oder Beichtvater zugelassenen Kind gespendet werden (Art. IV). Es ist nicht Sache der äußeren Seelsorge (des Pfarrers), die stille Erstkommunion zu erlauben oder zu verbieten. Der Gewohnheit jedoch, einem gesunden Kind

[1] Cat. Rom. II. 4, 63.

die Kommunion erst in der dem Vernunfterwachen folgenden Osterzeit zu spenden, tritt das Dekret nicht mit der Schärfe entgegen, wie der Gewohnheit, die Kommunion einem gefährlich kranken Kind vorzuenthalten. Diese letztere Gewohnheit ist detestabilis omnino abusus (Art. VIII). d) Der Pfarrer ist nicht gehalten für die Kinder, welche erst nach der österlichen Zeit zur Vernunft erwachen, noch eine weitere gemeinsame Vorbereitung zu halten („Semel aut pluries“ Art. V).

Artikel VII und VIII enthalten Strafbedrohungen. Im übrigen strebt das Dekret mehr eine verständige Gewinnung des Volkes durch Belehrung an. Es ruft zu seiner Durchführung in erster Linie die Eltern auf, im weiteren die Beichtväter, die Lehrer und die Pfarrer. Die genannten Erzieher müssen den ihnen zustehenden Einfluß aufbieten, damit der pflichtgemäßen Beicht und Kommunion in würdiger Weise genügt werde. Wo die Schule die Aufgabe der religiösen Erziehung gleichsam übernommen hat, wird ihr auch hierin mehr Verantwortung zukommen. Der Kommunionempfang braucht aber nicht zu einer Schulleistung erniedrigt zu werden. Auf die genannten Erzieher legt Art. VI die weitere Pflicht, mit allem Eifer dafür zu sorgen, daß die Kinder nach ihrer ersten Kommunion öfter zum Tisch des Herrn gehen, und wenn möglich, auch täglich. Die Beschränkung „si fieri potest“ ist wohl zu beachten. Es ist aber nicht an Schwierigkeiten zu denken, die sich in der Regel geltend machen lassen.

III.

Aus der dargelegten rechtlichen Bedeutung des Dekretes „Quam singulari“ ergeben sich einige Fingerzeige für dessen praktische Verwirklichung besonders nach der Richtung, nach welcher die bereits laut gewordenen Bedenken liegen.[1] Man fürchtet bei der pastorellen Durchführung der neuen Normen Schwierigkeiten von seiten des Volkes, man hat auch Bedenken, das hergebrachte Alter des besonderen Unterrichts und der üblichen Feier zu berauben und besorgt eine Minderung des opus operantis, sowie einen Mißbrauch der täglichen Kommunion.

1. Das Volk, sagt man, werde Schwierigkeiten bereiten, wenn die Erstkommunionfeier in ein früheres Alter gelegt wird, der besondere Unterricht sei notwendig und die Feier gerade im hergebrachten Alter so eindrucksvoll.

Es wird gut sein, die übliche Erstkommunionfeier näher zu betrachten. Diese Feier enthält mehr als eine Feier der ersten Kommunion. Sie enthält die Selbständigmachung des Kindes im religiösen Leben, wie die vielfach übliche Erneuerung der Taufgelübde erkennen läßt. Die Erstkommunionfeier ist sodann jene Feier geworden, welche gegen das Ende der Schulzeit eine andere Feier ersetzt. Dieser Charakter ist so vorherrschend gewesen, daß er in der oben erwähnten Verfügung des Bischofs Geissel zum Ausdruck kam, und daß es mancherorts ausdrücklicher Bestimmungen bedurfte, um diesen Charakter einer Schulschlußfeier in etwa zurückzudrängen.[2] Die Ausdrücke, in denen das Volk von dieser Feier sprach, besagten dasselbe.

---

[1] Vgl. die Wiedergabe solcher Bedenken in Kausens Allgemeiner Rundschau, München 1910, S. 691 f., 733 f.

[2] Provinzialkonzil in Köln 1860, K. 23. Hildesheim 1908. Speier 1874. In manchen bayrischen Diözesen besteht diese Auffassung nicht.

Bei ruhiger Überlegung kann auch nicht geleugnet werden, daß der oft von den Eltern herbeigesehnte und bessere Erwerbsaussichten eröffnende Termin der Schulentlassung es rechtfertigen, den Eintritt derselben und den Übergang von der Schule ins Leben mit einiger Festlichkeit zu umkleiden. Wären die Kommunionfeier der Katholiken und die Konfirmation der Protestanten nicht, so würde sicher eine mehr oder minder weltliche Schulfeier nach erfüllter Schulpflicht aufkommen.

An der Stelle einer solchen Schulfeier steht unsere Erstkommunionfeier. Mancherorts steht sie ein Jahr vor der Schulentlassung und kündet so wenigstens das nahende Ende der Schulpflicht an. Das Kind steht am weißen Sonntag in der Mitte eines kirchlichen und häuslichen Festes, im Mittelpunkt auch eines Schulfestes.

Der dem weißen Sonntag vorangehende Unterricht ist ebenfalls mehr als ein Kommunionunterricht. Er ist vielfach ein Unterricht mit apologetischer Tendenz geworden. Er mußte es auch werden. Er ging neben dem gewöhnlichen, mancherorts pro Woche 4 – 5 stündigem Religionsunterricht einher. Solcher spezieller Unterricht für die reiferen Schulkinder war gewiß gut. Aber eine stets wachsende Förderung der Kinder im geistlichen Leben war nicht sein Resultat. Die erzielte Vorbereitung der Herzen während eines halben Jahres bis zur Höhe des weißen Sonntags bewegte sich nicht in stets aufsteigender Linie. Sie mußte ferner durch das lange Hinhalten unrichtige Vorstellungen und eine zu seltenem Kommunionempfang disponierende Stimmung erzeugen.

Es entsteht nun die Frage: Will das Dekret die geschilderte Feier dem gewohnten Alter nehmen? Will das Dekret den speziellen Unterricht in reiferem Alter hindern?

Die Antwort ergibt sich aus dem oben Gesagten. Das Dekret handelt von der eigentlichen Erstkommunion, nicht von der einem bestimmten Alter eigentümlichen Feier. Dem Dekret liegt es so fern wie möglich, den bewährten Detailunterricht in reiferem Alter zu hindern oder denselben unersprießlich zu machen durch Zurücklegen in frühere Jahre. Aber die eigentliche Erstkommunion soll nicht verschoben werden, bis das für eine zeremoniöse Feier vorgesehene Alter erreicht ist. Sie soll nicht an das Ende eines langen Unterrichts gestellt werden.

Gelingt es daher, die eigentliche Erstkommunion von der üblichen Festivität, die immer noch eine feierliche Kinderkommunion enthalten kann, loszulösen und sie dem speziellen Unterricht genügend weit voranzustellen, dann mögen die Feier im reiferen Alter und der Unterricht bleiben, die Kommunion kann doch früh genug stattfinden.

Ob die Loslösung der ersten Kommunion von jener Feier stattfinden soll? Zurücklegen in ein Alter, welches einigermaßen dem Dekret entspricht, läßt sich jene Feier nicht. Die Erneuerung der Taufgelübde erfordert das reifere Verständnis und die bessere Einsicht in die Glaubenslehre. Das Taufgelübde an diesem Tag soll eine Übung des Glaubens an die einzelnen Wahrheiten sein. Die Feier kann auch den ihr anhaftenden Charakter als Feier des Übertritts ins Leben nicht in ein früheres Alter tragen. An der Stelle, welche die Feier verlassen würde, würde eine Lücke entstehen, die vielleicht ausgefüllt würde durch eine rein weltliche Festivität. Dies ist um

so mehr zu besorgen, als durch die protestantische Konfirmation die Aufmerksamkeit auf die Lücke gelenkt würde.

Der auf die Feier vorbereitende Unterricht wird zudem nicht vermißt werden wollen. Der Unterricht mit der apologetischen Tendenz neben dem Religionsunterricht war zu wertvoll. Es ließe sich aber solcher Unterricht nicht in dem früheren Alter erteilen.

Ob die Loslösung der ersten Kommunion von jener Feier stattfinden kann?

Gegen eine Loslösung der ersten Kommunion (nicht der Kommunion überhaupt) von jener Feier wird das Volk keine Schwierigkeiten machen. Wenn das Volk die übliche Feier im hergebrachten Alter nicht opfern soll, wird es auf das Wort des Hl. Vaters hin die Kinder gerne früh zur Kommunion schicken. Nicht religiöser Art sind die Bedenken des Volkes gegen eine frühe Erstkommunion. Seine Bedenken liegen auf einem ganz anderen Gebiete. Jeder Katechet, der sich schon bemüht hat, Kinder etwas früher zur Kommunion zu bringen, wird davon erzählen können. Die Urteile des Volkes über die Absicht des Papstes können nicht den Zeitungen entnommen werden. Erholt man sie beim Volk, so wird man ein recht gutes Verständnis für die Maßnahme des Hl. Vaters finden. Äußerungen wie die folgenden sind auch Urteile des Volkes: „Wenn man darüber denkt, die frühe Kommunion ist doch schön.“ „Frühe Kommunion wäre gut für die Erziehung der Kinder und gegen das, was an sie kommt; man brächte mehr in sie hinein.“ Darum braucht man nicht zu fürchten, daß die Feier der frühen Kinderkommunion des liebevollen Verständnisses des Volkes oder des Eindrucks entbehren werde. Selbst wenn die Kinder in ihrem armen Kleid ohne Kerzen und Blumen kämen, würde diese Feier den allertiefsten Eindruck machen; aber wenn dem Volk die Anregung gegeben wird, wird es bald diese neue Feier mit liebevollem Verständnis schmücken, wie es ja auch die kleinen Kinder an Fronleichnam geschmückt dem Herrn entgegensendet.

Auch der Katechet könnte froh werden, wenn seine jungen Schüler fleißige Kommunikanten wären. Katechese und die spätere Pfarrstunde würden eine gewaltige Belebung erfahren, wenn den belehrten Kindern die Nährkraft der katholischen Kirche nicht mehr versagt ist. Die schönen Worte der Nachfolge Christi Buch 4, Kap. 11 gelten auch für die Kinder.

Die Kinder würden gewöhnt werden können häufig zur Kommunion zu gehen, und die wichtige Osterpflicht könnte tiefer in ihr Herz gegraben werden.

Der spezielle Unterricht gegen das Ende der Schulzeit könnte eine Zeit intensivster Seelsorge bedeuten, eine Zeit sorgsamster Pflege des opus operantis und dazu eine Zeit fleißiger Kommunion, er könnte den Kindern ein Paradies bringen mit dem Baum des Lebens.

Die feierliche Kommunion im reiferen Kindesalter hat sehr viel Sinn, auch wenn das akzidentelle „erstmalig“ fehlt. Es lassen sich vor allem ähnliche Gründe geltend machen, wie für das Fronleichnamsfest vom Konzil von Trient geltend gemacht werden.[1] Sodann rechtfertigt sich die Feier um des Kindes willen. Es steht an der Grenze zwischen Kindesglück und Lebensernst. In seinem Herzen kann die Freude über das Christenglück wach

[1] Kap. 5 der 13. Sitzung.

werden und ihr Fest feiern am weißen Sonntag, dem Erinnerungstag des Christenglückes der alten Kirche. Wie bei der Taufe werden die Kinder feierlich in die Kirche eingeführt. Ihre Kerzen stellen die Taufkerzen dar. Bei dem Leuchten dieser Kerzen wird das Taufgelübde erneuert. Der Priester kann sprechen wie ehemals bei der Taufe: Accipe lampadem ardentem et irreprehensibilis custodi baptismum tuum etc. Abends in stiller Stunde werden vielleicht die Angehörigen mit dem Festkind die noch einmal angezündete Kerze umgeben betend, daß die Gnade, über welche sie geleuchtet hat, nicht untergegangen sein möge, wenn einst die Sterbekerze angezündet wird.

Eine schöne Ausgestaltung der kirchlichen Feier am Tage der feierlichen Kommunion wäre die Weihe der Kinder an Jesu heiligstes Herz. Die Welt ist vor einigen Jahren[1] dem Herzen Jesu geweiht worden. Sollen die Kinder nicht davon erfaßt werden? Einer Veräußerlichung der Feier wäre damit die tiefste Innerlichkeit entgegengehalten. Der Freude über das Christenglück würde ein feierlicher Ausdruck innigster Christusliebe hinzugefügt. Als König träte Jesus in den Mittelpunkt der Kinderherzen, wenn die Kinder sprechen: „Dein sind wir; dein wollen wir bleiben; damit wir mit dir um so inniger verbunden seien, so will heute ein jeder sich freiwillig deinem heiligsten Herzen weihen." Ein opus operantis käme zustande, zu dem eine längere Vorbereitung besser paßt als zur „ersten" Kommunion. Die Herz-Jesu-Verehrung würde populär werden und mit ihrer sieghaften Kraft die letzten Reste jansenistischer Bedenken zerstreuen. Und wenn uns die Kunst statt der Darstellungen von Altarsakrament und Kommunion, deren realste Darstellung und Wiederholung jederzeit auf dem Altar und an der Kommunionbank zu finden ist, ein fürs Haus geeignetes Herz-Jesu-Bild als Andenken an das Fest der glücklichen Kinder liefern würde, möchten die Seelsorger wohl gerne danach greifen. Den Namen „Erstkommunikanten" für die Kinder des reiferen Alters können wir leicht entbehren, wenn der schönere Name „Herz-Jesu-Kinder" an seine Stelle tritt. Die Zeitschriften und Erbauungsbücher für „Erstkommunikanten" würden ihre Titel und in etwa auch ihren Inhalt sehr leicht ändern können. Wie sehr die Weihe an Jesu Herz Gott gefällt, mag aus der vorhin berührten Enzyklika Leos XIII. ersehen werden.

Ist die frühe Erstkommunion einmal vorgemacht und haben sich die Leute überzeugt, daß der Feier im reiferen Alter kein Eintrag geschehe, werden bald mehr und mehr auch die übrigen kommen, welche dann je nach ihrer Reife und ihrem guten Willen geeignet vorbereitet werden können.

Der Übergang zu solcher Praxis von den jetzt bestehenden Gewohnheiten wäre leicht, während sonst durch stetes Zurückdrängen der üblichen Festivität auf frühere Altersstufen die Befolgung des Dekretes schwer und langsam erkauft werden müßte, und zugleich die Autorität des Hl. Stuhles litte, indem das Volk sein Gebot jährlich vernähme, aber nur mit Widerwillen befolgte, ja die Ausführung vereiteln könnte.[2]

Die eindrucksvolle Feier am weißen Sonntag bliebe, und es würde

---

[1] Enzykl. vom 25. Mai 1899.

[2] Ein Geistlicher schrieb dem Verfasser (März 1911): „Mir streiken am nächsten Sonntag 10 Dreizehnjährige." — Die seitherige Feier der Erstkommunion kann in gewissem Sinne eine res mixta genannt werden. Die frühe Erstkommunion kann eine rein kirchliche Sache bleiben. Bei der späteren Feierlichkeit wird nur der respectus sacer geändert.

nach den aufs höchste gesteigerten Vorbereitungen nicht mehr der Rückschlag bei der nächsten Kommunion zu beklagen sein.

2. Es hat sich aus dem Gesagten bereits ergeben, daß eine Minderung des opus operantis nicht aus der Beobachtung des Dekretes folgen müsse. Es wird aber das opus operatum nicht mehr um des opus operantis willen geschmälert werden. Die lichte Himmelsgnade aus dem Sakramente des Altars vermag gerade im Kinderherzen zu wirken. Wer wollte Kinder der Gnaden berauben um protestantischer Vorurteile willen?

3. Dem Bedenken des Mißbrauches der täglichen Kommunion wird am besten begegnet, wenn an einige Normen des Dekretes „Sacra Tridentina" erinnert wird. Norm 2 dieses Dekretes bestimmt die rechte Meinung des häufigen Kommunionempfanges dahin, daß man nicht dem Herkommen oder der Eitelkeit oder anderen menschlichen Rücksichten zulieb es tue, sondern vielmehr Gottes Wohlgefallen nachkommen wolle usw. Norm 5 erfordert darüber, ob die rechte Absicht vorhanden ist, den Rat des Beichtvaters. Die tägliche Kommunion soll nach dem Willen der Kirche eine freiwillige Übung bleiben.[1]

Wenn demnach die öftere und tägliche Kommunion von den Erziehern „mit allem Eifer" anzustreben ist, so wird namentlich das Verlangen zu erwecken und werden die Hindernisse zu beseitigen sein, die Vorbereitung wird leicht und geläufig gemacht, die Ängstlichkeit wird behoben, die Vorurteile werden zerstreut, das Beispiel der täglichen Kommunion von Kindern wird — wenn möglich — geschaffen. Viele Bedenken wegen des Mißbrauches braucht man nicht zu haben. Die tägliche Kommunion fordert auch bei aller möglichen Erleichterung von den Kindern Opfer,[2] welche die rechte Absicht zu prüfen geeignet sind. Wer den nicht allgemein gültigen Satz: „Quotidiana vilescunt" auf die Kommunion anwenden wollte, würde das Meisterwerk der göttlichen Allmacht, Liebe und Weisheit recht gering eintaxieren und der Erfahrung widersprechen.

Unsere Darlegung dürfte ergeben haben, daß von dem Dekret „Quam singulari" nicht Nachteile, sondern Vorteile zu erwarten sein werden. Die gesteigerten Gefahren und Versuchungen, welche auf unsere Kinderwelt einzustürmen drohen, fordern auch eine gesteigerte Entfaltung der Kräfte und Segnungen, wodurch sich die Jugend schützen kann.[3] Diese Kräfte und Segnungen will das Dekret auslösen. Das Staunen, mit dem man die neue Norm aufnahm, wird sich in Freude wandeln, wenn die Sperre für die Kinder aus dem Weg zur Kommunionbank genommen ist, wenn die Gnade aus den unschuldigen Kinderaugen leuchtet, und die Seelsorger von den Kindern sagen: Zuerst, nicht bloß ein erstes Mal ist Christus in ihr Herz gekommen.

Seit der Abfassung vorstehenden Artikels (Oktober 1910) ist manche Besprechung des Dekretes erfolgt, und viele besondere Verordnungen haben sich mit seiner Durchführung befaßt. Es sei das Folgende hervorgehoben:

[1] Vgl. das Dekret der S. C. C. v. 12. Febr. 1679.

[2] Vgl. die Berichte in „Eucharistia" 1911 S. 114 und in „Sendbote des göttlichen Herzens" 1911 S. 181.

[3] Bischof Haneberg a. a. O. S. 121. — Förster redet in seiner Schrift „Schule und Charakter" (Zürich 1907) von einer „außerordentlichen Anfälligkeit von Schulkindern gegenüber allen möglichen Epidemien des Lasters oder jeder Art von Verkehrtheit" S. 44 f.

Besprechungen. Lyzealprofessor **Hollweck** bespricht in der „Christlichen Schule" (Eichstätt, Brönner 1910, Heft 6–9) das Dekret. H. bietet eine Zusammenstellung der durch partikuläre Verordnungen für die Erstkommunion vor dem Dekrete statuierten Altersgrenzen (S. 343 ff.). Darin erblickt H. den Kern der bisherigen Rechtsentwicklung, welche vom Hl. Stuhl nicht geändert werden wolle, wohl aber von hervortretenden Mißbildungen gereinigt und dem modernen Stand der menschlichen Gesellschaft angepaßt werden soll (S. 390). Der Stand der deutschen Katechese und Praxis namentlich in Vorbereitung auf Beicht und Kommunion gilt H. als Ideal (S. 397–400). Der Gesetzgeber wolle diesen ausgebildeten Unterricht und diese Praxis nicht beseitigen (S. 400). Daraus folgert H., daß mit Beicht und Kommunion solange zu warten ist, bis das Kind den bezüglichen Unterricht genossen habe (S. 399, 402 f.), ja daß der Kommunion eine 1–2jährige Beichtpraxis vorangeschickt werden könne (S. 402 f., vgl. S. 356). Die Belehrung durch die Schule ist H. wertvoller als die individuelle durch die Eltern. Die Forderung der letzteren durch das Gesetz ist nach H. nur eine Fürsorge in der Voraussetzung des Mangels der Schulkatechese, bezw. der Dürftigkeit der italienischen Katechese (S. 399, 400, 428). Die Fähigkeit zur schweren Sünde (auch die entfernte?) setzt H. später an, als das Eintreten des Vernunftgebrauches (S. 396 ff., 433). Die Kinder des Südens erscheinen H. viel rascher (mehr als um ein Jahr) auch in den jungen Jahren entwickelt als die unserigen (S. 398, 427). Das „Urteil des Beichtvaters" ist H. ein Urteil, ob das Kind zur Beicht das nötige Verständnis mitbringt, ob es darum schon dazu verpflichtet sei, ob es sonach reif für die erste hl. Kommunion sei (S. 401). Nach allem ist bei H. die Erledigung des ausgebildeten Beicht- und Kommunionunterrichts, der gegenüber dem späteren immerhin summarisch heißt (S. 399), die wenn auch nicht als strenge Forderung, so doch als geübte Voraussetzung festzuhaltende (S. 400, 402) Vorbereitung auf den Sakramentenempfang bei gesunden Kindern. Der ins Ermessen des Beichtvaters gestellte Rat, des Kommunionempfanges sich für einige Zeit ob aliquam rationabilem causam zu enthalten, kann nach H. allgemein und in der Regel erteilt werden aus folgenden Gründen: Abwarten einer besseren und verständigeren Praxis vorerst des Beichtens, eines besseren Verständnisses des Unterrichts über die hl. Kommunion selbst, die bessere aszetische Vorbereitung auf diesen wichtigen Akt und namentlich eine gewisse Reife für die gemeinsame, eindrucksvolle, ja unvergeßliche Feier der ersten hl. Kommunion (S. 402). Zwei von H. angeführte Texte (S. 352, 353) könnten in etwa Schwierigkeiten bieten. Die vorsichtig aufgestellte Regel des Plenarkonzils von Baltimore vom Jahre 1866 (regula, quae tamen suas admittit exceptiones, statui videtur tuto posse, neminem scilicet ordinarie loquendo ante decimum annum Angelorum Panis participem fieri debere) ist gegenüber dem Dekret „Quam singulari" auch in Amerika nicht mehr aufrecht erhalten worden. Die speciali modo gegebene Konfirmation des Baltimorekonzils braucht man auf diese Regel nicht zu erstrecken, da sie ja in diesem Teil nichts vorschreibt. Für unsere Verhältnisse folgt schon um deswillen nichts aus dieser Regel, weil die Kinder eines Propagandagebietes von den 1860er Jahren anders beurteilt werden müssen als die uns naheſtehenden. Aus den Bestimmungen des südamerikanischen Konzils vom Jahre 1899, welche zwischen gesunden und kranken Kindern hinsichtlich des Alters, in dem die Eucharistie gegeben werden kann und muß, unterscheidet, ergibt sich ebenfalls keine Schwierigkeit. Denn die Kommunionpflicht kann wegen Todesgefahr fast um ein Jahr früher urgieren als wegen der österlichen Zeit, und der Pfarrer hat bei Todesgefahr eines Kindes eine besondere Pflicht, durch Belehrung die notwendigen Kenntnisse schneller zu vermitteln.

(15. 8. 11.)

Die Schrift von **Emil Springer** S. J., Professor der Theologie in Sarajevo, **„Lasset die Kleinen zu mir kommen“** die zeitige und häufige Kommunion der Kinder nach dem neuen Erstkommuniondekrete (Innsbruck, Rauch 1911) war im wesentlichen im Frühjahr des Jahres 1910 geschrieben (S. 85). Sie bietet eine präzise Auslegung des Ostergebotes und führt mit überzeugender Darstellung dieselben Motive wie das Dekret aus, nimmt Stellung zu den eingedrungenen Gewohnheiten und behandelt die dieselben begründenden Anschauungen.

In einer weiteren populären Schrift bespricht **E. Springer** energisch **„Die Vorurteile gegen das Erstkommuniondekret“** (Innsbruck, Rauch 1911). Hervorgehoben sei die Stelle, an der die Phrase vom schönsten Tag besprochen wird. „Wer sich keiner Täuschung hingibt, den beschleicht beim Gedanken an den „schönsten Tag seines Lebens“, der so spät anbrach, ein Gefühl der Traurigkeit. Denn er muß sich sagen: „So lange hat man mich von meinem Heiland ferngehalten . . . So lange hat man mein heiligstes Recht unbeachtet gelassen . . . Um wieviel unwiederbringlicher Gnade hat mich die Unsitte der späten Erstkommunion gebracht!“ So mancher muß sich außerdem noch sagen: „Ja dieser schönste Tag! Wäre er so zeitig angebrochen, daß ich mich nicht mehr entsinnen könnte, und hätte man mich oft kommunizieren lassen, so bliebe mir nicht für immer die traurige Erinnerung an eine lasterhafte Kindheit“. . . . Der schönste Tag der späten Erstkommunion ist Menschenwerk, das sich den liebevollsten Absichten göttlicher Erbarmung entgegenstellt, und darum ist die Erinnerung an einen solchen schönsten Tag für jeden, der die Dinge im wahren Lichte sieht, unzertrennlich mit der Erinnerung an einen großen unersetzlichen Verlust . . . Für die Erinnerung an einen schönsten Tag wird das Erstkommuniondekret die Erinnerung an viele schönste Jahre einsetzen. Man spricht soviel vom Paradies der Kindheit. Trauriges Paradies, in dessen Mitte wohl der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen steht, aber nicht der Baum des Lebens, der das Paradies erst zum Paradiese macht!“ (S. 37 ff.).

Einen **„Katechismus der Eltern zum Erstkommunion-Unterricht der Kleinen“** ebenfalls von **E. Springer** (Innsbruck, Rauch 1911) wird auch der Katechet gern in die Hand nehmen, um sich beim Unterricht der Kleinen von dem schweren Apparat seiner eigenen Methode zu befreien.

Die Erläuterung, die **der Erlaß der Sakramentskongregation über die Erstkommunion der Kinder** durch **Julius Beßmer** S. I. in den Stimmen aus Maria-Laach (1910 II, 532–49) gefunden hat, wurde in dieser Zeitschrift bereits als trefflich bezeichnet. B. berührt die Vorgeschichte des Dekretes, zu dem ein Fall aus der Diözese Straßburg Veranlassung gegeben habe (S. 533). Pius X hat sich persönlich und in sehr hervorragender Weise an der Redigierung des Dekretes selbst beteiligt (S. 534). B. sieht in dem Dekret nicht eine bloße Verwaltungsmaßregel, sondern eine wirkliche lehramtliche Entscheidung über einen sehr wichtigen Punkt der katholischen Glaubens- und Sittenlehre (S. 534), sucht einzudringen in die Gedanken und Gründe, welche uns der Lehrentscheid Roms in dem Dekrete selbst aus den Glaubensquellen vorlegt (S. 541), zeichnet die anima naturaliter christiana des Kindes mit ihrem ungetrübten Glanze und ihrem strahlenden Blicke und wägt den Wert der Eucharistie für seine Seele. „Wie kann Gott dem Auge die Eitelkeiten verhüllen, wie vermag er zu machen, daß das Böse, obwohl durch Aug und Ohr eindringend, ohne irgendeinen besonderen Eindruck abprallt“ (S. 541 f.). Die theoretische Schwierigkeit, die Kinder hätten kein Verständnis, ist haltlos (S. 543 f.), die praktischen Schwierigkeiten müssen Halt machen vor dem Ausspruch der höheren Autorität. Zudem handelt es sich um den Willen des Heilandes. Pius X. hat gesagt: „Hoc mandatum non nostrum est

sed Christi Domini" (S. 545 f.). Den Bemühungen der Feinde der Kirche stellt B. die Aufnahme des Dekrets bei guten Katholiken gegenüber (S. 547–9).

Eine Schrift von **P. Höveler, Zum päpstlichen Dekret über die Kinderkommunion** (Düsseldorf 1910) erörtert die Frage, ob die Kommunion für den Christen überhaupt notwendig ist (S. 7 ff.), behandelt alsdann die Disposition des Erwachsenen und des Kindes (S. 12 ff.) und geht zur Widerlegung von Einwänden über (S. 17 ff.). H. erwartet die Zustimmung des Hl. Stuhles zu Modifikationen dieses Dekretes (S. 33).

Gatterer S. I. betitelt eine Schrift: **Die Erstkommunion der Kinder.** Das neue Erstkommuniondekret im Zusammenhang mit den anderen Kommuniondekreten Pius X. (Brixen, Tyrolia 1911). Der Verfasser analysiert die Erregung der Gemüter über das Dekret (S. 16 ff.), bespricht sodann (S. 20–30) die Hindernisse für sein Verständnis, den übertriebenen Intellektualismus, nämlich falsche Bemessung des Wertes und der Kraft der Verstandesbildung, die Scheu vor dem Supranaturalismus, sich äußernd in einer Überschätzung des opus operantis und einer Unterschätzung des opus operatum, die jansenistische Auffassung des Altarssakramentes, die allzusehr die Huldigung und Ehrfurcht vor dem Sakrament betont, endlich den Subjektivismus, der von dem recht guten Empfang einer Kommunion zuviel erwartet. G. weist den Zusammenhang der Kommuniondekrete Pius' X. auf und erläutert eingehend die Erlasse über die Kinderkommunion und über die tägliche Kommunion. Die von G. gebotene Übersetzung ist nicht wörtlich, aber genau, sie will den Sinn des Originals bestimmt und klar wiedergeben (S. IV).

Weiter seien genannt:

Die Kinderkommunion; das Dekret Papst Pius X. „Quam singulari" vom 8. Aug. 1910 erklärt und für den Seelsorgsklerus dargestellt von einem Priester der Diözese Mainz (Dülmen, Laumann).

Clericus Rhenanus, **Die Kommunion der Kinder,** Aktenstücke und Erläuterungen zu dem Dekret Pius' X. vom 8. Aug. 1910 (Mainz, Kirchheim).

Aktenstücke. Wenn auch nicht für die Allgemeinheit bestimmt, so lassen doch die privaten **Briefe des Hl. Vaters** an den Knaben Gerhard van den Broucke in Desvres vom 2. Sept. 1910 und an die Kinder in Hayingen in der Diözese Metz vom 15. April 1911 die Auffassung des Hl. Vaters erkennen. In dem ersteren hieß es: „wenn du nach einigen Tagen zur Kommunion gehst". In letzterem wurden die Kinder angeredet, die in frühester Jugend die hl. Kommunion empfangen haben. Die im Dekret aufgenommene direkte Einwirkung des Hl. Vaters auf das Volk, die Eltern zumal, fand in diesen Briefen ein Nachspiel. Pius ist Seelsorger.

In einem Briefe an Bischof Grellier, vom 5. September 1910 (Acta Apostolicae Sedis II, 727) bezeichnet es der Hl. Vater als seine Absicht beim Erlaß dieses Dekretes, daß die Blüte der Unschuld, ehe sie von dem Pesthauch dieser Welt berührt werde, sich an den anschließe, der unter Lilien wohnt; daß Gott auf die Bitten der in Unschuld glänzenden Kinder seine Rächerhand abwende, daß bei dem Ruf der verlorenen Söhne: „Wir wollen nicht, daß dieser über uns herrsche", er sich ein würdigeres Reich aufrichte in den Seelen derer, denen das Himmelreich gehört.

In dem Brief an Kardinal Fischer vom 31. Dez. 1910 (Acta Apostolicae Sedis III, S. 18) wird die recht frühzeitige Kommunion der Kinder als ein Ausfluß der Lehre des Evangeliums bezeichnet. Das möchten die Gläubigen wohl einsehen.

Besondere Aufmerksamkeit mag die Durchführung des Erstkommuniondekretes in Rom selbst beanspruchen. Hierüber liegt ein Erlaß des **Kardinalvikars von Rom** vom 15. Okt. 1910 Le prime Comunioni (Rom, Tipografia Poliglotta Vaticana 1910) vor. Das Ideal ist nach diesem Erlaß, daß die Kinder von ungefähr sieben

Jahren zur ersten Kommunion kommen privatim (privatamente), begleitet von einem oder beiden Eltern (S. 5). Wenn sich das nicht erreichen läßt, sollen die Pfarrer Ersatz schaffen mit Hilfskräften. Sie können auch Fürsorge treffen durch Veranstaltung von gemeinsamen Kommunionen, die aber in geziemend einfacher Weise und andachtfördernd zu gestalten wären (S. 5). Die Kinder werden so wenig selbständig gedacht, daß dabei die Assistenz „einer guten Anzahl Erwachsener" vorgesehen wird (S. 5). — Die Gebräuche der Erstkommunion des reiferen Alters will der Kardinal nicht ohne weiteres auf die frühe Erstkommunion übertragen wissen. Manche Gebräuche seien derart, daß sie selbst im reiferen Alter schaden (S. 4 f.). Beklagenswert sei es, wegen der Kleiderfrage namentlich bei Mädchen die Erstkommunion zu verschieben. Es gehe auch ohne weiße Kleider. Das Kleid soll den Verhältnissen des einzelnen entsprechen (S. 5).

Interesse verdient auch die Regelung welche in der **Kirchenprovinz Rouen** die Durchführung des Erstkommuniondekretes gefunden hat, weil diese Regelung vom Hl. Vater gebilligt und belobt wurde. Die Grundlage dieses Statuts ist nach einer Ausführung von Dr. Holzner in der Allgemeinen Rundschau (München 1911, S. 255) die Unterscheidung zwischen privater, gemeinsamer einfacher, und späterer zeremoniöser Kommunion. Das Statut versöhnt auf Grund dieser Unterscheidung die Normen des Dekretes mit der seitherigen Praxis. Der Hl. Vater schrieb dazu: Eiusmodi Nos rationem comprobamus; eamdem vos ab omnibus, quorum interesse debet, diligenter servandam curabitis (Acta Apostolicae Sedis 1911, S. 16).

In Österreich, wo die feierliche Kommunion im späteren Alter keine hartnäckige Volkssitte war, tritt in den Verordnungen nur der Unterschied zwischen privater und gemeinsamer Erstkommunion hervor. Die in der „Eucharistia" (1911, S. 49 ff., 69 ff.) wiedergegebene, als vortrefflich bezeichnete Verordnung des **Trienter Fürstbischofs** will zur feierlichen Kommunion die Kinder des zweiten, ja die geweckten Kinder des ersten Schuljahres herangezogen wissen.

Das gemeinsame Hirtenschreiben **deutscher Erzbischöfe und Bischöfe** vom 13. Dez. 1910 behält in den vorläufigen Anordnungen nähere Bestimmung über das Alter für den Kommunionunterricht den Bischöfen und über die äußere Ordnung desselben den Pfarrern vor.

Die Verordnungen **bayrischer Bischöfe** legen (teilweise neu) die feierliche Kinderkommunion ins fünfte Schuljahr.

Die Vorschläge zur Brevierreform auf dem Vatikanum.

Von Dr. Fr. Schubert, Professor der Theologie, Weidenau, österr. Schles.

Vorschläge zur Revision und Reform des römischen Breviers sind im Laufe der Zeit gar häufig gemacht worden und von den verschiedensten Gesichtspunkten aus. Auch der Umfang der gewünschten Reformen ist ein sehr mannigfacher. Während die einen sich mit der Eliminierung unkritischer Legenden oder doch mit der Durchsicht derselben zufrieden geben wollten, beantragten die anderen wesentliche Kürzungen im Psalterium und in den Lesungen und die dritten wünschten schließlich eine radikale Änderung in der Form, daß das lateinische Breviergebet überhaupt erlassen und statt desselben ein Brevier in der Volkssprache und in „zeitgemäßer Fassung" eingeführt werde, soweit sie sich überhaupt noch zu einer Verpflichtung zu

einem autoritativ festgesetzten Stundengebete verstehen wollten. Diese letzteren grundstürzenden Forderungen wurden zumal in der Zeit der sogenannten Aufklärung laut und fanden nicht gar zu selten in Verbindung mit den gröblichsten und ungehörigsten Angriffen auf das römische Brevier statt.[1]

Es ist einleuchtend, daß eine Reform des Breviers nicht innerhalb weniger Tage und Wochen fertiggestellt werden kann. Handelt es sich doch um eine Einrichtung, welche in ihren Grundzügen bis gegen das Ende des christlichen Altertums hinaufreicht und im Laufe der Jahrhunderte zu einem immerhin kunstvollen Bau ausgewachsen ist, wenn man ihm auch hie und da vielleicht etwas mehr Einheitlichkeit, Einfachheit und Übersichtlichkeit wünschen würde und könnte. Einen Bau, an dem Jahrhunderte gearbeitet haben, kann man aber nicht ohne weiteres dadurch gefälliger und wohnlicher machen, daß man rechts und links Niederreißungen vornehmen läßt; der Rest bleibt dann doch eben wieder unbefriedigendes Stückwerk, und vielleicht unbefriedigenderes als ehedem das Ganze gewesen. Da ist es wohl fast noch geratener, man reißt das ganze Gebäude ein und führt an seiner Stelle ein neues, den modernen Anforderungen entsprechendes auf.

Wenden wir das eben ausgeführte Bild auf das Brevier an, so sehen wir bald die Schwierigkeiten, die sich nach einer Richtung der Reform des kirchlichen Stundengebetes entgegenstellen: durch bloßes mechanisches Beschneiden und Kürzen würde das Brevier ja eben wohl kürzer, aber deswegen schwerlich anziehender und anregender werden. Man würde überall den Torso merken. Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht gewisse untergeordnetere Elemente des Breviergebetes, wie z. B. die langen Ferialpreces entfallen könnten; aber eine durchgängige rein äußere „Reform" mit Hilfe des streichenden Blaustiftes dürfte den denkenden Brevierbeter kaum befriedigen.

Das die eine Schwierigkeit: es müßte von innen heraus reformiert werden, umgebaut werden, um beim obigen Bilde zu bleiben; ein Umbau erfordert aber oft mehr Scharfsinn und Mühe als ein Neubau.

Nun denn, also führe man einen Neubau auf! Da erhebt sich nun sofort die Frage, welcher Art derselbe sein solle, nach welchen Plänen er aufzuführen sei, welche Wünsche besonderer Natur an ihn gestellt werden. Man wird zugeben müssen, daß sich bei einer Institution, die für den Klerus der gesamten katholischen Welt ins Leben gerufen werden soll, die verschiedensten Wünsche ergeben werden, deren Sichtung und Berücksichtigung ein schweres Stück Arbeit darstellen muß. Und schließlich werden ganz gewiß nicht alle Antragsteller zufriedengestellt werden können. Ein Schulbeispiel dafür weiter unten.

Ich wollte in den vorangegangenen allgemeinen Ausführungen den Gedanken beleuchten, daß eine befriedigende Brevierreform sehr gut und sehr gründlich überlegt werden muß. Daß sie unmöglich und daß das Brevier in seiner heutigen Gestalt ein Idealwerk sei, will ich durchaus nicht behaupten; im Gegenteil. Ebenso sei gern zugestanden, daß zumal für den Klerus in arbeitsreichen Posten und zu gewissen Zeiten — Advents-, Fastenzeit — eine Verkürzung des Offiziums oft dringend zu wünschen wäre.

Die Möglichkeit einer Reform des Breviers und seine Reformbedürftig-

[1] Es sei hier nur auf das Pamphlet hingewiesen: Die katholische Kirche Schlesiens, dargestellt von einem katholischen Geistlichen. Altenburg 1826.

keit ist denn auch von hochstehenden und treukirchlich gesinnten Persönlichkeiten des öfteren ausgesprochen worden. Es sei hier nur an Benedikt XIV. erinnert, der „in Anbetracht der von so vielen Seiten erhobenen Klagen und des in Italien wie Frankreich und Deutschland laut werdenden teils berechtigten, teils unberechtigten Verlangens nach einer Verbesserung des kanonischen Stundengebetes den Plan einer tiefgreifenden Reorganisation desselben und einer gänzlichen Umgestaltung des Breviers gefaßt hat".[1] Freilich ist die großzügig angelegte Brevierreform Benedikts XIV. nicht zu dem erwünschten Ende gekommen; die Überfülle der Geschäfte des Pontifikates sowie die zunehmende Kränklichkeit des Papstes und endlich seine Akribie — il secolo presente è di contentatura difficile schreibt er am 16. April 1758 in einem Briefe über die Brevierreform an Kanonikus Peggi in Bologna — ließen die „onesta correzione del nostro breviario" nicht zum Abschlusse gelangen.[2]

Unter Pius IX. ist im Jahre 1856 neuerdings eine Kommission für die Reform des Breviers einberufen worden, unter deren Mitgliedern sich auch der hochverdiente Abt Guéranger von Solesmes befand. Ein positiver Erfolg war jedoch den Arbeiten dieser Kommission, deren gar zu konservativen Ansichten Guéranger vergebens entgegentrat, nicht beschieden.[3] — Das möge zur Präzisierung des Standpunktes genügen, von dem die nachstehenden Ausführungen verstanden sein wollen.

Auf dem Vatikanischen Konzile sind von einer Reihe von Bischöfen und zwar von Bischöfen der verschiedensten Gegenden Vorschläge zur Brevierreform vorgelegt worden. In leicht zugänglicher Weise[4] finden sich die hierhergehörigen Postulate gesammelt vor in Bischof Konrad Martins Schrift: Omnium concilii Vaticani quae ad doctrinam et disciplinam pertinent documentorum collectio,[5] ein Werk, auf das sich die nachfolgenden Zitate beziehen, wofern nicht anderweitige Angaben gemacht werden.

Als Leitsatz bezüglich der Verpflichtung zum Breviergebete finden wir für die geplanten Beratungen im schema tertium de vita et honestate clericorum folgenden Passus:[6] Clerici cuiusvis ritus et nationis . . . meminerint se ad divinum officium integrum quotidie sive in ecclesia sive privatim recitandum sub gravis culpae reatu teneri. Id reverenter, distincte ac devote faciant, quo et sibi et christiano populo coelestis gratiae dona a Deo impetrent et in divinis laudibus persolvendis angelicis choris digne consocientur.

Das Schema schärft also, wie wir sehen, die Verpflichtung zum Breviergebete im allgemeinen wieder ein, ohne auf Einzelheiten einzugehen und ohne motivierten Wünschen bezüglich des Breviergebetes den Boden entziehen zu wollen.

Betrachten wir nun diese Desiderien *zunächst in loser Aufeinanderfolge* und stellen wir dann die geäußerten Vorschläge *übersichtlich und systematisch* zusammen.

---

[1] Bäumer, Geschichte des Breviers. 1895. S. 562, 563.
[2] Vgl. ebenda S. 584. [3] Vgl. ebenda S. 585, 586.
[4] Vollständiger freilich in der Collectio Lacensis, Bd. VII, die sich aber nicht so allgemein zumal in Seelsorgerkreisen wird nachsehen lassen.
[5] Schöningh, Paderborn 1873. [6] Cap. II. Martin 131.

Da sei zunächst ein Postulat angeführt, welches aus Kreisen des deutschen Episkopates stammt: Breviarium Romanum nonnullis locis quaedam continet, quae cum historia certa fide digna et sana S. Scripturae exegesi non omnino convenire videntur; quare petimus, ut ad corrigendos eiusmodi locos nonnullos Breviarium revisioni accuratae subiciatur. Dies der erste Teil des Votums. Der zweite betrifft die Antizipation: Simulque petimus, ut sacerdotibus saltem curatis permittatur, officium matutinum semper ab hora pomeridiana secunda anticipando recitare, quia postea saepe aliis functionibus sui muneris impediuntur.[1]

Es darf mit Genugtuung hervorgehoben werden, daß sich die Wünsche der deutschen Antragsteller vor allem auf das historisch-kritische Gebiet im Brevier beziehen und dazu mit zarter Urbanität ausgesprochen werden. Ebenso fällt das bescheidene Maßhalten sowohl im Urteile über die historischen und exegetischen Unrichtigkeiten als auch in der Beanspruchung des Privilegs der Antizipation angenehm auf. Die Wünsche sind in der Folgezeit wenigstens zum Teile erfüllt worden. Man denke zum Beispiel an die freilich etwas sparsamen Revisionen einzelner Lektionen des zweiten Nokturns unter Leo XIII.[2] Das Privileg der Antizipation von 2 Uhr nachmittags ab ist wohl in allen Diözesen Deutschlands erteilt worden und gegenwärtig für einzelne Vereinigungen oder Gegenden sogar schon überholt.

Bedeutend weitergehend sind die Desiderate, welche von Vertretern des französischen Episkopates ausgesprochen wurden. Ich setze zunächst den Text aus der ganz beträchtlichen Anzahl von Wünschen[3] her:

De revisendo breviario. Opportune reformaretur breviarium; praecipue: quoad lectiones, ab historiis apocryphis non satis expurgatas; quoad aliquot hymnos, stylo obscuro et prope barbaro compositos; quoad psalmorum distributionem quae magis variari deberet; quoad frequentes nimis nimiumque dilatas translationes sanctorum; quoad ipsum delectum sanctorum, quorum multi Romae proprii sunt et extra Romam parum noti; quoad mensuram officiorum, quae saepe, in dominicis praesertim et feriis longiora videntur et statui praesenti cleri saecularis multo minus quam olim numerosi proindeque magis occupati non satis accommodata.[4]

Ein Vergleich mit dem erstbehandelten Votum zeigt sofort einen ganz augenscheinlichen Unterschied zwischen den beiden Postulaten, sowohl dem Inhalte nach wie bezüglich der Fassung. Im Gegensatze zu der abgetönten Ruhe des deutschen Desiderums trägt das französische stellenweise den Charakter einer gewissen selbstbewußten, temperamentvollen Entschiedenheit, und rücksichtlich des Umfanges der Reformen reicht es weit über das deutsche hinaus. Im wesentlichen wird man allerdings dem Votum des französischen Episkopates beistimmen, ja vielleicht auch in den meisten Einzelheiten. So ist beispielsweise oft und von vielen Seiten darüber Klage geführt worden, daß sich in dem so häufig wiederkehrenden Officium Confessorum immer wieder

[1] Quaedam complurium episcoporum Germaniae desideria. VI. Martin 172; Coll. Lacens. VII 874.

[2] Vgl. Bäumer, Geschichte des Breviers, S. 594.

[3] Bei Martin füllen sie die Seiten 139–169. [4] Martin 159, 160.

dieselben Psalmen vorfinden, ebenso wie bekanntlich in den kleinen Horen jahraus jahrein derselbe 118. Psalm rezitiert werden muß. Allerdings bieten die einzelnen Psalmen überreichen Stoff zur Betrachtung, aber der Durchschnittsbeter wird sich durch eine gewisse Abwechslung vielleicht mehr zu Aufmerksamkeit und Andacht hingezogen fühlen. Was dann die Hymnen anlangt, so wird man ebenfalls zugeben dürfen, daß sich gelegentlich Härten und Gezwungenheiten im Metrum finden wie auch Naivetäten in Auffassung und Ausdrucksweise, die sich in unserer nüchtern-kritischen Zeit deutlicher bemerkbar machen als ehedem. Dem Wunsche nach Einschränkung der Translationen von Festen ist die Reform der Brevierrubriken unter Leo XIII. nach dem Dekrete vom 28. Juli 1882 gerecht geworden, wenn auch zugestanden werden darf, daß die Grenzen vielleicht noch enger hätten gezogen werden können. Zumal die Verlegungen von Offizien aus einem Teil des Breviers in einen anderen, wie sie wohl so ziemlich jedes Jahr und manchmal mehrfach vorkommen,[1] werden bekanntlich lästig empfunden. Die meisten Brevierausgaben rechnen allerdings mit der Möglichkeit der Verlegung und bringen die entsprechenden Offizien doppelt. Aber dadurch wächst eben wieder der Umfang des Breviers, ohne überhaupt die Schwierigkeit ganz beheben zu können. Übrigens wird weiter unten ein Votum zu behandeln sein, welches die Umwandlung der Translation in einfache Kommemoration verlangte.

Auch die Anregung des in Behandlung stehenden Postulates inbetreff der Auswahl der Offizien dürfte wohl manchen Wünschen entgegengekommen sein: quoad ipsum delectum sanctorum, quorum multi Romae proprii sunt et extra Romam parum noti. Kommen noch dazu Lektionen im zweiten Nokturn, welche sich in geringfügige Einzelheiten aus dem Leben des Heiligen verlieren, ohne mit scharfen, markigen Strichen sein Charakterbild zu zeichnen, so ist der Eindruck auch auf den aufmerksamen Brevierbeter immerhin ein schwacher. Es darf wohl ausgesprochen werden, daß sich gerade in neueren Offizien solche Lektionen vorfinden, als deren hervorstechendstes Merkmal man ihre große Länge bezeichnen möchte. Eine künftige Brevierreform wird wohl auch diesen Punkt berücksichtigen.

Wenn endlich das französische Postulat eine Verkürzung der langen Offizien de Dominica und de Feria wünscht, so spricht es ebenfalls einen Gedanken aus, der wohl fast allseitiger Zustimmung sicher sein dürfte. In dem Offizium de Dominica ließe sich übrigens verhältnismäßig leicht eine Kürzung ohne Störung der Einheitlichkeit durchführen, und wäre es auch nur — ich will nicht sagen, daß dies der idealste Modus sei — durch mechanische Weglassung etwa des ersten Nokturns mit eventueller Übernahme der Schriftlesung in einem anderen. Die notorische Überlastung des Seelsorgsklerus gerade an den De-Ea-Tagen, ein Moment, auf das ja auch das französische Votum hinweist, würde die Kürzung wohl rechtfertigen.

Den soeben behandelten Gedanken hebt auch das Postulat hervor, welches von dem Episkopate der Provinzen Quebec und Halifax ein-

[1] Im Jahre 1911 war beispielsweise in der Breslauer Diözese das Fest des hl. Adalbert vom 23. April auf den 4. Juli zu verlegen, das des hl. Leo I. vom 11. April auf den 22. August, bezw. 12. Sept., das des hl. Anselmus vom 21. April auf den 8., bezw. 13. Sept.

gebracht wurde. Der Wortlaut bezüglich der Brevierreform ist folgender:[1] Postulatum ut breviarii Romani fiat nova dispositio in qua:

1. quantum fieri potest, ordinarie recitetur totum psalterium in hebdomada,

2. brevius sit officium iis diebus quibus parochi et confessarii muneris sui officii diutius detinentur, prout sunt vigiliae festorum, sabbata, dominicae praesertim adventus et quadragesimae.

In amerikanischer Exaktheit folgen sofort auch die Gründe für die Wünsche der unterfertigten zwölf Bischöfe:

Rationes postulati: 1. Iuxta primitivam breviarii dispositionem totum psalterium singulis hebdomadis recitabatur, nunc vero repetuntur fere semper iidem psalmi de communi sanctorum; hinc minuitur recitantium devotio et amittitur fructus, qui ex aliorum psalmorum recitatione hauriri posset.

2. Parochi et confessarii iam defatigati non sunt nimio onere gravandi diebus supra expositis.

Man sieht, es sind hauptsächlich praktische Momente, welche die Vertreter des nordamerikanischen Klerus zugunsten der Brevierreform anführen. Der Gedanke, das ganze Psalterium in jeder Woche zu rezitieren, ist im Laufe der Zeit wiederholt mit Nachdruck betont worden, wie jeder mit der Geschichte des Breviers und des Breviergebetes einigermaßen Vertraute weiß. Freilich ist er niemals ganz zur Durchführung gelangt, soweit es sich um das Brevier nach unseren Begriffen handelt. Auch das sogenannte Kreuzbrevier des Kardinals Quignonez, welcher jeder Hore gleichmäßig drei Psalmen zuwies und so das ganze Psalterium im Verlaufe einer Woche wollte persolvieren lassen, konnte sich ja bekanntlich nicht recht einbürgern[2] und wurde endlich nach etwa vierzigjährigem Vegetieren durch das Pianum verdrängt. Bei der reichen Entwicklung des Kirchenjahres und der großen Zahl von Heiligenfesten ist übrigens die früher dominierende Feria fast ganz verdrängt worden, womit eben auch die auf sie gesetzten Psalmen fielen. Es wird bei einer künftigen Reform des Breviers immerhin keine leichte Aufgabe sein, den Wünschen nach der regelmäßigen Wiederholung des Psalteriums zu entsprechen und dabei doch eine gewisse Beziehung der Psalmen zu dem gerade eintreffenden Feste herzustellen; man müßte denn auf einen Zusammenhang verzichten und die Psalmen mechanisch aufteilen sowie etwa heute in den allermeisten Fällen die Scriptura occurrens in keinerlei logischer Verbindung zu dem gefeierten Feste steht. Oder aber man wird den Ausweg einschlagen müssen, den wohl auch die Brevierreform unter Gregor VII. gegangen ist: die einzelnen Horen zwischen Feria (Psalmen) und Fest (Capitulum und das übrige) aufzuteilen, wie wir es im heutigen Breviere in der Weihnachtswoche bezüglich der Vespern sehen.

Der Ruf nach Verkürzung des Breviers kann bei Berücksichtigung der amerikanischen Pastorationsverhältnisse nicht überraschen, um so weniger, als auch die Tage näherhin bestimmt werden, für welche diese Kürzung verlangt wird. Genau dieselben Gründe, die der amerikanische Episkopat anführt, hätten auch in unseren Gegenden ihre volle Berechtigung; besonders in jenen

[1] Martin 182; Coll. Lacens. VII. 881.

[2] Man vergleiche darüber Bäumer, Geschichte des Breviers, 392–409; einzelnes auch bei Probst, Brevier und Breviergebet, 1854, S. 40 und 41.

durchaus nicht wenigen Riesenpfarreien in Großstädten und Industriegebieten, Pfarreien, welche an Seelenzahl eine mittlere italienische Diözese oft weit überragen. Und dazu kommt die anspruchsvolle Verzweigung unserer Seelsorge und der fühlbare Mangel an Seelsorgskräften. Doch das sind so bekannte Dinge, daß es genügt, auf sie kurz hingewiesen zu haben. Wohl jeder Kenner der modernen Seelsorgsarbeit wird die Motivierung des eben besprochenen Votums gerechtfertigt finden: Parochi et confessarii iam defatigati non sunt nimio onere gravandi diebus supra expositis.

Wir reihen nun an die Postulate, welche aus Gegenden stammen, wo sich die Seelsorgsverhältnisse weit über die italienischen ausgewachsen haben, zwei Stimmen aus Italien selbst an: ein Postulat von Bischöfen Mittelitaliens, als deren Wortführer der Bischof von Pistoja und Prato zeichnet, und ein zweites Postulat des Bischofs von Vicenza.

Der Text des postulatum quorundam episcoporum Italiae centralis lautet wie nachstehend:[1]

In breviario autem eam solummodo recognitionem petunt, qua castigentur ea tantum loca, quae fortasse absunt a critica historica, et homiliis Patrum in quibusdam festis selectiores aptioresque sufficiantur; praecipue autem vellent ut psalterium Davidicum eo ordine digeratur, quo pluries quotannis recitari integre possit, quum in praesentiarum maxima psalmorum pars vix aut ne vix quidem in officiis ordinariis recurrat.

Sehen wir von dem schon ausführlicher besprochenen Wunsche ab, die Psalmen gleichmäßiger zu verteilen, so fällt in dem vorliegenden Votum besonders die Forderung nach Revision des Breviers rücksichtlich der Lesungen auf. Das Verlangen nach der Umarbeitung historisch unhaltbarer Darstellungen fanden wir bereits eingangs bei dem deutschen Episkopate geäußert; hier kommt auch noch ein ausdrücklicher Wunsch bezüglich der Lesungen im dritten Nokturn hinzu. Wir sagen ein ausdrücklicher Wunsch; denn implicite mag man ihn vielleicht auch in dem Postulate der deutschen Bischöfe finden, wo es mehr im allgemeinen und diskret heißt, es komme gelegentlich im Breviere einiges vor, quae cum sana S. Scripturae exegesi non omnino convenire videntur. Möglicherweise schwebten den Antragstellern gewisse unser heutiges Empfinden minder befriedigende mystisch-allegorische Väterstellen vor;[2] doch das sind Kombinationen, in die wir uns nicht weiter einlassen wollen.

Von einer durchgreifenden Umarbeitung des Breviers will das Postulat der italienischen Bischöfe offenbar absehen; das bezeugt deutlich die Textierung in ihrer starken Betonung des restringierenden solummodo und tantum. Ob die später tatsächlich erfolgten Emendationen die in Erörterung stehenden Wünsche vollauf befriedigt haben, läßt sich natürlich nicht erweisen; zumal die Änderungen im dritten Nokturn sind doch wohl nur recht minimale gewesen. Immerhin aber ist die Anregung nach kritischer Sichtung zu begrüßen, ebenso wie, daß sie auch aus italienischen Kreisen kam. Die Folgezeit wird in dieser Beziehung voraussichtlich rege weiterarbeiten und das hochverdienstliche Werk Bollandistischen Fleißes möglichst auf die Höhe des gegenwärtigen wissenschaftlichen Standes zu bringen trachten. An dankenswerten Anfängen hiezu

[1] Unter Nummer V, Martin 184; in der Coll. Lacens. VII, 882.

[2] Man denke z. B. an die Lektionen des 2. Nokturns am 2. Fastensonntage.

haben wir bereits mehrere zu begrüßen. Ich erinnere nur an die Arbeiten H. Bihlmeyers auf hagiographischem Gebiete, an Delehayes rasch bekannt gewordene Schrift Die hagiographischen Legenden,[1] an Günters Legendenstudien[2] und an Kellners gelegentliche Ausführungen in seiner nunmehr seit 1901 bereits in dritter Auflage vorliegenden Heortologie.[3] Freilich wird zur Bewältigung der Riesenarbeit einer kritischen Revision der Brevierlegenden eine weitverzweigte Organisation der fachmännischen Mitarbeiter unerläßliche Bedingung sein; nur in wohlgeordneter Arbeitsteilung wird sich das Werk zustande bringen lassen. —

Doch gehen wir zu einem weiteren Vorschlage bezüglich der Brevierreform über. In recht bescheidenen Grenzen hält sich das Postulat des Bischofs von Vicenza, Johannes Antonius Farina: Postulatur ut tollatur obligatio transferendi Officia Sanctorum festo aliquo maiori impedita, imposita tantum eorundem commemoratione in Officio et Missa maioris festi.[4]

Es handelt sich also um Aufhebung der Verlegung von gewöhnlichen Dupplicia per annum und noch geringeren Festen. Durch Herausgabe der revidierten Rubriken von 1883 und 1884, welche auf dem Dekrete vom 28. Juli 1882 fußen, wurde diesem Vorschlage Genüge getan, der im Interesse der Vereinfachung und Übersichtlichkeit des Breviers nur gelobt werden kann. Daß die Doctores Ecclesiae auch fürderhin transferiert werden sollten, ist bekannt und aus der besonderen Bedeutung derselben für die Kirche erklärlich.

Zum Schlusse haben wir noch ein Postulat zu behandeln, das von dem General der Minimi, Fr. Raphael Ricca, in Sachen der Brevierreform eingebracht wurde. Derselbe stellt nämlich in seinem Postulatum de conformitate et unitate in recitando horas canonicas ac celebrando missam[5] nach einer weitläufigen, stellenweise rhetorisch-pathetischen Motivierung folgenden Antrag: Proponerem, in universa Ecclesia saltem Latina unum idemque officium omnibus Clericis non exclusis Regularibus in breviario designari et de eo teneri unumquemque recitare horas canonicas celebrareque missam, non obstantibus privilegiis quae revocantur. Quoad sanctos vero proprios dioecesium vel Ordinum regularium, teneantur nonam lectionem recitare in matutino, in eoque et in missa commemorationem facere missamque solam solemnem in die concedatur celebrari de proprio.

Soweit der, wie man sieht, recht radikal vereinfachende Vorschlag. Es war wohl von allem Anfange an mehr als wahrscheinlich, daß dieses Postulat vielseitigem Widerspruche begegnen werde, was übrigens auch der Antragsteller selbst vorausgesehen zu haben scheint, wenn er sein Votum mit den Worten schließt: Verumtamen haec praetuli non ut doctor, sed ut docibilis Ecclesiae filius ac pro non dicto habeo haberique volo, si fortasse non esset dicendum vel probandum.

Und in der Tat, eine absolute Egalisierung und Uniformierung des gesamten Offiziums für den ganzen katholischen Erdkreis wäre wohl kaum durchführbar und zumal im Interesse der geschichtlichen Entwicklung des

[1] Deutsch von Stückelberg, Kösel 1907. [2] Köln, Bachem 1906.
[3] Herder 1911. [4] Martin 189; in der Coll. Lacens. VII, 885.
[5] Bei Martin 203 und 204; Coll. Lacens. l. c. 892.

Breviergebetes vielleicht auch nicht zu begrüßen. Bäumer urteilt über den Vorschlag Riccas in recht entschiedener Weise ab:[1] „Ricca ging in seinem Votum weit über die Schranken hinaus, welche durch genannte Entwicklung und durch den notwendigen Zusammenhang des priesterlichen Gebetes mit den lokalen und nationalen Besonderheiten jeder einzelnen Diözese und Kirche geboten sind. Von diesem Projekt darf man wohl, ohne vermessentlich zu urteilen, sagen: zelus est, sed non secundum scientiam. Wenn ein solcher Vorschlag auch nur einige Aussicht auf Aufnahme hätte, so wäre damit schon der ganze, vielhundertjährige Bestand zahlreicher liturgischer Überlieferungen in Frage gestellt. Es würde fast die gesamte Tätigkeit der Einzelkirchen auf diesem Gebiete erstarren, zahlreiche Bande, welche noch immer unsere schnellebige Zeit an das Gewordene, historisch Gegebene, lokal Berechtigte anknüpfen, würden gelockert, kurz, der Versuch könnte sich wenigstens leicht erheben, an die Stelle der natürlichen, von Rom immer anerkannten und begünstigten lebensvollen Einheit in der Mannigfaltigkeit eine mechanische, tote Einförmigkeit zu setzen."

Dieses der Standpunkt eines feinsinnigen, gründlichen Kenners der Geschichte und der allmählichen Entwicklung des Breviers. Es kann nicht wundernehmen, daß Bäumer sich einer geplanten rücksichtslosen Demolierung eines literarischen Bauwerkes, das nach seiner Überzeugung ein Kunstwerk ist, mit Entschiedenheit widersetzt. Der kalte, nüchterne und — sit venia verbo — für das historisch Gewordene minder verständnisvolle Praktiker wird daraus zumindest das eine entnehmen, wie schwer es falle, einschneidende Änderungen an Schöpfungen von Jahrhunderten zu treffen.

Überblicken wir nun nochmals in übersichtlicher Form die auf dem Vatikanum oder für das Vatikanum geäußerten Wünsche zur Brevierreform.

Eine durchgreifende Reform, eine Änderung des gesamten Breviergebetes verlangt, wie wir gesehen, eigentlich nur ein Postulat, nämlich das des eben behandelten Generals des Ordens vom hl. Franz von Paula. Die Aussichten für eine Umgestaltung des Breviers in dem genannten Sinne sind wohl gegenwärtig und auch in absehbarer Zeit nur die allerschwächsten.

Eine zwar nicht grundstürzende, aber doch immerhin recht tief einschneidende Umarbeitung des Offiziums enthalten die Vorschläge der oben behandelten Bischöfe Frankreichs; gehen doch ihre Anträge auf eine neue Verteilung der Psalmen, auf Revision der Hymnen, auf Änderung des Kalendariums, auf Verkürzung wenigstens gewisser Offizien hinaus.

In dem Verlangen nach einer Neuregelung des Psalteriums treffen sich mit den Bischöfen Frankreichs die Vertreter der Kirchenprovinzen Quebec und Halifax, sowie die besprochenen Bischöfe Mittelitaliens. Und zwar wünschen die amerikanischen Bischöfe möglichst allwöchentliche Rezitation des Psalteriums — quantum fieri potest, ordinarie recitetur totum psalterium in hebdomada —, während sich die Bischöfe Italiens mit dem Wunsche häufigerer Wiederholung des Psalteriums im Laufe des ganzen Jahres bescheiden: Psalterium Davidicum eo ordine digeratur, quo pluries quotannis recitari integre possit. In dem Verlangen nach Kürzung des Offiziums kommen die Bischöfe Amerikas ebenfalls mit den französischen überein.

[1] Geschichte des Breviers, S. 588.

Von mehreren Seiten wird das Verlangen nach der Revision unkritischer Stellen im Brevier erhoben: so von den Bischöfen Deutschlands in der schon oben charakterisierten schonenden Form; ferner von den Bischöfen Frankreichs: reformaretur breviarium quoad lectiones ab historiis apocryphis non satis expurgatas; endlich von den Bischöfen Italiens, ebenfalls in zarter Weise: castigentur ea tantum loca, quae fortasse absunt a critica historica.

Eine Revision der Hymnen wird von den französischen Bischöfen gefordert, einer zweckmäßigeren Verteilung gewisser Homilien von den italienischen Bischöfen das Wort geredet.

Eine Änderung der Rubriken über die Translation der Feste verlangen die französischen Bischöfe sowie der von Vicenza.

Das Ersuchen endlich um Bewilligung der Antizipation von zwei Uhr nachmittags an wird nur von einer Seite gestellt, nämlich von den deutschen Bischöfen, und zwar pro sacerdotibus saltem curatis.

Wir haben die Vorschläge Revue passieren lassen, die in der letzten Vergangenheit der kompetenten kirchlichen Stelle in Sachen einer Brevierreform unterbreitet worden sind. Ob die letztere noch lange auf sich werde warten lassen, ist eine schwer zu entscheidende Frage. Jedenfalls lehrt die Erfahrung, daß Rom zu Änderungen auf dem in Rede stehenden Gebiete nicht recht geneigt ist, wenn die Änderungsvorschläge gar zu einschneidende sind oder in etwas stürmischer Weise kundgegeben werden. Man muß sich eben gegenwärtig halten, daß das Brevier eine priesterliche Gebetsübung ist und wird begreifen, daß bei ungestümem Drängen nach Änderung derselben leicht Mißtrauen bezüglich der priesterlichen, kirchlichen Gesinnung der Petenten erweckt werden kann. Wo Reformen einsetzen könnten, das faßt Bäumer, dem wir bei der Beurteilung und Wertung unseres Breviers doch sicherlich einen ganz hervorragenden Platz einräumen müssen, kurz in den Sätzen zusammen:[1] „Wenn heute noch einiges zu ändern, vielleicht die langen Offizien der Sonntage, die für Seelsorgsgeistliche beschwerlich werden können, eine Kürzung erfahren, oder sonst eine gleichmäßigere und entsprechendere Verteilung des Gebetspensums, eine kritische Sichtung der Legenden, an einzelnen Stellen eine zweckmäßigere Auswahl der Lesungen aus Schriften der Väter, der Hymnen und Orationen vorgenommen werden könnte, so sind das Detailfragen. Das Ganze ist ein vorzügliches, unvergleichliches Werk, wie ein höchst kompetenter Beurteiler, Kardinal Newman, schon zur Zeit, als er noch protestantischer Prediger und Pfarrer war, in dem 75. Tract for the times (Oxford 1836) rückhaltlos anerkannte."

Vielleicht wird man diese hohe Einschätzung des Breviers durch Bäumer mancherorts als durch seine Spezialforschungen auf diesem Gebiete hervorgerufen betrachten, ohne sie vollständig zu teilen. Aber als sicher darf wohl angenommen werden, daß eine künftige Brevierreform von denselben grundsätzlichen Anschauungen über das Brevier ausgehen werde, wie wir sie an der zitierten Stelle bei Bäumer ausgesprochen sehen.

[1] Geschichte des Breviers 457.

Ursprung, Begriff, Wesen und notwendige Eigenschaften des Laienapostolates.

Von Pfarrer Franz Ostermann, Lünen (Westfalen).

Seitdem Professor Dr. Faßbender zuerst in seiner Rede vom 5. Oktbr. 1905 auf dem Caritastage zu Dortmund, sodann in seinem Büchlein: „Laienapostolat und Volkspflege“ [1] die Frage des Laienapostolates öffentlich behandelt hat, ist über diesen wichtigen Gegenstand viel geredet und geschrieben worden. Alle sind überzeugt, daß hier eine brennende Frage aufgeworfen ist. Alle fühlen lebhaft, daß Faßbender auf eine schreiende Not, auf eine überaus gefährliche und schmerzliche Wunde am Körper der modernen Menschheit hingewiesen hat. Wenn die vielen Erörterungen in den letzten 5 Jahren dennoch so wenig diese Frage ihrer Lösung näher gebracht haben, so scheint mir ein großer Teil der Schuld an der Unklarheit zu liegen, die über das Wort „Laienapostolat“ noch vorherrscht. Ich habe trotz eifrigen Suchens überhaupt noch keine klare und erschöpfende Begriffserklärung des Wortes gefunden. Und doch ist eine solche bei einer so eminent praktischen und hervorragend wichtigen Frage unumgänglich notwendig. Denn sonst läuft man Gefahr, zur vermeintlichen Lösung derselben verhängnisvolle Irrwege einzuschlagen. Erst muß man wissen, was das Laienapostolat ist und soll, ehe man sicher und mit Erfolg darangehen kann, über die Art und Weise Vorschläge zu machen, wie sich das Laienapostolat betätigen muß. Gerade aus dieser Unklarheit fließt die störende Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit der empfohlenenen Wege. *Suchen wir daher zunächst den Begriff des Laienapostolates zu entwickeln und scharf zu umgrenzen.*

Wir müssen hier etwas weiter ausholen. Beim Worte Apostolat denken wir von selbst an die vom Herrn den Aposteln zugewiesene Aufgabe. Es ist im Grunde dieselbe, die ihm vom Vater überkommen war. „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.“ [2] Er trat auf als Lehrer der Menschen, aber nicht bloß wie einer, der die Wahrheit hat und bringt — nein, er ist selbst die Wahrheit, die Urquelle aller Wahrheit. „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.“ [3] Er kam als „das Licht in die Welt“,[4] um mit den Strahlen seiner göttlichen Wahrheiten die Herzen und die Pfade der Menschen zu erhellen, damit sie nicht in der Finsternis trauriger Verirrungen wandeln. Er wollte ihnen durch seine Lehre und durch sein Beispiel die Kenntnisse zu einem höheren, lichtvollen Leben vermitteln. „Wer mir nachfolgt, der wandelt nicht in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben.“ [5] — Ein solch übernatürliches, gottverbundenes Leben können die Menschen nicht aus sich selber führen, auch wenn sie noch so genau durch die Religion Jesu Christi den rechten Lebensweg kennen gelernt. Sie bedürfen dazu der Kraft von oben. Nur Jesus bietet ihnen diese göttliche Lebenskraft. Und dazu ist er deswegen auch gekommen, „damit sie das Leben haben und es im Überfluß haben.“ [6] Zu dem Zwecke gibt er sein eigenes Leben hin. „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schafe.“ [7] In den blutigen Kreuzestod gibt er es hin. „Gleichwie Moses die Schlange

[1] Freiburg i. Br., Caritasverband für das kath. Deutschl. 1906.
[2] Joh. 20, 21. [3] Joh. 14, 6. [4] Joh. 12, 46.
[5] Joh. 8, 12. [6] Joh. 10, 10. [7] Joh. 10, 11.

in der Wüste erhöhet hat, so muß der Menschensohn erhöhet werden, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige, d. h. das übernatürliche Leben haben."[1] So ist er nicht bloß Lehrer, sondern auch Priester, der in der Vollkraft seiner Jahre sein herrliches Leben im blutigen Tode am Kreuze dem Vater zum Opfer bringt, einmal, um der göttlichen Gerechtigkeit vollgültige Sühne für die Sündenschuld der Menschen zu leisten, dann aber auch, um in seinem Blute und seinen Todeswunden den Menschen einen unermeßlich reichen, unversieglichen Lebensquell zu eröffnen. Aus diesem Quell müssen alle trinken, wenn ihre Seele am Leben bleiben soll, wie der Rebzweig von dem Lebenssaft des Stammes trinken muß, wenn er nicht verdorren soll: „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben; wer in mir bleibt und ich in ihm, der bringt viele Frucht: denn ohne mich könnt ihr nichts tun."[2] — Noch eine dritte Aufgabe erfüllte Jesus. Der Engel hatte ihn als König beschrieben, dessen Reich kein Ende haben wird.[3] Er selbst nennt sich den guten Hirten, der seine Schafe führt, auf dessen Stimme sie hören.[4] Und feierlich versichert er vor Pilatus, daß er ein König sei, aber nicht ein weltlicher König, der mit Wehr und Waffen die äußere Ordnung aufrecht erhält, sondern ein himmlischer König, der die Herzen regieren will,[5] daß sie mit Selbstverleugnung und Opfersinn die Wege Gottes wandeln und zu ihrem zeitlichen und ewigen Glücke, zum Herzensfrieden und zu den Himmelsfreuden gelangen. So hat er während seines Erdenlebens durch ein dreifaches Amt als Lehrer, Priester und Hirt in der Welt ein Gottesreich begründet, in das alle Menschen eintreten sollen,[6] um dort die täglichen Beschäftigungen, Arbeiten und Sorgen mit göttlichen Gedanken zu verbinden und zu verklären, im Lichte der geoffenbarten Wahrheiten und in der Kraft der mit dem Blute des Gottmenschen verdienten Gnaden alles Niedrige und Gemeine, die verhängnisvollen verkehrten Regungen und Triebe des Herzens zu überwinden, und, bewahrt vor traurigen Verirrungen und losgelöst von den Fesseln entwürdigender Leidenschaften, durch höhere Leitung sicher und wohlbehalten auf rechtem Wege zur wahren Freiheit der Kinder Gottes geführt zu werden. Himmlisches Glaubenslicht, übernatürliche Gnadenkräfte und untrügliche Wegeführung sind die unschätzbaren Güter, die Christus durch sein dreifaches Amt in seinem Gottesreiche auf Erden den Seinen darbot. Es ist klar, daß er als Welterlöser diese für das menschliche Heil unentbehrlichen Lebensgüter nicht bloß den wenigen Gläubigen damaliger Zeit, sondern den Menschen aller kommenden Jahrhunderte zugedacht hat. Er ist ja nach seiner eigenen Beteuerung das Licht[7] und das Leben[8] der ganzen Welt. Darum mußte sein dreifaches Amt auch nach seiner Himmelfahrt sich fortsetzen. Ehe er die Welt verließ, mußte er es Menschen übertragen. Und er hat es getan. Schon am Auferstehungstage sprach er zu seinen Jüngern: „Wie mich der lebendige Vater gesandt hat, so sende ich euch."[9] Und unmittelbar vor seiner Auffahrt zum Vater gab er ihnen den Auftrag: „Gehet in alle Welt und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen

[1] Joh. 3, 15. [2] Joh. 15, 5. [3] Luk. 1, 32. 33.
[4] Joh. 10, 16. 27. [5] Joh. 18, 36. 37. [6] Joh. 10, 16.
[7] Joh. 8, 12. [8] Joh. 6. [9] Joh. 20, 21.

habe."[1] Nun waren die Jünger als Völkerapostel feierlich ausgerüstet mit der Lehr-, Priester- und Hirtengewalt. Sie waren an Christi Stelle getreten. Durch die Predigt seines Evangeliums sollten sie die Menschen lehren, durch die Spendung der Sakramente ihnen die durch seinen Kreuzestod erworbenen Gnaden vermitteln und durch Regierung der Gläubigen sie anhalten, Christi Gesetz zu beobachten. Durch Ausübung dieses dreifachen Amtes sollten sie die Menschen aus Verirrung und Sündenelend zu Gott führen und so das Reich Gottes auf Erden immer weiter ausbreiten. Nur die Apostel haben dies dreifache Amt von Christus selbst unmittelbar erhalten. Zugleich gab er ihnen die tröstliche Verheißung, daß er selber alle Tage bis ans Ende der Welt diesem Amte zur Seite stehen werde.[2] Schon früher hatte er versichert, daß auch der Hl. Geist als Geist der Wahrheit bei ihnen bleiben werde bis in Ewigkeit.[3] Dies dreifache Amt sollte also nicht mit dem Tode der Apostel aufhören; sie sollten es nicht mit ins Grab nehmen — nein, sie sollten es in der Kirche Christi mitsamt den dazu gehörigen Gewalten weitergeben. Es ist geschehen, und zwar durch Weihe und Sendung. So bezeugt es unwiderleglich sowohl die Apostelgeschichte,[4] als auch Paulus in seinen beiden Briefen an Timotheus.[5] Und wenn insbesondere der Völkerapostel Paulus, offenbar in Übereinstimmung mit den übrigen Aposteln und dem in der Kirche herrschenden Brauche in seinem zweiten Briefe an Timotheus schreibt: „Ich ermahne dich, daß du die Gnadengabe Gottes wieder erweckest, welche in dir ist durch Auflegung meiner Hände," wenn er den Titus daran erinnert, daß er ihn deswegen auf Kreta zurückgelassen habe, damit er von Stadt zu Stadt Priester einsetze — *ἵνα . . . καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους*[6] — so erhellt daraus deutlich, daß die kirchlichen Gewalten zur ununterbrochenen Fortdauer jenes dreifachen Amtes immer weiter fortgepflanzt werden sollen. — Es liegt das zudem in der Natur der Sache. Wie Christi Erlösungswerk, so sind auch die dadurch den Menschen dargebotenen Heilsgüter universell nach Raum und Zeit. Und da der Herr diese Heilsgüter an das zuerst von ihm selbst ausgeübte und dann in seiner Kirche hinterlassene Lehr-, Priester- und Hirtenamt geknüpft hat, so darf dieses dreifache Amt nimmer zu Grunde gehen. — Auch der Bestand und der Zweck seiner Kirche fordern dies. Die Kirche ist nach Christi Wort unverwüstlich. Wie könnte sie aber bestehen ohne den Lebensnerv jenes dreifachen Amtes? Die Kirche auf Erden soll die Gottesfamilie sein, die ihre Kinder lehrt, stärkt und leitet, die Wege Gottes zu wandeln. Wie könnte sie es ohne eine mit entsprechenden Gewalten versehene Auktorität? Darum hat sich denn auch in der katholischen Kirche jenes dreifache Amt auf Grund der Weihe und Sendung durch alle Jahrhunderte christlicher Vergangenheit lückenlos bis in unsere Zeit hinein fortgeerbt. Die mit diesem Amte verbundenen Gewalten sind trotz allen Wandels der Zeiten dem Wesen und Zwecke nach heute noch dieselben, wie die von Christus den Aposteln anvertrauten. Es sind in Wahrheit apostolische Gewalten. Diese den Aposteln mit dem Lehr-, Priester- und Hirtenamte übergebene und unvermindert auch heute noch in der katholischen Kirche bestehende Vollmacht und Aufgabe, durch die Verkündigung der geoffen-

---

[1] Matth. 28, 19. 20. [2] Matth. 28, 20. [3] Joh. 14, 16. 17. Apg. 13, 3. [5] 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6. [6] Tit. 1, 5.

barten Heilswahrheiten, durch Verwaltung der Sakramente und durch Leitung der Seelen die Menschen zum untrüglichen Lichte des wahren Glaubens und an die Quellen göttlicher Gnadenkräfte zu führen und sie dadurch religiös-sittlich zu erneuern und zu veredeln, ist das eigentliche Apostolat. Es ist nicht eine menschliche Erfindung, nicht ein Produkt von Habsucht, wie Gegner meinen, sondern göttlichen Ursprungs, weil von Christus selbst gegründet. Es ist darum auch unvergänglich, unabänderlich und unersetzlich. Vom Gottessohne selbst mit höherer Gewalt ausgestattet, berufen zur erhabensten Aufgabe, nimmt es in der Kirche, auf religiösem Gebiete, naturgemäß eine überragende, führende, mit Auktorität bekleidete Stellung ein. Träger dieses Apostolates sind mehr oder weniger alle, die durch Weihe und Sendung einen Anteil an den kirchlichen Gewalten erhalten haben. Sie bilden notwendig einen besonderen Stand, den Klerus der Kirche. Dieser ist dem Welterlöser verantwortlich für die Ausbreitung des Reiches Gottes, insbesondere für die religiös-sittliche Hebung des Volkes, der Familie und der einzelnen. In Kraft seines Amtes liegt es ihm ob, durch die Predigt des Wortes Gottes vor der Gemeinde und die religiöse Belehrung des einzelnen, durch seeleneifrige Verwaltung des göttlichen Gnadenschatzes und durch hirtenamtliche Fürsorge und Führung religiös-sittliche Mißstände zu beseitigen, die Gläubigen gegen die das religiöse Leben bedrohenden Gefahren zu schützen und, soweit möglich, in allen ein lebendiges, von warmer Gottes- und Nächstenliebe durchdrungenes Glaubensleben zu wecken, zu erhalten und zu fördern. Es liegt nun einmal in der vom Schöpfer festgesetzten Weltordnung, daß die göttliche Vorsehung bei der Verwirklichung ihrer Pläne die Geschöpfe selbst zu Hilfe nimmt und zu Werkzeugen ihres Waltens macht, nicht aus Mangel an Macht, wie so treffend Thomas von Aquin sagt, sondern aus überströmender Liebe und Güte, um sie an ihrem Wirken teilnehmen zu lassen.[1] Und wie in der menschlichen Gesellschaft für die Zeugung und Geburt des natürlichen Lebens ein besonderer Stand, der Ehestand, von Gott begründet ist, so hat der Gottessohn auch in der Kirche zur religiösen Wiedergeburt, zur Hervorbringung und Pflege des übernatürlichen Glaubenslebens, einen eigenen Stand, das Priestertum, eingesetzt, ihn mit großen Vollmachten betraut und ihm die Verantwortung für das religiöse Leben der Menschen zugewiesen. Ich muß das für die richtige Erfassung unseres Gegenstandes besonders hervorheben, selbst auf die Gefahr hin, daß Gegner der katholischen Religion mit Prof. Dr. Leopold Karl Goetz es als eine zu ungunsten des Laienelementes vollzogene ultramontane Umbildung des Begriffes der Kirche[2] bezeichnen. Es ist diese Lehre eben keine Umbildung, das Apostolat des Klerus kein ultramontanes Menschengebilde, sondern, wie nachgewiesen, eine göttliche Institution, die in ungeschwächter, jugendfrischer Kraftfülle aus den Tagen der Apostel hineinragt in die Wirrnisse der Gegenwart. Und wenn heute die Klagen über Gottentfremdung, Abfall vom Glauben und Lockerung der Sitten immer lauter und allgemeiner sich erheben, so ist kraft göttlicher Anordnung zunächst und vor allem das Apostolat des Klerus

[1] Summa theol. I. qu. XXII. a. 3.

[2] Dr. Leopold Karl Goetz, Klerikalismus und Laizismus. Neuer Frankfurter Verlag. 1906. S. 21 ff.

berufen und verpflichtet, den religionsfeindlichen und sittenverderblichen Zeitströmungen entgegenzuarbeiten, die Gefährdeten zu schützen, die Verirrten zu retten. Aber das hindert nicht, setzt vielmehr voraus, daß auch die Laien nach Umständen kräftig mitarbeiten.

Der Geist der christlichen Religion ist der Geist Jesu Christi. Opferfreudige Gottes- und Nächstenliebe beseelt sie. Der echte Christ, dessen Inneres die Glaubenswahrheiten und Gnadenkräfte gleich einem Sauerteige lebendig erfaßt und tief durchdrungen haben, trägt in sich einen erleuchteten, brennenden Eifer für die Verherrlichung des Allerhöchsten. Wie sein Heiland, sucht auch er Gottes Ehre. Mit Inbrunst betet er auch als Laie täglich: „Zu uns komme dein Reich." Er hegt ein warmes Interesse an der Ausbreitung des Reiches Gottes. Er erfüllt nicht bloß selber gewissenhaft seine religiösen und kirchlichen Pflichten, sondern in treuer Hingabe an seinen Gott fühlt er sich gedrängt und getrieben, soweit es die Verhältnisse gestatten, mitzuhelfen, daß auch andere für ein lebendiges Glaubensleben und dadurch für den Dienst Gottes gewonnen werden. Mit seiner warmen Gottesliebe geht eine teilnahmsvolle Nächstenliebe Hand in Hand. Er läßt sich nicht leiten von egoistischer Selbstgenügsamkeit. Das große innere Glück, das aus seiner Religion ihm quillt, möchte er auch anderen vermitteln. So war es in der Christenheit zu allen Zeiten. Hergenröther führt in seiner Kirchengeschichte[1] als eine der Ursachen der Verbreitung des Christentums „den allgemeinen Bekehrungseifer der Christen an, der auch Frauen zu Aposteln machte und die Sklaven als Erzieher zur Gewinnung ihrer Zöglinge antrieb". Ebenso sagt Knöpfler, „daß das Christentum alle seine Bekenner: Handwerker, Kaufleute, Sklaven, Soldaten, ja selbst Frauen zu Missionaren machte".[2] Über die der Liebestätigkeit sich widmenden Frauen der ersten christlichen Zeit insbesondere schreibt Mausbach:[3] „Diese von der Kirche geehrten und auch äußerlich verbundenen Frauen bildeten eine starke Hilfsmacht der Seelsorge. Sie arbeiteten in der privaten Katechese und Unterweisung des weiblichen Geschlechts, sie machten Besuche bei Kranken, Armen und Gefangenen, sie bemühten sich um christliche Erziehung der Waisen, ermutigten leidende und hilfsbedürftige Frauen durch Rat und Tröstung, wachten über die weibliche Zucht und Frömmigkeit." Solche Äußerungen stützen sich auf die Schriften des N. T., insbesondere die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe des hl. Paulus, wie auf hervorragende altchristliche Schriftsteller. Justinus († um 165),[4] Tertullian († nach 220),[5] Origenes († 251),[6] Eusebius († um 340)[7] liefern dafür deutliche Belege. Und wenn wir das religiöse Leben der Christen in den späteren Jahrhunderten durchforschen, so finden wir immer wieder unter den Laien rührende Beispiele brennenden Eifers, den Mitmenschen durch Belehrung und Ermahnung zum Lichte der christlichen Wahrheit und zu den Quellen der göttlichen Gnade zu verhelfen und sie zu gesitteten, glaubensfreudigen Kindern der Kirche heranzubilden. Kein Stand und kein Geschlecht ist davon ausgenommen. Die Geschichte der Heiligen aller Jahrhunderte liefert dafür Beweise genug. Sogar

[1] Hergenr., Handbuch der allg. Kircheng. Bd. 1. Aufl. 3. S. 156.
[2] Knöpfler, Lehrb. der Kirchengesch. 3. Aufl. S. 51.
[3] Die Stellung der Frau im Menschheitsleben. M.-Gladb. 1906. S. 57.
[4] Dial. c. 8. [5] Apol. c. 46. [6] C. Cels. III. 54–60.
[7] Euseb. III. 37.

auf den Höhen der Menschheit, bei Fürsten und Königen, finden wir jenen werktätigen Eifer für die Ausbreitung des Reiches der göttlichen Wahrheit und Gnade. Auch das Frauengeschlecht ist hier wiederum nicht zurückgeblieben. Wie manches Land und Volk hat in den Zeiten der Christianisierung Europas durch die Fürsorge und Bemühungen einer fürstlichen Frau den Weg aus der Finsternis des Heidentums zum Lichte und zur Kraft lebendigen Christusglaubens gefunden! Selbst in jener Zeit des Mittelalters, da die hierarchischen Gewalten im ganzen Glanze äußerer Machtentfaltung sich zeigten, arbeiteten gottbegeisterte Laien an der religiös-sittlichen Erneuerung des Volkes. Ich erinnere nur an den hl. Franz von Assisi, der wenigstens im Anfange seines öffentlichen Wirkens keinerlei Weihe und Sendung hatte. Und ist es in unseren Tagen anders? Sowohl in den heidnischen Missionsländern, als auch unter den alten christlichen Völkern haben zahlreiche Laien es sich zur Aufgabe gestellt, im Dienste des Seelenheiles ihrer Mitmenschen tätig zu sein. Es würde zu weit führen, sie auch nur nach Kategorien aufzuzählen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß zu allen Jahrhunderten, von den Tagen der Apostel bis in die moderne Zeit, Laien in großer Zahl an dem erhabenen Werke des Apostolates des Klerus kräftig mitgeholfen haben. Diese Laienhilfe ist nicht etwas der kirchlichen Organisation Fremdes, wie Goetz[1] es darzustellen beliebt, als ob sie „nicht auf katholisch-kirchlichem Boden eigentlich gewachsen, sondern dem Protestantismus vorwiegend abgelernt" sei — nein, sie ist urkatholisch, hängt mit dem Wesen der katholischen Religion aufs engste zusammen, ist aus ihren innersten treibenden Kräften, aus überströmender Gottes- und Nächstenliebe entsprungen. Sie bestand schon fast 1500 Jahre, als der Protestantismus in die Erscheinung trat. Auch ist sie, soweit sie sich in den rechten Bahnen hielt, niemals von der Kirche mißbilligt oder zurückgewiesen, sondern stets mit Freuden begrüßt. Ja, Pius X. hat in seiner Enzyklika „Acerbo nimis" vom 15. April 1905 ausdrücklich angeordnet, daß überall da, wo die Zahl der Priester nicht ausreicht, Laien als Helfer in der Katechese herangezogen werden.

Allerdings ist diese Laienhilfe mit dem Apostolate des Klerus nicht identisch. Dieses ist wegen seines Charakters, seiner Träger und seiner Gewalten kraft göttlicher Anordnung, nicht infolge ultramontaner Herrschergelüste, von der Laienhilfe verschieden. Letztere gehört nicht zu jenem, von Christus den Aposteln übertragenen und dann durch Weihe und Sendung ununterbrochen fortgepflanzten dreifachen Amte. Sie ist überhaupt kein Amt. Als edelste Frucht der Gottes- und Nächstenliebe ist sie eine Tugend, wie diese. Darum trägt sie auch für den religiös-sittlichen Zustand der Menschheit nicht die Verantwortung, wie das Apostolat des Klerus. — Dieses kann naturgemäß nur verwaltet werden von solchen, die der kirchlichen Hierarchie eingegliedert sind. Laienhilfe dagegen vermag jeder lebendig gläubige, nicht dem klerikalen Stande angehörige Christ auszuüben. — Mit dem Apostolate des Klerus sind große Gewalten verbunden, mit der Laienhilfe keine. Sie tritt nicht lehramtlich auf, kann keine Gnade spenden, hat keinerlei autoritative religiöse Befugnis über den Mitmenschen.

[1] l. c. S. 73.

Aber anderseits ist sie doch auch nicht von dem Apostolate des Klerus völlig verschieden. Vielmehr kommen das Apostolat des Klerus und die Laienhilfe in ihrem Ziele und zum Teil auch in ihren Mitteln überein. Ziel des Apostolates des Klerus ist es, die Menschen über die christlichen Wahrheiten und Gebote zu belehren, Laue in lebendige Fühlung mit dem kirchlichen Leben zu bringen, Gefährdete zu retten, Verirrte zurückzuführen. Ganz dasselbe sucht auch die Laienhilfe zu erreichen. Das Heil der Menschenseelen und die Ehre Gottes sind die beiden Leitsterne, welche der Laienhilfe, wie dem Apostolate des Klerus voranleuchten. Aus diesem Grunde kann auch die beschriebene Laienhilfe Apostolat genannt werden. So entstand der Begriff „Laienapostolat". Jede Tätigkeit des Laienapostolates bezweckt also vor allem die Pflege des Seelenlebens der Mitmenschen. — Zwar steht dem Laienapostolate nicht jener unerschöpfliche Reichtum übernatürlicher Heilsgüter zu Gebote, wie dem Apostolate des Klerus, aber es entbehrt doch auch nicht jedes übernatürlichen Heilsmittels. Meschler sagt allerdings von ihm:[1] „Die Betätigung desselben besteht nicht in Anwendung von Mitteln, welche unmittelbar das geistliche Wohl der Menschen bezwecken, sondern in natürlichen und zeitlichen, geistigen oder materiellen Hilfeleistungen, welche die sittliche Hebung und Besserung und das ewige Heil des Nächsten zwar nur mittelbar, aber doch notwendig bezwecken müssen." Diese Definition zieht aber offenbar die Grenzen für das Laienapostolat zu eng. Das geht schon aus dem oben gegebenen kurzen und gedrängten Überblick über das Laienapostolat genügend hervor. Waren nicht in den Jahrhunderten blutiger Verfolgungen die meisten Christen Laienapostel? Hatten sie aber wohl bei ihren Bekehrungsversuchen unter den Heiden etwas anderes zunächst im Auge, als deren geistliches Wohl? Und wenn sie, berührt vom Hauche des Geistes Gottes, gedrängt und gehoben von einer Glaubensfreudigkeit, die über alles natürliche Erkennen und Empfinden hinausragte und den Stempel göttlicher Kraft an sich trug, durch Darlegung der wunderbaren Erhabenheit und Schönheit der christlichen Wahrheiten die Herzen der Heiden für die Annahme der Religion des Gekreuzigten zu öffnen suchten, waren es dann nur natürliche und zeitliche Mittel, mit denen sie operierten? Oder war nicht das Wirken des hl. Franz von Assisi schon in seinen ersten Anfängen, da er sicherlich noch ein Laie war, eines der glänzendsten Beispiele des Laienapostolates im Mittelalter? Und doch hat er nicht so sehr mit natürlichen und zeitlichen Hilfeleistungen, sondern vor allem mit den geoffenbarten Wahrheiten, die er predigte, und mit dem Feuer seiner übernatürlichen Gottesliebe, die aus ihm sprach, die lauen Weltkinder und die erkalteten Sünderherzen zu lebendigem Bußeifer und treuer Pflichterfüllung entflammt und so unmittelbar an ihrem Seelenheile gearbeitet. Und — um wenigstens ein Beispiel des Laienapostolates aus unseren Tagen zu erwähnen — wenn die Caritasdame in reiner, gottgefälliger Absicht in die Magdalenen-Abteilung eines modernen großstädtischen Krankenhauses tritt, um dort mit den Lehren der christlichen Religion und mit einer vom Glaubens- und Gnadenlichte erleuchteten und erwärmten erbarmenden Liebe den unglücklichen verirrten Mädchen zu Herzen zu reden und sie aus den Armen des Lasters zu reißen, zielt dann diese edle, opferfreudige Rettungsarbeit nicht unmittelbar auf das Heil der Seelen? Und hat nicht diese Hilfeleistung, die

[1] Stimmen aus Maria-Laach. Bd. 76. S. 247.

sie den Unglücklichen bietet, in Wahrheit den Charakter des Übernatürlichen? In sehr vielen Fällen muß allerdings der Laie, der auf das geistliche Wohl seiner Mitmenschen einwirken will, zunächst natürlicher Mittel, materieller oder geistiger, sich bedienen. Aber auf diese Fälle darf der Begriff des Laienapostolates sicherlich nicht eingeschränkt werden. Wir müssen es vielmehr in seiner allgemeinen Bedeutung definieren als jene beharrliche Betätigung der Nächstenliebe, wodurch der Laie mit den ihm zu Gebote stehenden natürlichen und übernatürlichen Mitteln das religiöse und sittliche Leben des Nächsten zu wecken, zu schützen oder zu heben und so Gottes Ehre zu mehren sucht.

In dieser Erklärung liegt schon angedeutet, daß es noch nicht Laienapostolat ist, wenn jemand gelegentlich mal, in dem einen oder anderen Falle, dem geistlichen Wohle des Mitmenschen dient. Wie mit dem Apostolate des Klerus ein ständiges Amt bezeichnet wird, so besagt auch das Laienapostolat eine dauernde Tätigkeit. Darum das Wort „beharrlich".

In dem dargelegten Sinne sprechen wir von einem Gebets-Apostolate. In diesem Sinne sind Laienapostel die Eltern und Vorgesetzten, die ihre Kinder oder unwissende Untergebene in den Lehren der katholischen Religion unterweisen und zu einem pflichteifrigen Glaubensleben anleiten. Laienapostel sind Lehrpersonen, wenn sie, getrieben von Gottesliebe, die Kinder zu lebendigen Gliedern ihrer hl. Kirche zu erziehen suchen. Laienapostel sind jene, die verwaiste oder gefährdete Kinder gut katholischen Familien zuführen, damit aus ihnen religiöse und gesittete Menschen werden. Laienapostel sind Frauen, die bedürftigen Witwen oder stellenlosen Mädchen Lebensunterhalt oder eine einkömmliche Stellung verschaffen, damit nicht die Not sie dem Laster in die Arme wirft. Kurz: Laienapostel sind alle, die andere aus der Unwissenheit zur Kenntnis der religiösen Wahrheiten oder aus Seelengefahren zu religiösem Schutz und Halt oder vom Wege der Gottentfremdung oder der Sünde oder gar des Lasters auf den Pfad der Frömmigkeit und der Tugend zu bringen sich bestreben.

In der gegebenen Definition haben wir das Laienapostolat in seinem allgemeinen Sinne genommen. Wir können das Wort aber auch, ähnlich wie das kirchenamtliche Apostolat, in einer engeren Bedeutung fassen. Beim kirchenamtlichen Apostolate legen wir dann den Nachdruck auf das Hinaussenden und verstehen darunter die Gewalt und die Aufgaben der Sendboten, der Missionare, in den Ländern der Ungläubigen. So können wir beim Laienapostolate das Hinausgehen betonen. Für gewöhnlich verlangt ja die Caritas nur, daß man die an einen herantretende Not des Mitmenschen zu lindern sucht. Aber ein viel höherer Grad der Gottes- und Nächstenliebe ist es, wenn man ihr nachgeht. In diesem engeren Sinne bedeutet Laienapostolat das beharrliche, wirksame Bestreben der Laien, die mannigfache Seelennot im Volke aufzusuchen und durch die zu Gebote stehenden natürlichen und übernatürlichen Hilfeleistungen zu beseitigen.

In diesem engeren Sinne bildet das Laienapostolat eine der brennendsten Fragen der Gegenwart. Es ist nichts anderes, als die Laienhilfe in der Seelsorge, insbesondere der Großstadtseelsorge. Nur in diesem engeren Sinne ist deshalb fortan vom Laienapostolate die Rede.

Zur schärferen Charakterisierung und zum klareren Verständnisse haben wir es in seinem Verhältnisse zur Caritas und zum Apostolate des Klerus noch deutlicher hervorzuheben.

Gegenüber dem Apostolate des Klerus ist zu betonen, daß es ebensowenig, wie das Laienapostolat im allgemeinen Sinne, ein Amt ist. Es ist eine aus dem innersten Wesen der katholischen Religion herausgewachsene Tugend. Es ist teilnahmsvolle, helfende Nächstenliebe; es ist erbarmende Seelenpflege. Als solche ist es selbstverständlich und naturgemäß dem verantwortlichen kirchenamtlichen Apostolate untergeordnet. Mögen Prof. Goetz und seine Gesinnungsgenossen daran noch so sehr Anstoß nehmen, — es ändert nichts an der Tatsache, daß Christus selbst es so in seiner Kirche angeordnet hat. Das Laienapostolat arbeitet auf dem dem kirchenamtlichen Apostolate vom göttlichen Stifter zugewiesenen Gebiete. Das kirchenamtliche Apostolat hat deshalb darüber zu wachen, daß das Laienapostolat keine Irrwege geht, daß es nicht abweicht von der lauteren geoffenbarten Wahrheit. Durch Vermittlung des kirchenamtlichen Apostolates empfängt es für seine große und schwierige Arbeit die nötigen Gnadenkräfte von oben. Durch den engen Anschluß an das kirchenamtliche Apostolat bewahrt es die lebensvolle Verbindung mit der Kirche, sonst würde es den Keim des Verderbens in sich selber tragen. Dadurch wird es nicht herabgedrückt, sondern emporgehoben. Es gewinnt Anteil an dem Leben und der Würde des Apostolates des Klerus. Gewiß erhält es seine Richtlinien von diesem; aber es sind dieselben Richtlinien, dieselben Wahrheiten und Ziele, denen auch das kirchenamtliche Apostolat untersteht. — Auch wird es durch diese Unterordnung nicht unselbständig, vielmehr gelangt es dadurch zur wahren Freiheit; es wird frei von Schwäche und von der Gefahr, auf dem religiösen Gebiete zu irren und fehlzugreifen. — Auch ist es nicht, wie Prof. Goetz meint, „ein Ersatz für den schwindenden Einfluß des Klerus".[1] Wie kann überhaupt bei einer göttlichen, mit so großen Vollmachten und so reichen Gnaden verknüpften Institution, wie sie das kirchenamtliche Apostolat darstellt, von Ersatz durch rein menschliche Einrichtung und Tätigkeit gesprochen werden? Auch ist es keine bloße Vorarbeit für priesterliches Wirken. Es ist vielmehr eine zu allen Zeiten von der Kirche hochgeschätzte Ergänzung des Apostolates des Klerus.

Bezüglich des Verhältnisses des Laienapostolates zur Caritas ist auf Grund der gegebenen Definition darauf hinzuweisen, daß es alle Werke der leiblichen und geistlichen Barmherzigkeit umfaßt, soweit dieselben als Mittel zur Pflege und Förderung des Seelenlebens in den Mitmenschen und im Volke und zur Erhaltung und Ausbreitung des Reiches Gottes auf Erden dienen. Auch bei den Werken leiblicher Barmherzigkeit begnügt es sich nicht mit der Linderung materieller Not. Diese Linderung ist nicht einmal Hauptzweck, sondern Hauptziel ist die Sicherung und Förderung des Seelenheiles und der Herrschaft Christi durch materielle Hilfeleistung. Das Laienapostolat ist darum die edelste Blüte am Baume der katholischen Caritas. Durch jenes erhabene Ziel wird alles Wirken des Laienapostolates auf die höchste Stufe der Betätigung christlicher Caritas emporgehoben. Der Geist übernatürlicher Gottes- und Nächstenliebe trägt und durchweht das echte Apostolat. Nur

[1] l. c. S. 72.

derjenige übt es deshalb wahrhaft, dessen Herz vom himmlischen Feuer der Gottesliebe entzündet ist. „Ich bin gekommen, spricht der Herr, um Feuer auf die Erde zu senden, und was will ich anders, als daß es brenne.“ [1] Das Herz eines Laienapostels ist von diesem himmlischen Feuer durchglüht. Wo dieses fehlt, ist sein Wirken eitel Rauch. Hier gilt das Wort des Apostels: „Wenn ich die Liebe nicht hätte, wäre ich wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle.“ [2]

Zum vollen Werte, ja, zu einem der ersten Erfordernisse des Laienapostolates gehört daher auch der Stand der heiligmachenden Gnade und warmer Eifer im religiös-kirchlichen Leben. Wenn auf dem eigenen Herzen schwere Sündenschuld lastet, oder wenn man selbst nicht ein lebendiges, pflichttreues Kind der Kirche ist, ist die Betätigung des Laienapostolates ein hohles äußeres Werk ohne den nötigen inneren Wert. Und ist es nicht, gelinde gesprochen, ein Widerspruch, an dem geistigen Wohl des Mitmenschen arbeiten zu wollen, ohne zuvor die Not im eigenen Herzen zu heben und die schweren Mängel im eigenen Leben zu beseitigen? — Noch viel weniger kann vom apostolischen Wirken die Rede sein, wenn niedrige Selbstsucht oder eitle Ruhmsucht die Triebfedern sind. „Die Liebe ist nicht ehrgeizig, sie ist nicht selbstsüchtig.“ [3] — Da innige Gottes- und Nächstenliebe die Seele und die Gewinnung des Mitmenschen das Ziel des Laienapostolates ist, so widerstrebt ihm nichts mehr, als wenn man mit Selbstüberhebung und kalter, abstoßender Geringschätzung die in Seelennot sich Befindenden behandeln würde. „Die Liebe handelt nicht unbescheiden, sie ist nicht aufgeblasen.“ [4] — Bei der Freiheit des menschlichen Willens, bei dem starken Hange der menschlichen Natur zum Bösen, bei der gewaltigen Macht, mit der Verblendung, Leichtsinn, Menschenfurcht und äußere Verlockungen die gefährdete oder verirrte Seele oft festhalten, erfordert die Übung des Laienpostolates viele Opfer der Selbstüberwindung und erbarmender Geduld.

Das Laienapostolat muß gottverbunden, uneigennützig, demütig und opferwillig sein.

---

[1] Luk. 12, 49. [2] 1. Kor. 13, 1. [3] 1. Kor. 13, 5.
[4] 1. Kor. 13, 4.

Kleine Beiträge

Zusatz zu dem Artikel: Die Übertragung des griechischen Patriarchats von Antiochien nach Damaskus im 14. Jahrhundert.

Von Dr. B. Vandenhoff, Universitätsprofessor, Münster (Westfalen).[1]

1. S. 376 Z. 29 lies: Bei F. steht dagegen richtig: Unser Abmarsch von dir von Tripolis fand statt am Mittwoch, dem 24. Ša'bân (jauma-l-'arba'à râbi'a wa'iš-rîna ša'bâna) und unser Absteigen vor A. am 1. Tage des Monats Ramaḍân."

2. S. 377[1] die Lesart: Kanîsata'l-Kassiân, die Kirche des Kassian ist doch richtig. Herr Dr. H. Goussen macht mich darauf aufmerksam, daß die Hauptkirche von A., die Petrikirche, nach dem früheren Eigentümer des Grundstücks stets den Beinamen: die K. des Kassian behalten habe. So heißt es z. B. bei Malalas, chronographia, lib. 18 (Migne, Patr. Gr. 91, 661 A): der Kaiser Justinian habe den Antiochenern seine mit kostbaren Steinen geschmückte Toga geschenkt. *Καὶ ἠλώθη ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ λεγομένῃ Κασσιανοῦ.* „Und sie wurde aufgehängt in der K., die nach Kassian zubenannt wird." Außerdem teilt mir G. eine Stelle aus Hall, anc. syr. manuscript of the tradition of the Apostels, Philadelphia 1888 p. LXXI mit, wo es heißt: Sime'on, an erster Stelle das Haupt der Apostel, predigte in A. zuerst und baute dort eine Kirche, die erste aller K., die war im Hause Kassians (Kaṣiânê – sic!), dessen Sohn, da er ein Jahr alt war, er . . . wieder zum Leben erweckte . . . und der böse Nero kreuzigte ihn im Jahre 376 der Griechen (= 65 Chr.). Übrigens gedenkt G. eine Geschichte der K. zu veröffentlichen, da er eine längere Beschreibung derselben und viele Notizen aus verschiedenen Jahrhunderten entdeckt hat. Die Benennung der Kirchen nach dem früheren Eigentümer des Grundstücks war bekanntlich auch in Rom gebräuchlich und hat sich in verschiedenen Titeln bis auf unsere Zeit noch erhalten, z. B. die titulus Pudentis genannte Kapelle, die basilica Sicinini, ubi ritus christiani est conventiculum (Ammianus Marcellinus). Vgl. den Artikel Basilika im Kirchenlexikon[2] 2. Bd. Sp. 15 von Heuser!

---

[1] Vgl. oben S. 372–379.

Erlasse und Entscheidungen

I. Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

1. Wichtig ist das Schreiben Pius' X. Quod hierarchia v. 6. Juni 1911 (S. 261 ff.)[1] an die brasilianischen Bischöfe **über die Mittel zur Hebung des katholischen Glaubenslebens.** Der Papst gibt seiner Freude über den Ausbau der Hierarchie in Brasilien wie die Festigung des Glaubens daselbst Ausdruck. Indessen bleibt auf dem weiten und fruchtbaren Felde apostolischer Tätigkeit noch viel zu tun: eine ernste Sorge erfordert der priesterliche Nachwuchs, und neue Seminare müssen noch errichtet werden. Wenn von den Scharen der Einwanderer nicht allzu viele verloren gehen sollen, müssen sich ihrer Priester annehmen, die deren Muttersprache verstehen. Möglichst überall soll man während der Messe eine Predigt halten. Die Verbreitung guter Zeitschriften und Zeitungen muß erstrebt, die Gründung von frommen und charitativen, besonders sozial wirkenden Vereinigungen ist in Angriff zu nehmen. Die Kinder der Armen erfordern nicht weniger Aufmerksamkeit bei der Erziehung und dem Unterrichte als die der Reichen.

2. Der zuletzt berührte Punkt bildet auch den Hauptinhalt des an die bayerischen Bischöfe gerichteten Schreibens Diligentia ipsa v. 30. April 1911 (S. 265). Die Bischöfe werden ermuntert in ihrem Vorhaben, **für die religiöse Erziehung der Kinder mit allen Kräften einzutreten.**

II. Die S. Congregatio de Religiosis

entschied am 15. Juni 1911 (S. 270) über die **Einholung der Druckerlaubnis** seitens der Ordensleute bei ihren Obern, daß die Mitglieder religiöser Orden mit einfachen Gelübden in dieser Hinsicht den eigentlichen Ordensleuten gleichzustellen seien. Falls die Ordensleute die Druckerlaubnis von ihren Obern nicht erhalten haben, dürfen sie die Schrift nicht anonym edieren, auch wenn sie das Imprimatur des Diözesanbischofes dafür erhalten hätten.

III. S. Congregatio Concilii.

Carcassonen. 29. April 1911 (S. 277 f.). Nach dem französischen Trennungsgesetze hatten die meisten Bischöfe das sog. Werk „du denier du clergé" eingerichtet, um aus den Erträgen, welche die Pfarrer in ihren Bezirken einziehen mußten, den Unterhalt des Klerus zu bestreiten. Nicht alle Pfarrer unterzogen sich der Aufgabe nach den Vorschriften der Bischöfe. Bereits am 22. Mai 1907 erklärte die Congr. Conc. dem Bischofe von Le Mans, daß er einen widerstrebenden Pfarrer dieserhalb versetzen könne. Auf erneute Anfrage des Bischofs von Carcassone entscheidet nun-

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 3 (1911) vol. 3 zu ergänzen.

mehr die Congr., daß **der Bischof das Recht habe, den Pfarrern sub gravi aufzuerlegen,** diese Beiträge von den Gläubigen selbst oder durch andere einzuziehen und im Weigerungsfalle die Ungehorsamen mit kanonischen Strafen zu zwingen und selbst unter Innehaltung der rechtlichen Vorschriften (evtl. unter Anwendung des Dekretes Maxima cura can. 1 nn. 7 et 9) **von ihrer Pfarrei zu entfernen.**

IV. S. Romana Rota.

1. Divionen. (Dijon). 20. Januar 1911 (S. 284 ff.). Über die am 29. Sept. 1904 zwischen Germana Jallu und Georgius Türk geschlossene Ehe wird das Urteil gefällt in 3. Instanz – die 1. Instanz, Dijon, hatte die Ehe für ungültig, die 2., Lyon, für gültig erklärt –: **Non constare de nullitate matrimonii.** Die Untersuchung erstreckt sich auf die Frage, ob der Trauungspfarrer gültig delegiert war. Die Proklamationsbescheinigung des zuständigen Pfarrers enthielt gedruckt eine Delegierung ad cautelam. Der Trauungspfarrer erinnerte sich nicht mit Bestimmtheit, diese gelesen zu haben; aber es wird überhaupt kontrovertiert, ob die Delegation unbedingt dem Delegierten vor der Trauung bekannt sein müsse, und darum schließt sich die Rota in ihrer Entscheidung der Meinung Gasparris an: si agatur de matrimonio contracto favendum matrimonio, donec S. Sedes aliud declaraverit.

2. Parisien. 24. März 1911 (S. 324 ff.). In zweiter Instanz wird konform der Entscheidung der Pariser Kurie die am 8. August 1899 zwischen dem Protestanten Haroldus Smith und der Katholikin Magdalena Rottner geschlossene **Ehe für ungültig erklärt** ex defectu formae Tridentinae. Hier war hauptsächlich zu untersuchen, ob einer der Brautleute in der Trauungspfarrei Domizil hatte. Die Mutter der Braut betrieb in dieser Pfarrei mit ihrer Tochter allerdings eine Schneiderei für Damenkonfektion, kehrte aber nach Geschäftsschluß in ihre in einer anderen Pfarrei belegene Wohnung zurück. Von der letzteren ist nun der Begriff des Domiziliums herzunehmen. Dasselbe wird gekennzeichnet nach dem römischen Rechte durch das: „Lares constituere" (italien. „focolare", franz. „foyer"), wie auch die Congr. S. Off. am 12. Mai 1875 entschieden hatte: Verum domicilium ad effectum valide contrahendi matrimonium in facie ecclesiae illud intelligi, in quo quis cum sua familia inhabitat et dormit.

J. Linneborn.

II. Liturgik.

I. Acta Pii PP. X.

20. Mai 1911 (S. 258). Für die jedesmalige Verrichtung der **Stoßgebetchen** „Mein Jesu Barmherzigkeit" und „O Jesu im allerheiligsten Sakramente, erbarme dich meiner" wird ein Ablaß von je 300 Tagen verliehen, der auch den Verstorbenen zuwendbar ist. Bisher waren nur 100 Tage dafür gewährt.

1. Juni 1911 (S. 260). Die **Societas puerorum a comitatu Ss. Sacramenti** an der Basilika der 12 Apostel zu Rom wird zur Erzbruderschaft erhoben mit Aggregationsvollmacht für den ganzen Erdkreis.

2. Juli 1911 (S. 305 ff.). Durch das Motuproprio „Supremi Disciplinae" hat der Hl. Vater „den besonderen Umständen unseres Zeitalters Rechnung tragend" eine **neue Regulierung der Kirchengesetze betreffs der gebotenen Feiertage** vorgenommen. Pius X. ordnet an:

1. Das kirchliche Gebot, die hl. Messe zu hören und sich der knechtlichen Arbeiten zu enthalten, bleibt nur bestehen für folgende Tage: für alle Sonntage, für die Feste der Geburt, der Beschneidung, Epiphanie und Himmelfahrt des Herrn, der Unbefleckten Empfängnis und Himmelfahrt der Mutter Gottes, für das Fest Peter und Paul und für Allerheiligen.

2. Das Fest des hl. Joseph, des Bräutigams der allerseligsten Jungfrau, und des hl. Johannes des Täufers, jedes mit Oktav, sollen gehalten werden: das erste an dem auf den 19. März folgenden Sonntag, während es unverlegt bleibt, wenn der 19. März auf einen Sonntag fällt; das zweite an dem Sonntage, der dem Feste Peter und Paul vorhergeht. Das Fronleichnamsfest, gleichfalls mit privilegierter Oktav, wird gefeiert am Sonntag nach Dreifaltigkeit; der Freitag in der Oktav bleibt bestimmt für das Herz-Jesufest.

3. Obengenanntem Kirchengebote unterstehen die Patronsfeste nicht. Die Ordinarien können deren äußere Feier auf den nächsten Sonntag verlegen.

4. Wenn irgendwo eins dieser erwähnten Feste ordnungsgemäß aufgehoben oder verlegt worden ist, so werde nichts geändert, bevor man den Apostolischen Stuhl zu Rate gezogen hat. Wenn ferner die Bischöfe in irgendeiner Gegend oder Nation der Meinung sind, eines dieser aufgehobenen Feste müsse beibehalten werden, so mögen sie darüber dem Hl. Stuhle berichten.

5. Wenn eines dieser Feste, die wir beibehalten wollen, auf einen Abstinenz- oder Fasttag fällt, so dispensieren wir von beiden. Dieselbe Dispens gewähren wir auch für die durch dieses Gesetz abgeschafften Patronsfeste, wenn sie dennoch feierlich und unter großer Teilnahme des Volkes (an dem ursprünglichen Tage) gefeiert werden.

Zum Schluß spricht der Hl. Vater die Hoffnung aus, daß alle Gläubigen auch an jenen Tagen, die jetzt von der Zahl der streng vorgeschriebenen Feste ausgenommen sind, „fürderhin die Frömmigkeit zu Gott und die Andacht zu den Heiligen beibehalten, wie bei den von der Kirche vorgeschriebenen Festen, und daß sie mit größerem Eifer wie bisher die eigentlichen vorgeschriebenen Feiertage beobachten".

II. S. Congregatio S. Officii.

26. Mai 1911 (S. 233). Bezüglich des sog. **Portiunkulaablasses** sind von allen Seiten an den Apostolischen Stuhl sehr zahlreiche Bittgesuche gerichtet worden und sind weitere zu erwarten, bei denen es sich teils um Verlängerung der gegebenen Konzessionen handelt, teils um die Erwirkung neuer. Die S. Congr. S. Officii, der die Regelung des Ablaßwesens obliegt, beabsichtigt deshalb demnächst sichere und bestimmte Normen über dieses Privileg aufzustellen. Die Kongregation will aber nicht, daß bis zu dieser Neuregelung die Gläubigen der geistlichen Vorteile verlustig gehen, und hat deshalb am 24. Mai folgende Bestimmungen getroffen, die bis zur Neuregelung in Kraft bleiben:

1. Alle Bewilligungen des Portiunkulaablasses ohne Ausnahme, die früher vom Hl. Stuhle erteilt, jetzt aber erloschen sind oder in Zukunft erlöschen werden, gelten als ohne Termin verlängert, bleiben aber im übrigen gebunden an die Klauseln und Bedingungen des vorhergehenden Indultes und an die Entscheidung vom 26. Jan. d. Js. bezüglich der Zeit für die Besuchungen (vgl. diese Zeitschr. laufenden Jahrg. S. 405).

2. Was neue Ablaßbewilligungen sowohl für Weltleute wie für religiöse Genossenschaften anbetrifft, so werden die Ordinarien ohne Zeitbegrenzung unter Gewährung der notwendigen Fakultäten und Vergünstigungen bevollmächtigt, die notwendigen Anordnungen zu treffen, nur sind dabei die Klauseln und Bedingungen des vorjährigen Motuproprio vom 11. Juni zu beachten.

3. Endlich wird den Ordinarien sine die die Vollmacht verlängert, die ihnen durch vorgenanntes Motuproprio des vorigen Jahres verliehen war, nämlich für die Gewinnung dieses Ablasses statt des 2. August den nächst folgenden Sonntag zu bestimmen, servatis clausulis et conditionibus ibidem appositis.

III. S. Congregatio Rituum.

23. März 1911 (S. 136–139). Aus einer Reihe von Entscheidungen, die auf Anfrage aus der Diözese Arras in Frankreich über die Initia der Paulusbriefe, die neunte Lektion am Feste S. Ioannis ante Portam Latinam, den in der eigenen Hore verhinderten Hymnus, die Versikel ‚ora pro nobis' am Feste der hl. Elisabeth v. Portugal und über den Schluß einiger Orationen getroffen worden sind, sei folgendes hervorgehoben:

1. Die **lectio nona Matutini in festo S. Ioannis ante Portam Latinam** ist wegen ihres historischen Charakters mit der achten Lesung zu verbinden, wenn als neunte irgendeine andere (z. B. die Homilie eines Sonntags) genommen werden muß.

2. Wenn die **Hymni proprii**, die nicht zur historischen Integrität gehören, sondern nur eine Zusammenfassung und Wiederholung der anderen bilden (z. B. der Hym. Te gestientem gaudiis aus der 2. Vesp. des Rosenkranzfestes), in ihrer Hore nicht gebetet werden können, so sind sie in eine der anderen Tageshoren zu verlegen, in denen sonst ein anderer Hym. de Communi oder ein schon in dem Offizium rezitierter zu verwenden wäre.

3. An den Semiduplexfesten, die zu den Laudes und zur Vesper den **Versus ‚Ora pro nobis'** haben, wie das Fest der hl. Elisabeth von Portugal, ist in den Laudes und der Vesper des Suffragiums von der Mutter Gottes der Versus ‚Dignare me' zu beten.

4. Die Postkommunio der Missa Lanceae et Clavorum D. N. I. C., sowie die **Oration** des Votivoffiziums und der Votivmesse de Passione D. N. I. C. sind zu schließen mit: ‚Qui vivis et regnas cum eodem Deo Patre'.

3. Mai 1911 (S. 201). Damit die **Reposition und Translation von Festen in den Einzelkirchen** um so leichter vorgenommen werden kann, bestimmt die Ritenkongregation, daß im Sinne des Dekretes Nr. 3919 ad XVI sowohl das Kalendarium perpetuum als auch das Kalendarium annuale redigiert werde unter Zugrundelegung des Kalenders der Diözese, des Ordens oder der Kongregation. Wie daher Offizien, welche in der eigenen Kirche alljährlich verhindert sind, auf den ersten freien Tag im immerwährenden Kalender zu fixieren sind, so sind in Zukunft zufällig zu transferierende Offizien an dem Tage zu feiern, der in dem Jahreskalender sich als freier Tag findet, ohne Rücksicht auf Offizien, die in dem Kalender schon transferiert sind, mögen diese auch geringeren Grades sein. Es kommen also, das will das Dekret sagen, bei Verlegung von Partikularfesten nur noch die Tage als freie in Betracht, die der Diözesankalender als freie Tage zählt.

11. Mai 1911 (S. 241). Da das Caeremoniale Episcoporum niemals die **Begleitung des Choralgesanges durch die Orgel** voraussetzt, so fragt es sich:

1. Ob die heutige Praxis, den genannten Gesang mit der Orgel zu unterstützen, aufrecht erhalten werden kann?

2. Wenn ja, ob man auch in den Offizien und Messen, in denen Orgelspiel verboten ist, die Orgel gebrauchen darf nur zur Begleitung und Stütze des Gesanges, so zwar, daß die Orgel schweigt, wenn der Gesang schweigt?

Die Kongregation antwortet auf die erste Frage: Ja, ausgenommen die Teile des Offiziums und der Messe, die nach den jetzt geltenden liturgischen Gesetzen ganz ohne Orgelbegleitung gesungen werden müssen; auf die zweite Frage: Ja, in casu necessitatis.

Dasselbe Dekret enthält noch eine dritte Anfrage, die wohl irrtümlicherweise mit den beiden vorhergehenden direkt verbunden ist. Es wird gefragt: Wenn in Breven, durch die Priester die Vollmacht erhalten, **zum Schluß der Predigt den**

Segen verbunden mit vollkommenem Ablaß zu erteilen, gesagt ist, daß dies zu geschehen habe mit einem Kruzifix gemäß dem vorgeschriebenen Ritus und der vorgeschriebenen Formel, welches ist dann dieser Ritus und diese Formel? Antwort: Ein Kreuzzeichen mit dem Kruzifix unter Anwendung der Formel: Benedictio Dei Omnipotentis, Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos, et maneat semper. R. Amen.

17. Mai 1911 (S. 242–243). Folgende Normen gelten für **die Herausgabe liturgischer Bücher:**

1. Die Ausgaben sind entweder „Typicae" oder „iuxta Typicas".

2. Die typischen Ausgaben können nur herausgegeben werden von der päpstlichen Druckerei (Polyglotta Vaticana) und von anderen päpstlichen Verlegern, welche von der Ritenkongregation dazu die Erlaubnis bekommen.

3. Die einzelnen Bände dieser Ausgabe unterliegen der Revision der Ritenkongregation.

4. Jeder typischen Ausgabe ist das Approbationsdekret beigefügt.

5. Die Herausgeber haben von jeder fertiggestellten Ausgabe zwei Exemplare der Ritenkongregation zuzusenden zur Aufbewahrung im Archiv derselben.

6. Jeder Verleger darf mit Erlaubnis und Zustimmung seines Ordinarius Ausgaben „iuxta typicas" drucken, die den „editiones Typicae" vollständig entsprechen.

7. Die Bischöfe lassen durch einen gewissenhaften und in liturgischen Dingen erfahrenen Revisor diese Ausgaben auf ihre genaue Übereinstimmung mit den typischen prüfen, bestätigen diese Übereinstimmung und fügen ihr Imprimatur bei.

8. Bezüglich der Herausgabe der Diözesan-Proprien von Missale oder Brevier, von denen eine „editio typica" nicht besteht, hat der Bischof, wenn sie in seiner eigenen Diözese gedruckt werden, die Übereinstimmung mit dem Original zu bestätigen und das Imprimatur beizufügen. Bei Ausgaben von Proprien einer fremden Diözese, eines Ordens oder einer Kongregation hat der Bischof, dessen Jurisdiktion der Verlag untersteht, das Imprimatur zu erteilen, nachdem der Bischof der Diözese oder der Superior des Ordens oder der Kongregation, denen die Offizien oder Proprien gehören, das Reskript bezüglich der Übereinstimmung dieser Ausgabe mit dem von der Ritenkongregation approbierten Original ihm zugesandt haben. Dieses Reskript ist mit zu edieren.

9. Zu diesen hier in Frage kommenden liturgischen Büchern sind vor allem folgende zu zählen: das Breviarium Rom., Missale Rom., Rituale Rom., Pontificale Rom., sowie deren Auszüge, ferner das Martyrologium Rom., Caeremoniale Episcop., Memoriale Rituum Benedicti P. XIII pro minorb. Eccles. und endlich die Propria tum Officiorum, tum Missarum alic. Dioec., Ordinis seu Congreg. Relig., Instructio Clementina pro expos. Ss. Sacramenti und die Collectio Decretorum Sacrae Rituum Congreg.

27. Mai 1911 (S. 279–280). Dem Zäremoniar der Metropolitankirche zu Westminster sind eine Reihe von **Dubia bezüglich der Exposition und des Segens mit dem allerhl. Altarsakramente** beantwortet worden. Folgende Entscheidungen seien daraus hervorgehoben:

1. Es ist nicht erlaubt, über dem Tabernakel einen unbeweglichen Thron für die Aussetzung anzubringen; es ist vielmehr nur ein Thron gestattet, der für die Exposition hingestellt und nachher wieder entfernt wird.

2. Es ist erlaubt, einen derartigen Thron in der Mauer anzubringen, wenn sich diese nur in ganz geringer Entfernung vom Altare befindet und gleichsam mit diesem ein Ganzes bildet.

3. Bezüglich der Anfrage, ob auch da für die Exposition noch ein besonderer kleiner Baldachin notwendig sei, wo sich über dem ganzen Altare ein großer befinde, lautet die Entscheidung: In casu servari potest consuetudo, quae viget.

4. Die Monstranz ist, wenn sie vor oder nach der Exposition auf dem Altare steht, mit einem weißen Velum zu verhüllen.

5. Wenn der sakramentale Segen unmittelbar nach der feierlichen Vesper gegeben wird und der Celebrans mit den Pluvialisten das Chor nicht verläßt, so trägt der exponierende Priester eine Stola in gleicher Farbe mit den Paramenten des Celebrans.

6. Nicht jedem Celebrans, sondern nur dem Bischofe oder Prälaten ist es gestattet, bei der Exposition oder dem sakramentalen Segen auf einem Kissen auf der untersten Altarstufe knien zu bleiben.

7. Wenn der Ordinarius inmitten des Chores dem sakramentalen Segen in Cappa assistiert, so muß er mit beiden Knien adorieren, wenn er zur Inzensation zum Altare kommt und von da weggeht.

27. Mai 1911 (S. 281–83). Auf Anfrage aus der Diözese Bayonne in Frankreich wurden 16 Dubia gelöst, von denen folgende allgemeine Bedeutung haben:

1. Dem Martyrologium entsprechend gilt der 7. Juli als dies quasi-natalitia für die hl. Cyrillus und Methodius.

2. Ist St. Sylvester Patron oder Titular, so ist die zweite Vesper de Communi Conf. Pontificis zu nehmen und nicht bis zum Kapitel de Nativitate Dom. wie an den anderen Tagen innerhalb der Oktav.

3. Wenn eine Trauung in der verbotenen Zeit stattgefunden hat und die Brautleute nachher den Brautsegen wünschen, so ist dafür nicht ein Tag zu wählen, an dem die Missa votiva pro sponsis gelesen werden kann, wie viele mit Berufung auf das Dec. gener. de Miss. votiv. vom 30. Juni 1896 (D. Nr. 3922) meinen, sondern es kann in diesem Falle der Brautsegen erteilt werden innerhalb der Messe, z. B. von einem duplex 2. classis cum comm. pro Sponsis gemäß der Rubrik zu Anfang der Brautmesse.

4. Wird der Brautsegen nach früher erfolgter Trauung erst später den Eheleuten erteilt, dann müssen beide dabei zugegen sein; es genügt also nicht etwa die Gegenwart der Braut.

5. Wenn abgesehen von der Exposition des 40stündigen Gebetes und vom Fronleichnamsfeste unmittelbar nach der Messe eine Exposition des Allerheiligsten erfolgt, so ist es nicht notwendig, hierfür in dieser Messe selbst zu konsekrieren, sondern es kann dafür eine schon früher konsekrierte Hostie verwandt werden.

6. Mit dieser Exposition muß aber gewartet werden bis nach dem letzten Evangelium; sie darf also nicht schon vor der Purifikation und Ablution erfolgen.

7. Bei der feierlichen Vesper darf der Celebrans von Anfang an die Stola tragen, wenn unmittelbar nachher Exposition mit sakramentalem Segen statthat, ohne daß Celebrans erst das Chor verläßt.

8. Wird unmittelbar nach der Vesper eine Prozession mit dem Allerheiligsten gehalten, so müssen dabei rote oder grüne Paramente getragen werden, wenn in diesen die Vesper gefeiert wurde.

9. Eine Rubrik des Pontifikale für die Weihe des Katechumenenöles auf Gründonnerstag lautet: „duodecim Sacerdotes reverenter salutant Oleum ipsum dicentes: Ave Sanctum Oleum“. Diese Worte „reverenter salutant“ sind dahin zu

interpretieren, daß Kniebeugung zu machen ist wie bei der Verehrung des Chrisma, und nicht eine einfache Verneigung.

8. Juni 1911 (S. 322–23). Ebenfalls auf Anfrage aus der Diözese Bayonne wurden folgende Entscheidungen getroffen:

1. Einem Laien, der bei der hl. Messe dient, darf oben am Altare innerhalb des Presbyteriums die hl. Kommunion gereicht werden, auch wenn er nicht in klerikalem Gewande ist.

2. Wenn der Celebrans die Vesper coram Ss. Sacram. exposito von seinem Platze (ad scamnum) aus hält, so muß er, wenn er zum Magnifikat zum Altare geht, mit beiden Knien in plano knien.

3. Wenn die Vesper coram Ss. Sacramento exposito gesungen wird, so ist es nicht gestattet, daß der Celebrans mit Rücksicht auf eine Prozession, die unmittelbar nachher stattfinden soll, mit Amikt, Albe, Stola und Pluviale bekleidet das Offizium beginne und ihm Diakon und Subdiakon in Albe, Dalmatik und Tunizella vom Beginn der Vesper assistieren, auch nicht in Kirchen, denen es an mehreren Pluvialen für die Assistenten fehlt.

4. Wenn in der Zeit Quadragesima die Vesper unmittelbar nach der Missa solemnis gesungen wird, so ist es nicht gestattet, daß der Celebrans sogleich über Albe und Stola Pluviale anlege, um dann unter Assistenz von Diakon und Subdiakon in Dalmatik und Tunizella das Offizium zu halten.

5. Die Pfingstnovene zu Ehren des hl. Geistes nimmt ihren Anfang am Freitag nach Christi Himmelfahrt, so daß sie Pfingstsamstag beendigt ist. Sie darf also nicht, wie es wohl geschieht, am Samstag nach Christi Himmelfahrt beginnen und Pfingstsonntag enden.

Kaspar Gierse, Subregens am Bischöfl. Priesterseminar.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

Die Berliner Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung gibt seit 1906 die „Mythologische Bibliothek" heraus. Bald tauchte der Plan auf, für kleinere Abhandlungen und zu Abwehrzwecken noch ein eigenes Blatt herauszugeben. Infolge des Entgegenkommens R. von Lichtenbergs, des Herausgebers des „Memnon" (Berlin, W. Kohlhammer) wurde die Neugründung unnötig, weil L. alljährlich 10 Bogen des Memnon der genannten Gesellschaft zur Verfügung stellen wird. So beginnen denn die „Mythologischen Abhandlungen" im Memnon zu erscheinen. Den Reigen eröffnet A. Jeremias mit dem Aufsatze **System im Mythos** (Memnon S. 3–28). J. bietet eine Orientierung über die Hauptrichtungen der heutigen Mythenforschung (1. „Panariismus" [Hüsing, Leßmann, Schultz], 2. „Panbabylonismus" [Winckler, Jeremias], 3. „primitiver" Mythos als Ausgangspunkt [Siecke, Ehrenreich]) und eine Verteidigung seiner Richtung gegen Greßmann, Gunkel und Wilke. Es wird sich empfehlen, daß auch unsere Theologie der neueren mythologischen Forschung lebhafteres, über die Bedürfnisse der Apologetik des Tages hinausgehendes Interesse zuwendet, vorzüglich die Wissenschaft vom A. T., wenn auch „das A. T. der allerungeeignetste Ausgangspunkt für Mythenforschung ist" (Hüsing).

E. König-Bonn, **Zur Würdigung der hebräischen Geschichtsschreibung** (Internat. Wochenschr. Sp. 641–56) will „vor einem weltweiten Forum" die Frage zur Diskussion stellen, ob man nicht zu einem günstigeren Urteil über den Wert der hebräischen Geschichtsschreibung gelangen kann, als man es heute vielfach findet. Für die vormosaische Zeit beruft er sich insbesondere auf die Unterscheidung einer vormosaischen Periode, auf die Zitierung der alten Quellenwerke „des Buches von den Kriegen Jahwes" (Num. 21, 14) und „des Buches des Rechtschaffenen" (Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18) sowie auf den in Israel nachweisbar besonders lebendigen Sinn für die Pflege der Erinnerungen. Mit Recht fordert er zu der einzig wirklich wissenschaftlichen Methode auf, „die Würdigung der hebräischen Geschichtsbücher immer mehr zu einer rein objektiven Forschung werden zu lassen, welche die gemeinsamen Momente der Quellen ebensosehr, wie die Differenzen würdigt, und die positiven Glaubwürdigkeitsspuren mit dem gleichen Eifer, wie die Textelemente sucht, die zuungunsten des Wertes dieser Geschichtsbücher sprechen" (Sp. 655).

In einer eingehenden Kritik (Or. Lit.-Zeit. Sp. 303–7) des Buches von G. Friedrichs-Wien, **Die Geschichtszahlen der Alten sind Kalenderzahlen** (Leipzig 1910), stellt W. Schultz-Wien folgende zwei Kriterien dafür auf, wann Zahlendeutungen zu Recht bestehen: 1. „Es müssen Überlieferungen vorhanden sein, welche das Vorkommen von Zahlenspekulation in der betreffenden Schichte von Angaben in spezifischer

Weise sicherstellen und, falls bestimmte Zahlen selbst erhalten sind, den Schlüssel zu deren Verständnis geben." 2. „Auch falls der Schlüssel völlig fehlt, ist eine gefundene Lösung richtig und wirklich, wenn die für sie gegebenen Ansätze so individuell oder zahlreich sind, daß durch den Beziehungsreichtum Zufall ausgeschlossen ist."

L. Schade-Aachen, **Der hl. Hieronymus und das Problem der Wahrheit der Hl. Schrift** (Kath. S. 411–21) polemisiert gegen die vom Ref. in Druck gegebenen Ausführungen in der Theol. Revue 1910, 329–35, die einer längeren „ihm zur Verfügung gestellten" Abhandlung eines anderen Gelehrten entnommen sind, die s. Z. „um des lieben Friedens willen" nicht veröffentlicht war und auch heute außer jenem Abschnitt in der Theol. Revue noch nicht gedruckt ist.

Über **Die neuen Funde von Samaria** berichtet G. Hölscher in den Mitteil. und Nachr. d. deutschen Pal.-Ver. S. 22–28 auf Grund eines Aufsatzes von D. G. Lyon, der auf einem Spezialberichte G. A. Reisners fußt. Die Darstellung auf S. 150 f. dieser Zeitschrift findet ihre Bestätigung.

Von der durch L. Cohn-Breslau herausgegebenen Übersetzung der **Schriften der Jüdisch-Hellenistischen Literatur** erschien der 2. Teil (Breslau 1910, M. u. H. Marcus. ℳ 6,40). Er enthält aus den Werken Philos von Alexandria die vier Bücher über die Einzelgesetze, in denen Philo die Vortrefflichkeit der Mosaischen Gesetzgebung nachzuweisen sucht, übersetzt von J. Heinemann-Frankfurt a. M., sowie die zwei Anhänge zu den vier Büchern über die Einzelgesetze, über die Tugenden und über Belohnungen und Strafen, beide übersetzt vom Herausgeber. Ref. weist auf seine Besprechung des 1. Teiles in Jahrg. 1910, S. 150 dieser Zeitschr. zurück. Möge das überaus dankenswerte Unternehmen auch manchen zum Studium des großen Alexandriners führen, dem die Lektüre des griechischen Philo ohne eine deutsche Übersetzung zu mühselig ist!

Auch auf dem Gebiete der Apokryphenforschung ist die französische katholische Theologie weit, weit vor die deutsche getreten. F. Martin-Paris gibt die wichtigsten Apokryphen des A. T. gesammelt heraus in den Documents pour l'étude de la Bible. Bisher erschienen vier Bände, neun weitere sind in Vorbereitung. Der letzte der bereits erschienenen Bände ist die Arbeit von J. Viteau, **Les Psaumes de Salomon** (Paris, Letouzey et Ané, 427 p.). Das überaus gründliche Buch führt das Verständnis der für die Erkenntnis der pharisäischen Frömmigkeit des letzten Jahrhunderts vor Christus so wichtigen 18 ursprünglich hebräisch geschriebenen Lieder weit über R. Kittel (1900) und J. Ecker (1903) hinaus. In der umfassenden Einleitung (S. 1–252) behandelt V. auch die Geschichte des Buches in der jüdischen und christlichen Literatur in umfassender Weise (S. 160–239). Das Korpus des Buches (S. 253–375) enthält die Ausgabe des griechischen Textes mit textkritischen Noten, zu denen F. Martin die Hauptvarianten der syrischen Übersetzung beisteuerte, eine französische Übersetzung nebst erklärenden Anmerkungen und reichhaltige Indizes. V. datiert die in Jerusalem erfolgte Abfassung der einzelnen Psalmen zwischen 47 und 69 v. Chr.

H. Hansen-Pellworm (Schleswig) hat **Die „Oden Salomos"** (Gütersloh, C. Bertelsmann) in deutsche Verse gebracht, die „wesentlichen Gedanken – so meint er – ... in germanischem Kolorit wiedergebend". Er legt jedoch stark unter, so daß seine Arbeit eine Übertragung „ins korrekt Evangelische" (H. Greßmann) geworden ist. Außerdem, – ein Dichter ist H. nicht.

Die Probleme des 3. B. Esdras (Esdras α) haben auf unserer Seite zuletzt P. Rießler (B. Z. 1907, 146 ff.) und Joh. Theis (s. Th. Gl. 1911, 148) behandelt. E. Bayer-Eggenfelden, **Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern**

Esra-Nehemia (Freiburg i. B., Herder. ℳ 4,40), will eine neue „gründliche, allseitige Untersuchung des Verhältnisses der beiden Bücher zueinander liefern". Das Buch ist eine, wohl in Freiburg i. B., „gekrönte Preisschrift". Der Verf. wendet sich gegen die Bevorzugung von 3 Esdr. vor Esdr.-Neh., vorzüglich gegen Rießlers Studie. Dieser hat in Kürze geantwortet in seiner Besprechung des Bayerschen Buches (Th. Quartalschr. 1911, 281–83). Er tadelt mit Recht die einseitige, zugunsten des Textes der kanonischen Bücher parteiische Methode und schließt: „Wenn der Verf., dem großer Fleiß und schöne Kenntnisse nicht abzusprechen sind, sich in das Studium eines Werkes, wie etwa in Bernheims Lehrbuch der historischen Methode vertiefen und dann selbständig, d. h. unabhängig von Mustervorlagen die alttestamentlichen Texte durcharbeiten wollte, dann könnte er sicherlich später durch brauchbare Arbeiten die alttestamentliche Exegese fördern" (S. 283).

Das 4. Jahrh., „die Zeit des werdenden Talmuds", erweist Rabbiner L. Lucas-Glogau, **Zur Geschichte der Juden im vierten Jahrhundert** (Berlin 1910, Meyer und Müller. 134 S. Beitr. z. Gesch. d. Juden, Teil I) als die Zeit eines gewaltigen Ringens zwischen Christen und Juden. Das Resultat des Kampfes war die Niederwerfung und Erniedrigung der Juden. „Kein Zeitraum der Vergangenheit hat (deshalb) einen so tiefen Einfluß auf die Geschichte der Juden bis in unsere Zeit ausgeübt." Hauptquelle des Verf. sind die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts. Das Buch zerfällt in die drei Kapitel: 1. Die Juden und die Kirchenväter des 4. Jahrhunderts, 2. Motive und Verlauf des Kampfes, 3. Die Erhaltung des Judentums. Als Motive des Kampfes gegen die Juden konstatiert L. hauptsächlich Christologie und aszetisches Ideal (Reichtum der Juden!), jüdische Propaganda, Feindschaft der Juden gegen die Christen und ihre Verbindung mit den christlichen Sektierern. (Diese Anzeige erscheint leider verspätet, weil Ref. das Buch beim Umzuge verlegt hatte.)

Das schwierigste Problem der hebräischen Grammatik steckt in dem verwickelten Gebrauch der Tempora. Seit S. R. Drivers Buch „Über den Gebrauch der Tempora im Hebräischen" (1874) galt es als ausgemacht, daß das Hebräische durch seine zwei Tempusformen nicht die Zeitstufe, sondern die Zeitart bezeichne und daß das Imperfektum die Handlung als werdend, das Perfektum als vollendet bezeichne. Auf diesen zwei „Tatsachen" hat man die ganze Theorie der Tempora aufgebaut. Sie sind aber auch nicht selten dazu verwendet, um eine gähnende Kluft zwischen den hebräischen resp. semitischen und den indogermanischen Tempusformen zu konstruieren und so die Negation der ursprünglichen Einheit des semitischen und indogermanischen Sprachstammes zu stützen. Diese ganze Konstruktion Drivers wirft H. Bauer in seinem gediegenen Büchlein **Die Tempora im Semitischen** (Leipzig 1910, Hinrichs. 53 S.) über den Haufen. Die Priorität gebührt dem ursprünglich zeitlosen Imperfektum (jaqtul = er töten). Das Perfektum wurde allmählich zum Tempus der Vergangenheit (qatalta = Töter du = du hast getötet). Seitdem blieb das Anwendungsgebiet des Imperfektum als Rest der ursprünglichen, zeitlosen und daher universalen Funktion das von qatala nicht eingenommene Gebiet. Alle Absonderlichkeiten der hebräischen Syntax der Tempora z. B. das Imperfektum und Perfektum „konsekutivum" (konservativum Bauer), der Gebrauch des Imperfektums für die Vergangenheit im höheren Stil, das Perfektum propheticum usw. erklären sich so als Reste aus protosemitischer Zeit.

Das seit vielen Jahrzehnten bewährte, auch von den katholischen Theologen weitaus am meisten unter den hebräischen Lexicis gebrauchte **Hebräische und Aramäische Wörterbuch über das A. T.** von W. Gesenius erschien in 15. A. (Leipzig 1910, F. C. W. Vogel. ℳ 18,–). Sie ist bearbeitet von F. Buhl-Kopenhagen in

Verbindung mit H. Zimmern, M. Müller und O. Weber. Das alte Motto des Werkes „Dies diem docet" paßt auch auf diese Neuauflage, obgleich der Änderungen und Zusätze bei weitem nicht soviele sind wie bei der eingreifenden Umarbeitung der 14. A. Die Elephantine-Papyri, Smends Arbeiten zu Jes. Sir., Brockelmanns Grundriß der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen und Musils Reisewerke haben in der Hauptsache den neuen Stoff geliefert. Insbesondere ist aber neu die durch O. Weber-Neuburg a. d. D. besorgte Aufnahme des mit dem A. T. sich berührenden südarabischen Sprachgutes. Bezüglich des Jesus Sirach sei bemerkt, daß Ref. hier manches vermißt, was aufzunehmen war. Auch wer Jesus Sirach nicht zum A. T. rechnet, wird in ein Hilfsmittel wie das angezeigte, alle hebräischen Wörter und wichtigen Phrasen dieses Buches aufgenommen wünschen. Das aus Sirach neu aufzunehmende lexikographische Material hatte Ref. übrigens schon 1902 in seinem Sirachwerke und vollständiger 1905 in seiner Textausgabe bequem zusammengestellt, d. h. vier Jahre bezw. ein Jahr vor Smends Kommentar, an den allein B. sich hält.

Mit der 11. und 12. Lieferung ist auch Bd. I, 1, **Die Urgeschichte und die Patriarchen** von H. Gunkel-Gießen, des neuen von H. Greßmann, H. Gunkel u. a. herausgegebenen Bibelwerkes (s. Th. Gl. 1911, 315 ff.) Die Schriften des Alten Testamentes in Auswahl neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht) vollendet. Der Standpunkt und die Art des Verf. ist durch seinen Genesiskommentar (s. Th. Gl. 1911, 240) bekannt. Es sei bemerkt, daß die erste Subskription mit den im September erscheinenden Lieferungen schließt, worauf Preiserhöhung eintreten wird.

Hugh Pope O. P.-Rom, **The date of the composition of Deuteronomy** (Rom, Pustet. L. 5,—), vertritt die These, „daß Moses das Deuteronomium schrieb, und daß mit Ausnahme von c. 34 und von solchen Stellen wie 4, 41—49 und 10, 6—9, die möglicherweise unrichtig gestellt sind, es keinen hinlänglichen Grund gibt, weshalb das Ganze ihm nicht zugeschrieben werden sollte".

Ein Denkmal der Pietät ist **Das Buch Jesaia,** übersetzt und erläutert von Julius Hirsch (Frankfurt a. M., J. Kaufmann). Drei Generationen haben daran gearbeitet. Der Großvater Rabbiner S. R. Hirsch hat die Grundsätze geliefert und in seinen Schriften etwa die Hälfte des Materials für die Erklärung, der Sohn J. Hirsch hat das Buch in sieben Jahren verfaßt „nach des Tages Mühen und geschäftlicher Arbeit", und der Enkel M. Hirsch hat es nach dem Tode des Vaters zu Ende drucken lassen. Maßgebend waren die Grundsätze des Großvaters (Erklärung des Textes aus diesem — sc. M. T. — selbst, Umschau im Talmud, Verzicht auf die Kritik anderer Anschauungen, Beiseitelassung der Lehre vom Parallelismus der Ausdrücke). Der Standpunkt ist der des orthodoxen Juden, dem „die Authentie des uns überlieferten Prophetenwortes über jeden Zweifel erhaben dasteht, ebenso wie dessen göttlicher Ursprung," dem es aus Baba bathra 15a sicher ist, daß wir „Ezechias und seinen Getreuen die Zusammenstellung des B. Jesaia, wie es uns vorliegt, zu verdanken haben", so daß also auch eine wissenschaftliche Textkritik keinen Raum findet. Recht sympathisch berührt der warme Ton und die edle Begeisterung für das heilige Prophetenwort. Freilich wird die Erklärung sehr oft zur gemütvollen Predigt. Symbolisierung und Eindeutung spielen in dem stark jüdisch-chauvinistisch gehaltenen Buche ihre Rolle. Übersetzung wie Erklärung fordern sehr oft den Widerspruch heraus, bringen aber in Einzelheiten die Jsaiaserklärung weiter.

J. Döller-Wien erläutert des **Jsaias' (47, 13) Anspielung auf die babylonische Astrologie** (Theol. Quartalschr., S. 325—38) in der Hauptsache durch das von Jastrow (26 mal zitiert) gebotene Material über die babylonische Mondastrologie.

A. Thoma-Karlsruhe, **Entstehung des Buches Jona** (Theol. Stud. u. Krit., S. 479–502), hält dieses Buch als eine Art Midrasch für ursprünglich zum 2. B. der Könige gehörig (nach 14, 25). Der 2. Teil des B., 3, 10–4, 11, die „Erzählung von dem zürnenden Propheten" sei ein „Prophetenspiegel" wie die Erzählung von Balaam und Elias und die Geschichte von dem unbekannten Propheten 1 Kön. 13. Der 1. jüngere Teil, 1, 1–2, 1, die Erzählung von der vergeblichen Flucht, sei mit jener Erzählung verbunden durch den Psalm 2, 2–11. Zu diesem vgl. Zeitschr. f. kath. Theol. 1900, 187 ff. Den literarischen Beeinflussungen des Buches durch das übrige alttestamentliche Schrifttum (Ps. 107. 139 usw.) ist Verf. mit besonderer Sorgfalt nachgegangen. N. Peters.

Neues Testament.

Die Dauer der Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium des hl. Johannes von J. M. Pfättisch O. S. B. Bibl. Studien XVI, 3 u. 4. ℳ 5,–. Trotz der zuversichtlichen Erklärung Belsers über die Unhaltbarkeit der Ansicht von der mehrjährigen Tätigkeit Jesu (Theol. Q.-Schr. 1910, S. 135) fühlen sich die Vertreter der letzteren noch keineswegs vernichtet. Das zeigt die gründliche und gelehrte Arbeit Pf.s, der die Frage unter Zugrundelegung des Johannesev. untersucht. – Ausschlaggebend ist, ob τὸ πάσχα in Joh. 6, 4. echt ist, das zwar alle Handschriften aufweisen, das aber eine Reihe kirchlicher Schriftsteller nach Ansicht der Einjahrstheorie nicht gelesen haben sollen. Pf. ist der Ansicht, daß Irenäus es deshalb in der Aufzählung der Osterfeste nicht erwähnt, weil er es mit 5, 1 identifiziert, das er als Pascha faßt, und deshalb das ἐγγύς in 6, 4 als „eben vorbei" nehme, wozu übrigens sprachliche Analogien vorliegen. In bezug auf Origenes sucht Pf. durch seine Interpretation der Stelle Joh. Com. XIII. 39, unter Widerlegung der Auffassung seitens der Einjahrstheorie nachzuweisen, daß sich der Text nur begreifen läßt, wenn Origenes τὸ πάσχα gelesen hat, außerdem weist er überzeugend nach, daß Origenes eine etwas mehr als zweijährige Tätigkeit Jesu annehme. – Gegenüber der Behauptung, daß τὸ πάσχα bei Cyrill in Ev. Johannis 6, 1 eine Interpolation sei, da er es gleich darauf mit σκηνοπηγία identifiziere, macht Pf. es wahrscheinlich, daß Cyrill, wie oben Irenäus, das Fest 6, 4 als ein vergangenes faßte. In geschickter Weise versteht er es, das entgegenstehende Zeugnis der Aloger (Epiph. Haer. 51) u. a. zu beseitigen, sowie die Ansicht v. Bebbers und Belsers zu bekämpfen, die Theorie von der einjährigen Tätigkeit Jesu beruhe auf apostolischer Tradition und daß von Eusebius (an) die Interpolation von τ. π. in Joh. 6, 4 datiere. Auch vom griechischen Sprachgebrauch aus spricht nichts gegen τ. π. – Im II. Teile behandelt Pf. die Lehrtätigkeit Jesu nach dem Evangelium Johannis. Hier beschäftigt er sich mit denjenigen Partien des Evangeliums, durch deren Exegese speziell v. Bebber und Belser die Einjahrstheorie zu begründen suchen. Zum Schlusse werden noch zwei synoptische Stellen besprochen, die den bisher gewonnenen Resultaten zu widersprechen scheinen.

Die Briefe des Apostels Paulus an die Thessalonicher I/II, und an die Philipper erklärt von Lic. Dr. Martin Dibelius-Berlin. Tübingen 1911. Mohr, ℳ 1,20. Nach einer kurzen Inhaltsübersicht und Angabe der neuesten wissenschaftlichen Literatur folgt eine fortlaufende Übersetzung, die durchschnittlich $^1/_5$ der Seite einnimmt, während die übrigen $^4/_5$ unter dem Texte einer gediegenen wissenschaftlichen Exegese gewidmet sind. Die in knapper Form gehaltenen Erklärungen bieten ein ungemein reichhaltiges Material für das wissenschaftliche Verständnis der Briefe, nach der sprachlich-philologischen Seite sowohl, wie nach der sachlichen, fortwährend hin-

weisend auf Parallelen in der römischen, hellenischen (Papyri, Ostraka, jüdischen Literatur in Bezug auf Sprache, Zeitgeschichte, Traditionsgeschichte. Eine Reihe von Problemen werden unter dem Texte in besonderen Exkursen erledigt. Außerdem ist den Thessalonicherbriefen eine Beilage beigefügt: Urteile der Antike über die Juden. Der Kommentar ist für das wissenschaftliche Studium von größtem Nutzen.

Einleitung in das Neue Testament von D. Fritz Barth-Bern. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann 1911. ℳ 7,—. Das Buch ist in erster Linie für Theologiestudierende bestimmt, aber auch für Theologen im Pfarramt und gebildete Laien. Diesem Zwecke entsprechend ist der Umfang ein mäßiger (488 S.) und die Literaturangabe beschränkt sich auf die wichtigsten Werke. Es bietet aber der auf positivem, christgläubigem Standpunkte stehende Verfasser dem Theologen auf diesem verhältnismäßig beschränkten Raume ein willkommenes Rüstzeug gegen die Einwürfe der negativen Kritik gegen die Echtheit der hl. Bücher, indem er dieselben auf das eingehendste würdigt und kurz und bündig, aber in fließender, schöner Sprache widerlegt. In der speziellen Einleitung sind es folgende Resultate der Untersuchung des Verfassers, die ich hervorheben möchte und denen man fast durchgängig zustimmen kann: Paulus ist nicht grundlegende Persönlichkeit, sondern führt alles auf Christus zurück. Beide Thessalonicherbriefe sind echt sowie auch die angefochtenen Kap. 15 und 16 des Römerbriefes, die Christologie des Col. ist paulinisch, Eph. weist urchristliche Anschauung auf. Besonders eingehend verteidigt er die Echtheit der Pastoralbriefe, Hebr. wird unter die Literatur unter paulinischem Einfluß gerechnet, die Einwürfe gegen I Petr., Jakobusbrief (den er im Gegensatz zu Luther ethisch hoch wertet), werden schlagend zurückgewiesen. Auch II Petr. steht nicht außer Zusammenhang mit Petr., besonders 1. und 3. Kap. Sein Geist ist der eines gesunden Christentums. Im Markusevangelium gibt es keine Doppelschichten. Alle 5 nach der Tradition unter des Apostels Johannes laufenden Schriften sind echt. — Inhaltlich fast das einzige, dem wir nicht zustimmen können, ist seine Darstellung des Verhältnisses der Synoptiker zueinander, speziell der Abfassung des Mathäusevangeliums. Nach B. hat Mt. eine Redequelle (Q) in aramäischer Sprache verfaßt (die bekannten λόγια des Papias), diese hat Mk. benutzt, ebenso Lk. außer anderen Quellen. Unser kanonisches griechisches Mathäusevangelium ist nicht die Übersetzung eines aramäischen Mathäusevangeliums, sondern eine selbständige Arbeit auf Grund der λόγια und des Mk. ꝛc. Der Verfasser scheint doch die Schwierigkeiten, die von bedeutenden katholischen sowie protestantischen Forschern (Cornely, Belser, Th. Zahn) gegen diese Auffassung der λόγια geltend gemacht werden, zu leicht genommen zu haben, und sein Hauptgrund für die Originalität des griechischen Mt. (das flüssige Griechisch und einige Wortspiele) ist nicht durchschlagend.

Zum Schlusse bringt B. eine kurze Geschichte des Kanons und des Textes.

Bemerken müssen wir noch, daß zwei Bemerkungen des Verfassers: über das Verhältnis der katholischen Kirche zum Urchristentum (S. 80) und zum Bibellesen (403) schief und einseitig sind. Nicht billig ist es auch, wenn er von der ganzen reichhaltigen, wissenschaftlich bedeutenden katholischen Literatur nur eine einzige Spezialarbeit A. Steinmanns zum Galaterbriefe anzuführen sich bewogen fühlt.

Der Gebrauch des Artikels bei Gottesnamen in Theol. Studien und Kritiken 1911. 503—38. H. Weiß untersucht in diesem Schlußaufsatz den Gebrauch des Artikels bei κύριος im Nominativ bezw. Vokativ, im Dativ, im Genetiv, nach Präpositionen.

Die Parabelabschnitte Mt. 13, Mk. 4, Lk. 8 als typisches Beispiel für das Verhältnis der Synoptiker zueinander, von F. Spitta-Straßburg in Theol. Studien und Kritiken 1911. 538—69. Während nach der herrschenden wissenschaftlichen

Orthodoxie Mk. als Grundlage der synoptischen Darstellung des Lebens Jesu gilt, kommt Sp. zu dem Resultate, daß, während Mt. zwar von Mk. abhängig ist, im Lukasevangelium, wenn es auch in seiner letzten Redaktion von Mk. abhängig ist, sowohl der ursprüngliche Anlaß zur Erzählung und die älteste Schichtung des Materials deutlich erkennbar sei, als auch, daß Lk. den beiden anderen an Einheit des Gedankens, sowie an Geschlossenheit der Form vorausstehe. Er setzt sich hierbei eingehend mit Jülicher auseinander, der dem Mk. die Priorität vor Lk. zuerkennt und die Abhängigkeit des Lk. von Mt. behauptet. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Das treffliche **Lehrbuch der Kirchengeschichte** von A. Knöpfler liegt in fünfter, vermehrter und verbesserter Auflage vor (Herder, ℳ 12,—). Der Umfang hat um ca. 40 Seiten zugenommen. Hinzugefügt sind § 22: Allgemeine Orientierung (zur kirchlichen Lehrentwicklung der vorkonstantinischen Zeit), und § 216: Die Kirche in Mittel- und Südamerika. Im übrigen kommt die Vermehrung besonders der neueren Kirchengeschichte (seit dem Westfälischen Frieden) zugute. Überall sind die Resultate der fortschreitenden Forschung und die neueste Literatur nachgetragen. Doch vermißt Referent z. B. zu § 23 G. Hoennicke, Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert; zu § 103 A. Scharnagl, Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Literatur des Investiturstreites; und zu § 106 H. Simonsfeld, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Friedrich I., Bd. 1: 1152—1158. Zu begrüßen ist die Beigabe der Karte Orbis christianus saec. I.—VI. Möge es dem verdienten Gelehrten beschieden sein, noch manche Neuauflage mit eigener Hand zu besorgen.

Es war ein glücklicher Gedanke der Badischen Historischen Kommission, neben den von ihr herausgegebenen wissenschaftlichen und Quellenwerken populär-wissenschaftliche Publikationen zu veranstalten. Diese, die Neujahrsblätter der Badischen Historischen Kommission (Heidelberg, Winter), wenden sich an die weitesten Kreise des deutschen Volkes und sind nach Auswahl und Bearbeitung des Stoffes so gehalten, daß sie auch über die Grenzen Badens hinaus berechtigtes Interesse beanspruchen. Der mäßige Preis des einzelnen Heftes beträgt ℳ 1,20. Im 14. Hefte der Neuen Folge behandelt J. Sauer **Die Anfänge des Christentums und der Kirche in Baden.** An der Hand der besten Literatur und eigener Studien hebt er jene Zeiten aus dem Zwiedunkel heraus, das solange über ihnen gelagert war.

Während die Geschichte der großen Städte Ober- und Mittelitaliens, wie Genuas, Mailands, Venedigs, Florenz', und des Kirchenstaates bereits ausgiebig behandelt ist und auch die Geschichte Neapels und anderer größerer Kommunen des Königreichs Sizilien von italienischer Seite eine eingehende Darstellung erfahren hat, bietet Margarete Merores in ihrem Buche **Gaeta im frühen Mittelalter** (8. bis 12. Jahrh.). Beiträge zur Geschichte der Stadt (Gotha, Perthes; ℳ 3,—) ein typisches Beispiel der Geschichte und Entwicklung eines weiteren bedeutenden frühmittelalterlichen Stadtstaates Süditaliens. Sie baut ihre Arbeit mit Umsicht und Sorgfalt vornehmlich auf den Urkunden Gaetas, die im Codex Caietanus (Tabularium Cassinense B. 1, 2) gesammelt sind, auf und behandelt die politische Geschichte Gaetas, die dukale Gewalt und die standesrechtlichen, handelspolitischen und verfassungsrechtlichen Verhältnisse von Stadt und Gebiet Gaeta. Bei dem Fehlen einer starken Zentralgewalt (die Stadt stand nur in loser Abhängigkeit von dem Fürsten von Capua) und dem allmählichen Niedergange der dukalen Gewalt konnte Gaeta sich früh verfassungsrechtlich und merkantil entwickeln und so nebst anderen größeren

Kommunen Süditaliens den durch die straffere Reichsgewalt mehr gebundenen Städten des Nordens gar in der Entwicklung in vielem vorauseilen. Mit dem Erstarken der Zentralgewalt (Gaeta wurde dem sizilischen Königreich einverleibt) hatte dann die weitere Ausbildung städtischer Selbständigkeit ein Ende.

Wie das 7. Heft (s. diese Zeitschrift 1910, S. 58), so handeln auch das 15. und 16. Heft der Grevingschen reformationsgeschichtlichen Studien und Texte von Kilian Leib (J. Deutsch, **Kilian Leib, Prior von Rebdorf.** Ein Lebensbild aus dem Zeitalter der deutschen Reformation [Münster, Aschendorff; ℳ 5,60]). Er war geboren 1471, trat wahrscheinlich 1486 in das Augustinerchorherren-Stift Rebdorf bei Eichstätt ein und leitete dasselbe als Prior von 1503 bis zu seinem Tode im Jahre 1553. Mit so vielen anderen scheint er das erste Auftreten Luthers beifällig begrüßt zu haben. Doch machte die Richtung, welche die Neuerung alsbald einschlug, ihn bei seiner Treue gegen die alte Kirche immer mehr zum Gegner der Reformation. Er ist denn auch für die alte Kirche in einer Reihe von polemischen Schriften in die Schranken getreten. Jedoch haben nicht diese, sondern seine historischen Schriften sein Andenken auf die Nachwelt gebracht. Die bedeutendste der letzteren sind seine Annales maiores; sie sind eine schätzenswerte Quelle für die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts. Sein Kloster hat Leib während seiner langen Vorsteherschaft auf einer großen materiellen und geistigen Höhe gehalten. Kilian Leib war ein edler und offener Charakter. Voll von patriotischer Gesinnung war er ein echter deutscher Ordensmann. Für Arme und Bedrängte hatte er allzeit ein offenes Herz und eine offene Hand. Der Verf. ist mit großer Gründlichkeit und Sorgfalt zu Werke gegangen. Er hat die Literatur gewissenhaft benutzt und Bibliotheken und Archive fleißig durchstöbert; so konnte er in erheblichem Maße ungedruckte Quellen verwerten. Ein Anhang enthält ein Sendschreiben Leibs an die Priorin von Mariastein.

Im 17. Heft der von Greving herausgegebenen reformationsgeschichtlichen Studien und Texte bietet J. Löhr **Methodisch-kritische Beiträge zur Geschichte der Sittlichkeit des Klerus besonders der Erzdiözese Köln am Ausgange des Mittelalters** (Münster, Aschendorff; ℳ 3,20). Besonderes Gewicht legt der Verf. auf die Gewinnung richtiger methodischer Grundsätze. Natürlich gibt er den Überresten vor den erzählenden Quellen den Vorzug. Unter ersteren erscheinen ihm am wichtigsten die Rechnungen über eingenommene Strafgelder für begangene Vergehen. Nach ihnen kommen die notariellen Aufzeichnungen, wie sie in den Schreinsbüchern vorliegen, und endlich die Visitationsberichte in Betracht. Es sind keine offiziellen Akten, aus denen sich Material für die Beurteilung der Sittlichkeit des Klerus ergeben könnte, systematisch vernichtet. Der Verfasser kann für einen bedeutenden Teil der alten Erzdiözese Köln, das große, 148 Pfarren umfassende Archidiakonat des Niederrheins zu Xanten, höchst wertvolles neues Material vorlegen, nämlich mehr als 25 Archidiakonatsrechnungen, die sich über fast alle Jahrzehnte des 15. Jahrhunderts verteilen. Sie bilden die Grundlage seiner weiteren Erörterungen. Zu ihrer richtigen Wertung ist zu bedenken, daß sich in ihnen nur ein kleiner Teil der über Laien verhängten Strafen findet, daß sie aber im wesentlichen vollständig sind hinsichtlich der bestraften Geistlichen, daß die Vergehen durchschnittlich mit Geldstrafen belegt wurden, und daß die Stiftsgeistlichkeit, die allerdings aus bestimmten Gründen in besonderem Maße an den Gebrechen der Zeit krankte, ausscheidet, da sie nicht zur archidiakonalen Jurisdiktion gehörte. Auch muß man stets das Verhältnis der Zahl der bestraften Geistlichen zur Gesamtzahl der Geistlichen im Auge behalten. Weiterhin muß man sich hüten, die Zustände einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Landstriches ohne weiteres auf andere Zeiten und andere Landstriche zu übertragen. Auf die mindestens 450–600 Geistlichen des

niederrheinischen Archidiakonats kommen bis zum Ende des 15. Jahrhunderts jährlich durchschnittlich fünf vom Archidiakon wegen Vergehen Bestrafte, also höchstens $^5/_6$ %. Es scheint, daß hier der Satz von 1 rheinischen Gulden, in späterer Zeit von 1 Goldgulden als Einheit des Strafmaßes zugrunde gelegt ist, eine verhältnismäßig nicht geringe Strafe. Besonders wegen der methodischen Auseinandersetzungen sei die Lektüre des Buches angelegentlichst empfohlen. Übrigens läßt sich der Inhalt auch trefflich apologetisch verwerten.

In der Schrift **Reich und Reformation** (sie ist der Abdruck der Rede, welche der Verf. als Prorektor der Universität Heidelberg am Jahresfeste der Universität, am 22. Nov. 1910, gehalten hat) stellt H. v. Schubert die Frage, ob und inwieweit der Reichsgedanke mit den Reform- und Reformationsgedanken verbunden war. Der Gedanke der Kirchenreform war von Anfang an mit dem der Reichsreform verbunden. Man wünschte das in den Reformdekreten der Konzilien von Konstanz und Basel Erreichte zu Reichsgesetzen erhoben zu sehen. Da trat Luther auf. Zeitweilig schien es, als wolle das Reich auf einem Reichstag oder einer deutschen Nationalversammlung die reichsgesetzliche Regelung der brennenden Religionsfrage in die Hand nehmen. Doch wollte der Kaiser von einem solchen Plane nichts wissen. Wie in der Folge das Augsburger Interim, so würde auch wohl dieser Versuch erfolglos geblieben sein. Um so enger wurde der Bund der Reformation mit dem deutschen Partikularismus, mit der ständischen Libertät.

Wer auf dem Gebiete der Geschichte lehrend oder schriftstellerisch tätig ist, kennt den Wert genealogischer Tafeln. Er wird daher die **Stamm- und Übersichtstafeln der Schlesischen Piasten,** herausgegeben von K. Wutke (Breslau, Hirt; ℳ 2,50), mit Freude begrüßen. Denselben liegen die Stammtafeln der Schlesischen Fürsten bis zum Jahre 1740 (2. Aufl. 1889) von H. Grotefend zugrunde. Hinzugefügt hat der Verf. die Ergänzungen und Berichtigungen, welche seitdem zu Grotefends Stammtafeln veröffentlicht sind, sowie manche Notizen aus eigenen Studien. Eine wertvolle Beigabe ist das Verzeichnis der Breslauer Bischöfe von J. Jungnitz. Ermöglicht wurde die Publikation durch die Freigebigkeit des Majors a. D. C. v. Schweinichen. Die zweite Hälfte des Werkes wird im Laufe des Jahres 1911 erscheinen.

Im 23. Hefte der von Erler herausgegebenen Beiträge für die Geschichte Niedersachsens und Westfalens behandelt P. Biermanns **Die Politik des Kurfürsten von Köln Maximilian Franz gegenüber der französischen Revolution in den Jahren 1789–1792** (Hildesheim, Lax). In Übereinstimmung mit den Zeitgenossen, aber im Gegensatz zu den späteren Schriftstellern kommt Biermanns, der seine Forschung auch auf die beiden letzten Jahre des ancien régime ausgedehnt hat, zu dem Resultat, daß Maximilian Franz, der jüngste Sohn der Kaiserin Maria Theresia, zugleich Bischof von Münster, seine Pflichten als Landesherr und deutscher Reichsstand gegenüber den von Westen ausgehenden Rechtseingriffen und Gefahren sorgsam wahrgenommen hat. In der Verteidigung der den deutschen Reichsständen im Elsaß und in Lothringen zustehenden Rechte wahrte er den deutschen Standpunkt. An den Plänen der Unterstützung einer Gegenrevolution nahm er nicht teil, wohl ausgehend von der Ansicht, daß Frankreich seine inneren Angelegenheiten selbst zu besorgen habe. „Selbst ein Freund der Aufklärung", stand Maximilian Franz zunächst den neuen französischen Ideen nicht feindlich gegenüber. Als die fortschreitende revolutionäre Bewegung jedoch einen propagandistischen Charakter annahm, suchte er sein Gebiet vor dem Eindringen ihrer Ideen zu schützen. Der Kurfürst war ein besonnener Politiker; allerdings ließ er die Fähigkeit des Staatsmanns, der in richtiger Erkenntnis der gegebenen Verhältnisse nur das Mögliche zu erreichen sucht, vermissen. Der Verf. baut seine Arbeit,

unter sorgfältiger Benutzung der Literatur, auf den ungedruckten Akten einer Reihe von Archiven und anderen gedruckten Quellen auf.

Im 20. Bande der Theologischen Studien der Leo-Gesellschaft zeichnet Fr. Reike ein lebensvolles Bild des Bischofs **Augustinus Bartholomäus Hille** von Leitmeritz (Wien, Opitz Nachfolger). Die Darstellung ist namentlich auf den amtlichen Erlassen, Hirtenschreiben, Briefen usw. Hilles aufgebaut. Hille wurde 1786 im Dorfe Schönau bei Schluckenau geboren und leitete von 1832 bis zu seinem Tode 1865 in ausgezeichneter Hirtensorgfalt die volkreiche Diözese. Kindliche Frömmigkeit war ein hervorstechender Zug seines Charakters. Das Buch hat auch für uns Reichsdeutsche Interesse, indem es uns einen Blick in das kirchliche Leben Österreichs in der Mitte des 19. Jahrhunderts tun läßt, welches sonst unserem Gesichtskreise ferner liegt.

Im Jahre 1908 erschien bei Herder ein kurzer Lebensabriß der Magdalena Sophia Barat; derselbe ist ein „Vorläufer und Auszug" der gegenwärtig vorliegenden größeren Biographie: Die selige **Magdalena Sophia Barat** und ihre Stiftung die Gesellschaft der Ordensfrauen vom heiligsten Herzen (Herder, ℳ 8,—. Ohne Angabe eines Verfassers). Das Buch bietet eine Fülle von Belehrung und Erbauung und ist speziell als gemeinsame Lektüre in Frauenvereinigungen zu empfehlen. Namentlich aber werden die zahlreichen Frauen, welche ihre Erziehung bei den Schwestern vom heiligsten Herzen empfangen haben, dasselbe mit Nutzen lesen. Es ist mit 18 Bildertafeln und einem Autograph ausgestattet. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Die Wahrheit des Christentums von Dr. Franz Sawicki, Professor am Priesterseminar in Pelplin (Schöningh, ℳ 5,—). Verf., dessen bisherige apologetische Arbeiten sehr beifällig aufgenommen wurden, bietet hier eine neue Apologie des katholischen Christentums, der wir ebenfalls eine sehr günstige Aufnahme voraussagen dürfen. Der handliche Band bedeutet in der Tat eine sehr begrüßenswerte Bereicherung unserer apologetischen Literatur. Sehr zu recht wird die Frage der Wahrheitsbefähigung des menschlichen Geistes an die Spitze der Erörterungen gestellt und der Behandlung der aktuellen ethischen Fragen besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Überhaupt beruht der Wert dieser neuen Apologie hauptsächlich darauf, daß sie hält, was ihr Verf. im Vorwort verspricht, daß sie nämlich den besonderen Bedürfnissen der Gegenwart Rechnung trägt und mit den modernen Problemstellungen in Fühlung bleibt. Deshalb sei sie zunächst dem Klerus selbst dringend empfohlen, möge aber von diesem auch — denn auch dazu ist sie recht geeignet — der gebildeten Laienwelt gern weiterempfohlen werden.

Où en est l'Histoire des Religions? Tome I von J. Bricout (Paris, Letouzey et Ané. Fr. 12,—). Was die Beteiligung der katholischen Theologen an religionsgeschichtlichen Studien betrifft, so waren es französische Theologen, welche dieses Gebiet zuerst mit Erfolg bearbeitet haben. Mit vorliegendem Werke befestigen sie ihr Prestige auf dem genannten Gebiet, indem sie das erste katholische Handbuch der Religionsgeschichte darbieten. Zu seiner Abfassung hat sich der Herausgeber mit einem Stabe von fünfzehn Gelehrten umgeben, welche je den ihrem speziellen Forschungsgebiet entsprechenden Abschnitt behandeln. Das Werk soll zwei Bände umfassen. Der vorliegende erste Band behandelt die nichtchristlichen Religionen. Einleitend gibt der Herausgeber einen Überblick über Geschichte, Objekt und Methode der Religionsgeschichte sowie über die hauptsächlichsten Theorien über den Ursprung der Religion. Die Einzeldarstellung der Religionen beginnt mit einem Kapitel über die Religion der

Primitiven von A. Bros. J. Capart behandelt dann die ägyptische, P. Dhorme die semitischen, J. Labourt die iranische und persische, de la Vallée-Poussin die indischen Religionen. Den Konfutsianismus und den Shintoismus hat H. Cordier bearbeitet, die Religion der Griechen O. Habert, die der Römer André Baudrillart, die der Kelten, Germanen und Slaven A. Bros und O. Habert, den Islam endlich Carra de Vaux. Gegenüber den landläufigen Aufstellungen der gegnerischen Religionsgeschichtler zeigen die Verfasser eine besonnen prüfende Haltung, welche sie das wirklich Berechtigte auf seiten der Gegner gern und voll anerkennen läßt. Die ganze Arbeit ist trotz der vielen Mitarbeiter eine einheitliche, weit mehr als dies sonst bei religionsgeschichtlichen Lehrbüchern mit vielen Verfassern der Fall ist. Die durch den Rahmen eines Handbuches gebotene Beschränkung war den Verfassern vielleicht manchmal zur Last, erleichtert aber dem Leser ein erstes Eindringen in den behandelten weitschichtigen Stoff sehr. Die den einzelnen Kapiteln angefügten Literaturangaben sind für ein Handbuch durchaus ausreichend. Sie berücksichtigen vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich, französische Publikationen. Wir sehen der Vollendung des trefflichen Werkes mit Spannung entgegen. Der zweite Band wird die christlichen Religionen behandeln, welche bekanntlich in den meisten Handbüchern der Religionsgeschichte, so bei Chantepie de la Saussaye und bei Orelli, überhaupt nicht in die Darstellung einbezogen sind.

Der Ursprung des Menschen oder die gegenwärtigen Anschauungen über die Abstammung des Menschen von Prof. Dr. Alois Schmitt (Herder, ℳ 2,40). Gegenüber so vielen weit verbreiteten Schriften, welche die Abstammung des Menschen vom Tier als unwiderlegliches Resultat der wissenschaftlichen Forschung ausgeben, führt Verf. den überzeugenden Nachweis, daß die behauptete Tierabstammung durchaus kein Ergebnis der Wissenschaft ist. An treffenden Beispielen beleuchtet er die unglaubliche Oberflächlichkeit und Willkür, mit welcher die Anhänger der Tierabstammung in ihren Beweisen vorgehen. Schonungslos deckt er auf, wie sie die erst zu beweisende Tierabstammung bei ihrer Arbeit bereits voraussetzen und wie sie nur in dieser allgemeinen, von ihrer monistischen Weltanschauung diktierten Voraussetzung einig sind, in allen Einzelfragen dagegen Ansichten von unversöhnlicher Gegensätzlichkeit vertreten. Schlagend ergibt sich hieraus, daß von einem gesicherten Ergebnis der Forschung gar keine Rede sein kann. Mit Recht betont Verf. die große Bedeutung der von den Gegnern ungebührlich vernachlässigten Paläontologie für die Lösung der in Frage stehenden Probleme. Man kann nur wünschen, daß die sachlichen Ausführungen der vorliegenden Schrift ihre heilsam ernüchternde Wirkung auf weite Kreise ausüben möchten. Durch Zufügung kurzer Erklärungen hätte hier und da das Verständnis für Nichtfachleute erleichtert werden können.

Unter dem Gesamttitel Klippen der Zeit beginnt Otto Cohausz S. I. wichtige religiöse Fragen der Gegenwart in einzelnen Monographien zu erörtern. Er will damit Warnungssignale geben angesichts so vieler den Glauben und die Sitten bedrohender Gefahren. Durch eine **das moderne Denken** oder die moderne Denkfreiheit und ihre Grenzen erörternde Abhandlung führt er sein Unternehmen in vorteilhafter Weise ein (Bachem, ℳ 1,80). C. behandelt hier zunächst die natürlichen Grenzen der Denkfreiheit, indem er den Subjektivismus, den kantischen Phänomenalismus, den Relativismus und den Individualismus zur Darstellung bringt und durch treffende Widerlegung dieser Richtungen die Bindung unseres Denkens durch die objektiv-reale Außenwelt, die absolute Wahrheit und die Autorität dartut. Der zweite Teil, welcher, mit dem Theismus die Berechtigung einer Geistesbindung durch göttliche Offenbarung im allgemeinen als erwiesen voraussetzend, die übernatürlichen

Grenzen der Denkfreiheit behandelt, stellt zunächst den echten Offenbarungsbegriff fest, um dann die Berechtigung des Verstandesglaubens gegenüber der Gefühlszuversicht, die Harmonie von Glauben und Wissen, die Notwendigkeit eines dogmatischen Christentums und einer unfehlbaren Lehrautorität in demselben darzutun. Verf. versteht es trefflich, die vorwürfigen Fragen dem gebildeten Laien verständlich zu machen. Ein Eingehen auf alle Schwierigkeiten wird man freilich in einer für weitere Kreise bestimmten Schrift kaum erwarten können. Seine klaren und überzeugenden Ausführungen können, wo sie gelesen werden, unmöglich wirkungslos bleiben.

Derselbe Verfasser beginnt gleichzeitig mit dem vorerwähnten ein zweites, nicht minder begrüßenswertes Unternehmen durch Herausgabe einer Reihe von religionswissenschaftlichen Vorträgen. Von letzteren, welche unter dem Titel Idole des 20. Jahrhunderts in Heftform erscheinen, liegen bis jetzt zwei Proben vor. In Heft 1: **Der neue Gott** widerlegt er den Agnostizismus mit seinem unbekannten Gott und den Pantheismus mit seinem Allgott. In Heft 2: **Freidenkertum** zeigt er schlagend, daß das Freidenkertum weder neu, noch wissenschaftlich noch menschenveredelnd ist (à ℳ 0,35, Göbel u. Scherer, Würzburg). Die Hefte sind zur Massenverbreitung sehr zu empfehlen.

Das **Protokoll der Verhandlungen des fünften Weltkongresses für freies Christentum und religiösen Fortschritt,** Berlin 5.–10. August 1910, liegt nunmehr in zwei von D. Max Fischer und D. Friedrich Michael Schiele herausgegebenen Bänden abgeschlossen vor (Berlin-Schöneberg, Protestant. Schriftenvertrieb, zusammen ℳ 7,50). An erster Stelle geben die Herausgeber eine Übersicht über den Gesamtverlauf des von 2000 Teilnehmern besuchten Kongresses mit seinen Haupt- und Sonderversammlungen und sonstigen Veranstaltungen einschließlich der Gottesdienste, des Banketts und des Ausflugs nach Wittenberg, Weimar und der Wartburg. Auf die Eröffnungsvorträge folgen dann sechs Vorträge ausländischer Gelehrter über den Einfluß der deutschen freien Theologie auf ihre Heimatländer, sowie dreizehn Vorträge, in welchen sich deutsche Professoren – Harnack an der Spitze – über die Aufgaben und die Arbeit der deutschen Theologie verbreiten. Hieran schließen sich wiederum zehn Vorträge von Ausländern, welche über die fortschrittlichen religiösen Strömungen in ihrer Heimat berichten. Endlich folgen dann 28 Vorträge, deren Gegenstand „die sympathischen Beziehungen" sind, welche zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften und den verschiedenen Richtungen innerhalb derselben bestehen sollten. Hier kommt alles zu Wort: die protestantische Orthodoxie, das Judentum, das Freidenkertum, der Buddhismus. Nur der Katholizismus ist nicht vertreten. Gleichwohl werden die sympathischen Beziehungen zwischen Protestanten und Katholiken nicht übergangen, sie werden vielmehr sogar an erster Stelle behandelt und zwar von einem Protestanten (Sabatier) und drei Modernisten (Murri, Lilley und Funk). Die fremdsprachigen Vorträge sind sämtlich ins Deutsche übersetzt.

Buddha, sein Evangelium und seine Auslegung, von Hans Ludwig Held (München-Leipzig, Hans Sachs-Verlag). Von dem auf zehn Lieferungen (à ℳ 0,80) berechneten Werke liegen bisher die drei ersten vor. Sie lassen erkennen, daß es sich hier um eine Werbeschrift für den Buddhismus handelt, wie es eine solche bisher nicht gegeben hat. Verf. glaubt denn auch mit seinem Buche einem wahren Bedürfnis entgegenzukommen, weil alles bisher über den Buddhismus Geschriebene teils durch Mangel an Objektivität teils durch kalte Wissenschaftlichkeit abstoße, teils aber auch „die Mache seltsam verwirrter Laien" darstelle, welche „die klare Religionsphilosophie des Buddhismus in ein okkultistisches Labyrinth verwandelt" hätten. Demgegenüber will H. als religionsphilosophischer Fachmann eine richtige Würdigung des Buddhismus

in weiteren Kreisen ermöglichen durch Darbietung einer der ältesten Urkunden über das Leben Buddhas unter Beigabe eingehender Erklärungen, denen in einem 2. Teil Aufsätze über die Dogmatik und Exegetik des Buddhismus folgen sollen. Dabei ist alles mit Geschick darauf angelegt, den Buddhismus religiös interessierten Lesern möglichst anziehend erscheinen zu lassen. Der deutsche Text des Lebens Buddhas, den Verf. bietet, ist eine sehr freie Übertragung der chinesischen Übersetzung des Buddha-Carita des Açvaghosha aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Von dem **Enchiridion theol. dogm. specialis** des hochw. Herrn Brixener Weihbischofs Dr. Fr. Egger (Brixen, Weger; ℳ 10) erschien die 7. Auflage. In dem Vorworte des bekannten und beliebten Werkes sagt Verf. daß er in dieser Auflage auch die Irrtümer des Modernismus scharf berücksichtigt habe, die sich selbst innerhalb der Kirche nicht selten zeigten. Übrigens bekennt er, daß wie bei der letzten so auch bei dieser Auflage der Dogmatiker in Regensburg, Herr Prof. Sachs, den größten Teil der Arbeit auf sich genommen habe. Das Enchiridion empfiehlt sich durch seine klare Darlegung des Dogmas, durch gefällige Anordnung und Zergliederung des Stoffes und durch große Übersichtlichkeit. Diese Eigenschaften machen es für Anfänger zu einem passenden Lehrbuche. Daher auch die ansehnliche Zahl der Auflagen. Literaturvermerke gibt es nicht so viele, als man heute gewöhnlich erwartet. Doch fehlen sie nicht ganz. Auf die dogmengeschichtliche Entwicklung wird weniger Rücksicht genommen; aber der Beweismomente werden hinreichend angeführt. Druck und Ausstattung sind gut, und die lateinische Darstellung ist leichtverständlich.

Eine Neuauflage von dem nicht nur brauchbaren, sondern für jeden Theologen unentbehrlichen **Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum** von Denzinger-Bannwart S. I. erschien soeben bei Herder (ℳ 5,—). Gegenüber der letzten 10. Auflage zählt diese zunächst 37 Nummern der neuesten Entscheidungen mehr. Dazu kommen noch 24 Nummern in einem „Appendix" aus den älteren Zeiten, die von einigen Theologen gewünscht worden und nun im Anhang untergebracht wurden, damit die Nummern der vorhergehenden Auflage nicht gänzlich geändert und so die Zitation erschwert wurde. Auch der „Clavis concordantiorum" ist ein wenig reichhaltiger gestaltet. Der Preis ist der gleiche geblieben.

Von dem verdienten Apologeten **Konstantin Gutberlet** gab anläßlich seines 50jährigen Priesterjubiläums dessen Kollege Leimbach eine kurze Lebensskizze heraus (Fuldaer Aktiendruckerei, ℳ 0,75): Geweiht wurde Gutberlet als „Germaniker" in Rom, wurde dann bald Regens des Fuldaneums in Würzburg, in welchem auch manche Nichtfuldaer studierten. Seit 1886 war er wieder in Fulda, wo er bis jetzt in rüstiger ungebrochener Kraft, wie allbekannt ist, wirkt. Seine Werke sind am Ende einzeln angeführt. Das Titelblatt schmückt sein zwar ernstes aber sympathisches Bild. Das schlichte Schriftchen wird den vielen Schülern und Freunden des Gelehrten willkommen sein.

Tractatus de Fontibus Revelationis nec non de Fide divina auctore C. van Noort. (Amsterdam, van Langenhuysen.) Verf. ist jetzt Pfarrer in Amsterdam und war einst Theologieprofessor an einem Priesterseminar. In dem ersten Abschnitte werden die Fragen nach den Quellen der Offenbarung behandelt: Schrift und Tradition. In der Inspirationslehre nimmt Verf. einen vermittelnden und keineswegs engen Standpunkt ein. Er gesteht mit Bainvel, daß keineswegs schon alle Probleme geklärt

seien. Was die einen strengstens behaupten, verwerfen die anderen ebenso energisch. Nicht in den dogmatischen Prinzipien herrsche Unklarheit, wohl aber in ihrer exegetischen Anwendung. Gefehlt werde auf der dogmatischen Seite durch den Argwohn, es würden ihre Prinzipien verletzt, auf der anderen Seite durch Verwegenheit, sofort aus dem, was gelehrte Männer besonnen vortragen, solche Schlüsse zu ziehen, die den Prinzipien allerdings gefährlich sind. „Inprimis observandum est magnum esse discrimen inter opiniones catholicorum et asserta rationalistarum ac modernistarum eadem de re (66). Dabei wird Lagrange genannt. Der zweite Teil behandelt die schwierigen aber interessanten Fragen der fides divina und ihre Prinzipien. Das Buch ist schlicht und einfach in der Darstellung, geht aber in die Tiefe. Literatur könnte mehr angemerkt und auf die historische Seite größere Aufmerksamkeit verwendet werden.

Katholisch oder protestantisch? Von Karl von Bredow. (Aachen, Jg. Schweitzer, ℳ 0,75.) Die Broschüre enthält zwei Vorträge, die der Verf. gehalten hat über die dogmatischen Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten. Natürlich darf man auf 64 Seiten keine allseitige Würdigung der Fragen erwarten; aber die Vorträge lassen sich benutzen und gelegentlich verwenden. Der Ton in ihnen ist sehr ruhig und unpolemisch.

In Science et Foi gab der Archäologe Marucchi unter dem Titel **Le dogme de l'Eucharistie dans les monuments des premiers siècles** auf 30 Seiten knappe Mitteilungen über den eucharistischen Glauben der Urkirche, wie er sich besonders in den Inschriften der Katakomben offenbart. (Brüssel, E. Tamineau.)

Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägigen patristisch-liturgischer Fragen von J. P. Bock S. J., Prof. d. Theol. am erzb. Priesterseminar in Sarajevo (Pad., Bonif.-Dr.; ℳ 5,—). Das päpstliche Kommuniondekret „Sacra Tridentina Synodus" vom 20. Dez. 1905 hat den Verf. begeistert und angeregt, über die Geschichte der öfteren Kommunion nachzudenken. Dabei widmete er dann auch der vierten Vaterunserbitte: Panem nostrum cotidianum da nobis hodie sein besonderes Studium, und es befestigte sich in ihm die Überzeugung, daß diese Bitte, die „Brotbitte", sich auf die tägliche Speise der Eucharistie beziehe. Er prüft, um das zu beweisen, zuerst den biblischen Text und Kontext, geht dann der Vätererklärung nach und zeigt in einem dritten Abschnitte die Brotbitte im Lichte der Liturgie und kirchlichen Lehräußerung. Bis zum Tridentinum fand B. nur Alf. Tostatus († 1455) als Gegner der eucharistischen Auslegung und Vertreter der materiellen Deutung. Väter und Scholastiker verbinden meist beide Auslegungen, fügen auch wohl bisweilen noch ein drittes Brot, das geistige der Wahrheit und religiösen Erkenntnis hinzu (vgl. Joh. 6, 1—52). Die Abneigung gegen den nur materiellen Sinn verleitete die Väter bisweilen das ἐπιούσιος bei ἄρτος mit supersubstantialis (statt cotidianus, das schlecht zu hodie paßt) zu übersetzen. Doch erhielt sich das cotidianus im Abendlande. In der nachtridentinischen Zeit mehren sich die Gegner des vielfachen Sinnes, und bedeutende Autoren vertreten nur den natürlichen Sinn von Brot (Maldonat, Tirinus). Im 18. und 19. Jahrhundert schwand die eucharistische Auffassung fast ganz. Doch nennt B. als Vertreter dieser letzteren noch Suarez, a Lapide, Bossuet, Fenelon Alex. Natalis, Döllinger, Schegg, Allioli, Wilmers, Camus, Vives ɳ Tuto. Letzterer hat „ein patristisches Sammelwerk über das Vaterunser" verfaßt. Bock ist der Ansicht, daß „gute wenn auch nicht zwingende Gründe vorliegen zu einer Erweiterung des nächsten Wortsinnes" und daß der Wortsinn der Brotbitte nicht auf das materielle Brot zu beschränken, vielmehr die Seelenspeise (geistige und sakramentale) gleichfalls als partieller Wortsinn „unseres täglichen

Brotes" aufzufassen sei. Er ordnet beide Auffassungen von Brot unter den allgemeinen Begriff „Lebenserfordernisse oder Unterhalt der Kinder Gottes auf Erden" (S. 5 f.). Selbstverständlich kann hier auf alle Einzelerklärungen nicht eingegangen werden. Es liegt am Thema, daß sich diese auf den 339 Seiten die einzelnen Instanzen hindurch wiederholt. Aber es muß doch gesagt werden, daß wir es mit einer ernsten wissenschaftlichen Schrift zu tun haben, nicht etwa mit einem leichtaufgebauten aszetischen Werke. Daß die Väter und Scholastiker einen mehrfachen Sinn der Bibelworte festhalten, weiß jeder, der ihre exegetischen Prinzipien kennt. Ebenso ist es bekannt, daß die spätere, zumal die neuere Exegese einen solchen Doppelsinn meist ablehnt. Aber bei den Weissagungen ist sie doch gezwungen, Verheißung und Erfüllung oder zeitgeschichtliche Auffassung und spätere von Gott intendierte Wahrheit zu unterscheiden. Die ursprünglichen Hörer und Leser von Is. 7, 14 haben jene Worte sicher anders verstanden als Matth. 1, 22 f. Und so in allen Fällen. Bock fragt: „Warum sollte gerade die vierte Bitte allein im schreienden Gegensatze zu allen anderen Bitten sich nur auf die zeitlichen und leiblichen Güter beziehen?" (47). Man braucht den Gegensatz nicht gerade einen „schreienden" zu nennen; aber etwas Wahres liegt doch in dieser Frage. Wir müssen wegen Raummangels abbrechen und schließen, indem wir sagen: Auch wer von der Darlegung des Verf. nicht gerade die wissenschaftliche Überzeugung gewinnt, daß die Brotbitte auch eucharistisch gemeint ist, findet doch in den mit vielem Fleiß und großer Mühe zusammengestellten Texten aus Schrift, Vätern, Theologen, Hirtenbriefen usw. soviel Anregung und positiven Stoff zur eucharistischen Predigt, daß er schon deswillen die Anschaffung des sehr wohlfeilen Buches nicht bereuen wird. Ausdrücklich möchten wir noch betonen, daß die Bonifacius-Druckerei das Buch in musterhaftem Druck und geschmackvoller Ausstattung hergestellt hat und sich dadurch als durchaus konkurrenzfähig zeigt.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die vielgebrauchte und mit Recht hochgeschätzte Darlegung der sittlichen, einschließlich der rechtlichen Ordnung, die Victor Cathrein S. I. unter dem Titel **Moralphilosophie** in zwei Bänden veröffentlicht hat (Herder, ℳ 20,—), präsentiert sich in fünfter, neu durchgearbeiteter Auflage. Die hauptsächlichste Veränderung der Neuauflage besteht gemäß dem Vorwort darin, daß die dem ersten Band früher als Anhang beigefügte Übersicht über die Sittenlehre der wichtigsten Kultur- und Naturvölker weggelassen worden ist. Cathrein will diesen Anhang zu einem selbständigen Werke ausarbeiten, das hoffentlich bald erscheinen kann. In manchen anderen Partien ist diese Auflage erheblich erweitert und ergänzt, so daß trotz des ausgefallenen Anhanges der Umfang beider Bände zusammengenommen fast der gleiche geblieben ist. Mit besonderer Freude registrieren wir u. a. die Erweiterungen in der Abhandlung über die Zurechnungsfähigkeit und in der Übersicht über die Moralprinzipien. In dem Abschnitte über die sog. „Hindernisse der Freiheit" hätte ich gern eine Erweiterung gewünscht in der Art, wie sie nun auch Lehmkuhl in seiner Moraltheologie I[11], 58–61 vorgenommen hat. Vielleicht würde es sich mit Rücksicht auf die tatsächliche Lage der Dinge empfehlen, das Moralsystem Nietzsches, der ja nach Cathrein „schon eine ganze Schule" hat (I, 167 A. 1), etwas ausführlicher zu erörtern, samt den Ideen der Nietzscheaner. In den beiden Bänden dieses ausgezeichneten Cathreinschen Werkes liegt eine staunenswerte Fülle gediegener Arbeit und gründlichen Wissens vor. Dazu kommt, daß der Verfasser die Gabe hat, seine Gedanken und Beweisgänge in einfacher

Sprache sehr leicht verständlich zu machen. Sein Werk sollte in keiner Bibliothek eines Gebildeten fehlen.

Reinhold Seeberg, der bekannte Professor der protestantischen Theologie an der Universität zu Berlin, gab jüngst ein **System der Ethik im Grundriß dargestellt** heraus (Leipzig, A. Deichert; ℳ 3,—). Seebergs Auffassungen über Ethik liegen zum Teil bereits vor in dem Abschnitt über protestantische Ethik, den er für die „Kultur der Gegenwart" s. Z. schrieb. In dem oben angezeigten Buche hat Seeberg jenen Abriß völlig umgearbeitet und ganz wesentlich (auf das dreifache etwa) erweitert. Er behandelt zunächst die Grundlegung des Systems der christlichen Ethik („Geschichtliche Orientierung", „Die Grundprobleme und die Methode der Ethik"); alsdann stellt er das System der Ethik in drei Teilen dar („Die Entstehung und der Inhalt der christlichen Sittlichkeit", „Die Entwicklung und Erhaltung der christlichen Sittlichkeit", „Die Durchführung der christlichen Sittlichkeit in den Gemeinschaften des Lebens"). Es ist unnötig zu sagen, daß in diesem Aufriß der protestantischen Ethik manches uns sympathisch ist und mit unserer katholischen Moraltheologie wohl zusammenklingt, während manches andere spezifisch Protestantische von uns abgelehnt wird. Als Seeberg den § 4 „Die Ethik des Jesuitismus" schrieb, hat er eine besonders unglückliche Stunde gehabt.

Auf Grund der von Ph. Strauch besorgten Ausgabe der Offenbarungen der **Margareta Ebner** (geb. um 1291) beginnt A. Pummerer S. I. in den Stimmen aus Maria-Laach 1911 II, 1—11 ein Bild des mystischen Lebens dieser hochbegnadeten Dominikanerin zu zeichnen.

Grundfragen der Willensbildung werden von B. Strehler im Pharus (1911, H. 6, S. 481—90) erörtert. „Laßt uns Menschen heranziehen mit guten Gewohnheiten, mit einem edlen frommen Gemüt, mit klar erfaßten sittlichen Grundsätzen und Idealen, mit einem starken, selbständigen Willen! Das ist Willensbildung im vollsten Sinne."

Grundfragen der Charakterbildung behandet F. Sawicki im Pharus 1911, H. 7, S. 11—26. Er betont den Einfluß der Weltanschauung, der Religion und des persönlichen Vorbildes auf die Charakterbildung.

Die „Bücher der Freude" mehren sich. Es ist gut, daß man sich des Freudengehaltes der Frohbotschaft Christi immer wieder und immer mehr bewußt wird. Auch das Buch des geistvollen Pfarrers Franz Xaver Kerer **Auf zur Freude!**, das in 2. Auflage (4. u. 5. Tausend) ausgegeben wurde (Regensburg, Manz), dient der Freudenbotschaft des Christentums. „In Christus und in Christus allein ist volle, reine Lebensbejahung!" Das froh geschriebene Buch kann den Leser froh stimmen zu christlicher Lebensenergie und christlicher Lebensfreude.

Das empfehlenswerte Buch des Dominikanerpaters V. Raymond **Der Freund der Nervösen und Skrupulanten** liegt in 3., umgearbeiteter und vermehrter Auflage (5.—10. Tausend) vor (Wiesbaden, Hermann Rauch; geb. ℳ 3,50). Möge es auch weiterhin reichen Segen stiften. Die Berichtigung zu S. 196 Z. 7 („Es ist nicht nötig" statt „Es ist nötig") sei eigens erwähnt.

Mit großem sittlichen Ernst, dabei feinsinnig und feinfühlig hat Bernard Arens S. I. eine Schrift über **Die Lektüre** verfaßt (Herder; ℳ 1,50). Die darin enthaltenen Ratschläge und Darlegungen über den Einfluß, die Auswahl und den Betrieb der Lektüre sind trefflich. Das Buch ist geeignet, manche leichtfertige und gefährliche Anschauungen über das Lesen auszuräumen.

Über **Sonntagsruhe und Sonntagsheiligung im Deutschordensstaate** hat Oberlehrer Dr. Steffen (Dt. Eylau) in der Wissenschaftl. Beilage zur Germania (1911, Nr. 25 und 26) einen Aufsatz veröffentlicht, worin er interessante Einzelheiten beibringt

für die Sorge des Deutschordens um die Beobachtung des dritten Gebotes bei den Untertanen preußischer wie deutscher Herkunft.

Geist und Geschichte der Quatember wird von dem hochverdienten A. de Waal im Katholik (1911 I, 401–411 und II, 37–55) dargelegt. „Lehren wir die Gläubigen wieder, die Quatember als Tage der Buße und Sühne wegen der Fehltritte des verflossenen Quartals, als Tage des Dankes wie der Bitte für leibliche Wohltaten betrachten; denn das ist der ursprüngliche Zweck dieser Anordnung. Lehren wir sie wieder beten für unsere Seminarien und Noviziate; denn das war der zweite und der höhere Zweck."

Was ist vom Kinderbeichtspiegel zu halten? Anton Schanté (Straßburger Diözesanblatt 1911, S. 201–8) verkennt zwar die Gefahren des Kinderbeichtspiegels nicht, hält ihn aber doch bei richtiger Auswahl und Anwendung für das „beste pädagogische Hifsmittel" zur Einführung der Kinder in die richtige Beichtpraxis.

Die Erörterungen über die vasectomia (s. diese Ztschr. oben S. 164) gehen weiter. In der Ecclesiastical Review (Juni 1911, S. 679–84) veröffentlicht A. Schmitt S. I. in lateinischer Sprache einen Artikel **Vasectomia illicita,** worin er seine Beweisführung klarer und kräftiger darzulegen sucht. Vgl. in derselben amerikanischen Zeitschrift die Aufsätze über **The morality and lawfulness of vasectomy** (Mai 1911, S. 562 ff.) und **Vasectomy in defectives** (Juni 1911, S. 684–705).

Die Personen-Registratur als Hilfsmittel der Seelsorge wird von J. Veen im Pastor bonus 1911, S. 613–8 behandelt. Der Verfasser berührt hier eine Frage der Praxis, die zweifellos von Bedeutung für die heutige Seelsorge zumal in großen Pfarreien ist. H. Müller.

Kirchenrecht.

Staat und Kirche. Der o. ö. Professor an der Universität Straßburg, Dr. Karl Böckenhoff, hielt im Wintersemester 1909–1910 ein „Publikum für Hörer aller Fakultäten" über das zeitgemäße Thema: **Katholische Kirche und moderner Staat,** das Verhältnis ihrer gegenseitigen Rechtsansprüche (Köln 1911. J. P. Bachem, ℳ 2,40). Die damals von einer zahlreichen Studentenschaft besuchten und mit Beifall aufgenommenen Vorlesungen sind nun in wenig veränderter Gestalt durch den Druck weiteren Kreisen zugänglich geworden und werden auch hier willkommene Belehrung über diese vielberufene Frage bieten. Die Darstellung ist frisch und lebendig, und der Inhalt wissenschaftlich solide. Besonders beachtenswert sind die Erörterungen über die Quellen für die Bestimmung der kirchlichen Stellungnahme zum modernen Staate, wobei die Bedeutung des Syllabus (S. 24 ff.) besonnen hervorgehoben wird. Die historische Seite in den beiderseitigen Beziehungen tritt etwas zurück.

Wenn B. die Benutzung nur brauchbarer Quellen forderte, so kann man von einem Josef Leute, der ein dickes Buch schrieb: **Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis** (Berlin, Hugo Bermühler, ℳ 10,–), die Berücksichtigung einer solchen, wissenschaftlich eigentlich selbstverständlichen, Forderung nicht erwarten. Aber es handelt sich auch hier nicht um Wissenschaft! Den Zweck des Buches kennzeichnet der Waschzettel: „Es ist die schärfste politische Waffe gegen den Ultramontanismus. Jedem Deutschen sei dies Buch ein heiliger Schatz! Seine Lektüre sei allen Freunden des Vaterlandes empfohlen; wenn jeder Deutsche dieses Buch liest und beherzigt, dann bedeutet dieses Buch das Ende der ultramontanen Zentrumsherrschaft." Aus solchen

Büchern können indessen die Kanonisten die Mahnung entnehmen, bei der Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat den zeitgeschichtlichen Charakter vergangener Theorien zu betonen! Als ein Beispiel dafür, wie L. „arbeitet" und nur „zuverlässiges Material" bietet, sei hervorgehoben (S. 255): „Scientia inflat, die Wissenschaft bläht auf, macht hochmütig, das war das werte Gegenstück zu obigem Spruche (= Spiritus supplet – wenn das eigene Wissen nicht ausreicht), das unser Bischof v. Leonrod gerne im Munde führte. Die Grübler, die Wissenschaftler, die hatte er nicht gerne. Ihm waren die feisten runden Pfarrherrlein lieber, die sich die Freuden dieser Welt nicht entgehen ließen und dafür aber die ganze Gemeinde in jeder Beziehung am Gängelbande leiteten. Was brauchte es da langer wissenschaftlicher Ausbildung."

Dr. sc. pol. Otto Schilling, **Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus** (Freiburg, Herder, ℳ 5,60). Der V. hat seine Vertrautheit mit den rechtlichen und sozialen Problemen des christlichen Altertums bereits durch seine gut aufgenommene Studie „über den Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur" bekundet. Seine neue Arbeit geht über die Untersuchung B. Seidels über die Lehre vom Staate beim hl. Augustinus (s. diese Ztschr. II [1910], S. 605) erheblich hinaus. Sch. hat die Ideen Augustins im Zusammenhang mit der altchristlichen Überlieferung und den im Staatsleben fortlebenden heidnisch-philosophischen Anschauungen betrachtet. Darum bekommen wir ein ziemlich weitläufiges Bild von den gesamten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen im Römerreiche zur Zeit Augustins. Der Darstellung der speziell augustinischen Gedanken ist das zugute gekommen. Besonders sei hingewiesen auf den Abschnitt über die Schutzpflicht des Staates, S. 112 ff., wo Sch. auch Augustins Verhalten in der Donatisten-Angelegenheit bespricht. „Wer sämtliche Momente in Betracht zieht und ruhig erwägt, wird es zwar bedauern, daß der große Mann das Cogite intrare prinzipiell begründet und sich in der Frage der Häresie unter Aufgabe seines früheren Standpunktes der römisch-rechtlichen Auffassung zugewandt hat, wird sich jedoch davor hüten, über ihn ein strenges Urteil zu fällen" (S. 135).

Wertvolle „**Studien zur Staatsanschauung Calvins** mit besonderer Berücksichtigung seines Souveränitätsbegriffes" veröffentlicht Gisbert Beyerhaus (Berlin, Trowitsch und Sohn, ℳ 5,60). Im Senecakommentare von 1532, dem B. eine eingehende Untersuchung widmet (S. 1–25), kommt Calvin auch zur Beurteilung des römischen Staates und lehnt sich hier an Augustinus an, mit dem er den römischen Staat als „magnum latrocinium" bezeichnet (B. S. 19; dazu jetzt Schilling, S. 40). C.s Urteil über den israelitischen Staat ist dargestellt S. 130–147. Aus dem wichtigsten Abschnitte über C.s Souveränitätslehre (S. 48–129) sei B.s Urteil hervorgehoben, daß die staatlichen Gedanken C.s und der übrigen Reformatoren in der Geschichte der Staatsrechtswissenschaften eine Wiederbelebung mittelalterlicher theokratischer Anschauungen bedeuten, „den politischen Theorien gegenüber, welche in der Renaissance eine rein weltliche Fundamentierung des Staates und des Herrscherrechtes schufen, eine gewaltige, bewußte Negation".

Die Erörterungen über die Stellung Luthers zum weltlichen Regimente gehen weiter. Karl Holl, **Luther und das landesherrliche Kirchenregiment** (Tübingen, J. C. B. Mohr, ℳ 1,50) stimmt der Darstellung K. Müllers (s. diese Ztschr. II [1910], S. 863 f.) im allgemeinen zu; nur sucht er nachzuweisen, daß entgegen M.s Ansicht zwischen L.s Vorrede zu den Visitationsartikeln von 1527 und der kurfürstlichen Instruktion selbst ein Widerspruch angenommen werden müsse. Gewiß, L. mochte noch soviel betonen, der Kurfürst wolle nur als „christlicher Bruder" visitieren, faktisch geschah die Visitation durch den Kurfürsten als Landesherrn, dem diese geistliche Angelegenheit befohlen war.

(19. 8. 11.)

„**Die Reichsacht** im Mittelalter und besonders in der neueren Zeit", von Dr. Joseph Poetsch, Gerichtsassessor und Privatdozent an der Universität Münster i. W. (Breslau, M. u. H. Marcus, ℳ 8,60). Von dieser, die Probleme erschöpfenden Arbeit, welche für die Geschichte der Reichsacht seit der Errichtung des Reichskammergerichts 1495 grundlegend ist, interessieren uns hier besonders die Berührungspunkte der Reichsacht mit dem kanonischen Rechte: Die Reichsacht als Folge des Kirchenbannes (S. 36 ff., 169 f.); der Eintritt der Reichsacht mit Begehung der Tat ist eine Nachbildung der kanonischen censurae latae sententiae (S. 57 ff.); die Ausbildung der „Privation" ist eine Folge des privilegium fori der Geistlichen (S. 65 ff.). Die letzte Achtverhängung durch das Reichskammergericht erfolgte 1698 wegen Appellation an die päpstliche Kurie gegen ein Urteil dieses Gerichtes — ein Gegenstück zur kirchlichen Strafe bei Anrufung der staatlichen Gewalt (Apostol. Sed. n. 7)!

Jüngst erhielt Dr. Jules Thomas, Ehrenkanonikus ꝛc. in Dijon, vom Kardinal-Staatssekretär ein Schreiben, worin ihm der Papst seine Anerkennung aussprechen ließ (A. A. S. III [1911], S. 293) für das auch von der französischen Akademie preisgekrönte Werk: **Le Concordat de 1516** (Paris, Alphonse Picard et fils, 3 Bde, à 7,50 frcs.). Die Ehrungen sind wohl verdient. Die große Arbeit stützt sich auf die besten aus den französischen und italienischen Archiven erstmals herausgezogenen Quellen und benutzt eine ausgedehnte Literatur. Nur die deutschen Publikationen hätten namentlich für den 1. Bd. reichlicher herangezogen werden müssen. Dieser Bd. geht den rechtlichen Voraussetzungen des Konkordats nach, sucht die ersten Regungen des Gallikanismus festzustellen, bespricht dann die Reibungsflächen zwischen Staat und Kirche: die Besetzung der Benefizien, das kirchliche Strafrecht, die Besteuerung der Geistlichen und besonders die Beziehung der französischen Könige zur Kirche während des 15. Jahrhunderts. Der 2. Bd. ist dem Konkordate selbst gewidmet: den diplomatischen Vorverhandlungen, der Textgestaltung und dem Inhalte. Der 3. Bd. erzählt das Schicksal des Konkordates während des 16. Jahrhunderts, seine Überführung und Eingreifen ins praktische Leben. Alles in allem eine gute Übersicht über das Verhältnis Frankreichs zur Kirche bis zum Ende des 16. Jahrhunderts.

Otto R. Redlich, **Jülich-Bergische Kirchenpolitik** am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. II. Bd. Visitationsprotokolle und Berichte. 1. Teil: Jülich (1533—1589). Mit urkundl. Beilagen v. 1424—1559. (Publik. d. Ges. f. rheinische Geschichtsk. XXVII. Bonn, P. Hanstein, ℳ 32,—). Der erste Bd. (Urkunden und Akten. 1400—1553) mit einer ausgezeichneten Darstellung der fortschreitenden staatskirchlichen Ansprüche in den genannten Territorien erschien 1907. Der vorliegende stattliche 1. Teil des II. Bandes ist nicht minder wertvoll. Für die Edition der Protokolle hat R. das Verfahren gewählt, daß er innerhalb der alphabetisch geordneten Ämter auch die Pfarreien in alphabetischer Ordnung und dann für jede Pfarrei das Material in chronologischer Folge von 1533—1589 bringt. Der beste Ausweg, da so die Entwicklung der einzelnen Pfarreien, für deren Geschichte der Stoff doch in erster Linie wichtig ist, verfolgt werden kann! Die Zusammenfassung der weiteren historischen Ergebnisse will R. in der Einleitung zum 2. Teile des II. Bandes und durch den dann beizubringenden sachlichen Gesamtindex darbieten. Die mustergültige Edition mit der Fülle neuer archivalischer Aufschlüsse zu den Nachrichten über die einzelnen Pfarreien ist nicht nur kirchenpolitisch in der Gesamtheit, sondern auch für die Rechtsverhältnisse der Pfarreien (Kollation, Patronat, Inkorporation) interessant und wichtig.

Oskar Hartmann, Rechtsanwalt, Landgerichtsrat a. D. in München, hat das erste Heft seines Werkes: **„Das Recht des bayerischen Staats und des deutschen Reichs in Beziehung auf die Religionsgemeinschaften** unter Vergleichung je ihres Kirchenrechts und des natürlichen Rechts" ausgegeben (Innsbruck, Wagner, ℳ 2,—). Bis jetzt ist behandelt: Begriff und Entstehung der katholischen Kirche, der evangelisch-lutherischen Kirche des Königreichs Bayern diesseits des Rheins, ebenso der evangelisch-reformierten Kirche; der protestantischen Kirche der Pfalz; die englische Kirche Bayerns; die bischöflich-protestantische Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika; die Entstehung der irvingianischen Kirche. Die Darstellung und die Übersichtlichkeit leidet dadurch, daß zu viele und zu lange Zitate eingeschoben und die Literaturangaben fortlaufend im gleichen Drucke gegeben werden. Hier wäre oft weniger mehr gewesen; meist hätte ein Verweis auf Sägmüller[2] und Friedberg[6] genügt. Der V. hat offenbar reiches Material gesammelt; wir hoffen, daß das Werk bald vollständig vorliegen wird und dann besser gewürdigt werden kann.

Dr. iur. et rer. pol. Egid Eck, **Die Begründung der kirchlichen Mitgliedschaft nach kanonischem und bayerischem Rechte** (2. Aufl. Würzburg, J. X. Bucher, ℳ 1,—). K. A. Geiger macht in der Theol. Revue 1911, Sp. 315 darauf aufmerksam, daß hier nicht eine 2. Aufl., sondern eine unveränderte Ausgabe der 1900 erschienenen 1. Aufl., die mir nicht zur Verfügung steht, vorliegt. Wie die Literaturangaben und vor allem die Ignorierung der jüngsten päpstlichen Ehegesetzgebung dartun, handelt es sich in der Tat um eine veraltete Schrift.

Dr. iur. et rer. pol. Hermann Heimerich stellt in seiner Schrift: **„Die Rechtsverhältnisse der freireligiösen Gemeinden in Preußen"** (Frankfurt a. M., Neuer Frankf. Verlag, ℳ 1,50), die historische Entwicklung in der Gesetzgebung gegenüber den nichtanerkannten Religionsgesellschaften dar und behandelt dann ausführlicher das Vermögensrecht. Hier wäre den Gemeinden die Möglichkeit gegeben, durch Treuhänder Grundvermögen zu erwerben oder freireligiöse Vereinshäuser in der Form der Erwerbsgenossenschaft zu begründen, nachdem durch die Entscheidung des K. G. v. 9. November 1905 die Möglichkeit der Gründung einer G. m. b. H. zweifelhaft geworden ist. Über die Anwendung der Amortisationsgesetze auf die Freireligiösen sollte der V. sich nicht beschweren; davon werden alle Religionsgenossenschaften betroffen.

Dr. iur. Albrecht Graf von Montgelas, **Die religiöse Erziehung der Kinder aus gemischten Ehen im Königreich Sachsen** (Leipzig, Röder & Schuncke, ℳ 1,50). Eine dankenswerte Abhandlung, welche zunächst die bestehenden Verordnungen und Gesetze aufzählt und deren Widersprüche betont, dann im einzelnen die Bestimmungen erörtert für die Konfession der Kinder aus Mischehen zwischen Angehörigen einer aufgenommenen Religionsgemeinschaft und aus Mischehen zwischen Ausländern, aber auch die Konfession der unehelichen Kinder und der Dissidentenkinder und die Wirkung des Wechsels der Konfession mit in Betracht zieht. Als „Mischehen" im Sinne des Gesetzes gelten die Ehen zwischen Evangelischen und Katholiken (auch sog. Deutschkatholiken). Die Religion der Kinder solcher Ehen unterliegt der freien Übereinkunft der Eltern, diese Vereinbarung ist jedoch vor Gericht unter Beachtung strenger Formvorschriften zu treffen. — Für Preußen entschied K. G. 6. 2. 1911, daß die Regierungsverordnungen, welche eine Vereinbarung vor dem Notar oder Richter vorschrieben, rechtsungültig seien!

In der Guttentagschen Sammlung Preußischer Gesetze erschien (Nr. 46, Berlin, ℳ 2.40) von Heinrich Christian Caro, Gerichtsassessor in Berlin: Gesetz, betreffend **Austritt aus der Kirche** v. 14. 5. 1873. Textausgabe mit Einleitung, Anmerkungen

und Sachregister. Das Büchlein orientiert bestens und ist auch Kirchengemeinden, welche ja durch die Steuerverluste als Folge des Austrittes betroffen werden, zu empfehlen.

Dr. phil. Eugen Jedele lieferte einen schönen Beitrag zur Geschichte der religiösen und politischen Ideen im 19. Jahrhundert, indem er die **kirchenpolitischen Anschauungen des Ernst Ludwig von Gerlach** systematisch darstellte (Freiburg i. B., Karl Nick, *M* 1,30). Der V. schließt: „Wenn nicht alle Zeichen trügen, wird die Erfüllung des Staates nach innen mit altruistischem christlichen Geiste eine immer völligere (?), die Verbindung des Staates mit der Kirche aber eine immer losere werden bis zur gänzlichen Trennung beider. Gerlachs Grundgesetze aber, Autorität, Legitimität, Rechtskontinuität, werden ein heilsames Gegengewicht gegen überstürzenden Radikalismus, ein notwendiges Ferment aller Entwicklung in Staat und Kirche bleiben."

Der „deutsche Kanonist" bringt im Archiv f. kath. Kirchenr. 91 (1911) S. 3 ff. seine breite und weitläufige (s. ebenda Bd. 89, S. 654; 90, S. 68. 262. 491. 683) Behandlung der **„römischen Fragen und die kirchenrechtliche Möglichkeit ihrer Lösung"** zum Abschlusse. Die einzige Möglichkeit der Lösung sieht er in der „Bildung einer politischen Partei, die stark genug wäre, den Papst in seiner für die Freiheit auf kirchlichem Gebiete notwendigen Souveränität moralisch sicherzustellen" durch die Katholiken Italiens. Freilich überläßt er Sr. Heiligkeit die Entscheidung, ob sie durch Aufrechterhaltung des Non expedit ihre Rechte besser verteidigen zu können glaube.

J. Linneborn.

Philosophie.

Im philos. Jahrb. XXIV, 2, S. 177–202 bringt Clemens Baeumker unter dem Titel **Zur Beurteilung Sigers von Brabant** eine wertvolle Ergänzung seiner früheren Schrift „Die Impossibilia des Siger von Brabant"; er sieht sich dabei leider gezwungen, einen sehr unberechtigten und in der Form verletzenden persönlichen Angriff Pierre Mandonnets ebenso energisch und vornehm wie eindrucksvoll zurückzuweisen. – S. 203–221 vergleicht J. Hein **Humes Kausaltheorie mit derjenigen Kants** und kommt zu dem Resultate: Kant steht in seiner ersten dogmatisch-rationalistischen Epoche mit der Auffassung des Kausalproblems im schroffsten Gegensatz zu Hume; es ist der Gegensatz des Rationalismus zum Positivismus. In der zweiten skeptisch-empiristischen Epoche ist der „wirkliche Inhalt der positiven Lösung des Kausalproblems bei Kant wohl kein anderer als die Negation: durch reine Vernunft können wir die Kräfte an den Dingen nicht erkennen; Begriffe, die wir von solchen machen, sind unnütze Fiktionen" (Paulsen). In der dritten kritisch-rationalistischen Epoche endlich muß man sagen: so sehr, so himmelweit die kritische Kausaltheorie der Form nach von Humes Theorie verschieden ist, so wenig differiert sie dem Inhalt nach.

In der Revue pratique d'Apologétique Jahrg. 6 Nr. 136, S. 241 ff. begründet ein Anonymus in einem lesenswerten Aufsatz **Retour à Aristote** die Nützlichkeit und Notwendigkeit einer immer entschiedeneren Rückkehr zu den Grundprinzipien der aristotelischen Philosophie.

Hugo Höver S. O. Cist. setzt im Jahrb. für Philos. und spekulative Theol. XXV, 3–4 Heft, S. 277 seinen früheren instruktiven Artikel über **Roger Bacons Hylomorphismus als Grundlage seiner philosophischen Anschauungen** fort.

A. Gardeil O. P. beginnt in der Revue des sciences philosophiques et theologiques Jahrg. 5 Nr. 2, S. 237 ff. über die **„Certitude probable"** eine Artikelserie, die für theologische Probleme von Bedeutung ist.

Unter dem Titel **„Sprechende und singende Hunde"** knüpft Max Ettlinger im Hochland Jahrg. 8, Heft 7, S. 73 ff. an die Tatsache, daß der Hund Don des Hegemeisters Ebers zu Theerhütte einzelne Worte zu „sprechen" imstande ist, einige interessante Belehrungen aus der Tierpsychologie. Die angeführte Tatsache bedarf noch weiterer Beobachtungen und Erörterungen. „Soviel aber kann heute schon im allgemeinen ermittelt werden, daß es sich bei Don ebensowenig als beim ‚klugen Hans' um einen Fall handelt, der unsere Begriffe vom tierischen Seelenleben in grundstürzender Weise ändert."

In dieser Zeitschr. Jahrg. 1, S. 587 f. wiesen wir hin auf das **Lehrbuch der Philosophie** auf aristotelisch-scholastischer Grundlage zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterricht von Alfons Lehmen S. I. (Freiburg, Herder), das bereits in dritter Auflage erscheint. Wir konnten damals den ersten Band: Logik, Kritik und Ontologie sowohl der studierenden Jugend als auch weiteren wissenschaftlich interessierten Kreisen auf das beste empfehlen. Nachdem inzwischen der gelehrte Verfasser das Zeitliche gesegnet hat, ist nun auch der zweite Band, der die Kosmologie und die Psychologie enthält, erschienen. Derselbe verdient die gleiche Empfehlung. Der Herausgeber P. Beck S. I. „hat sich Mühe gegeben, die diesem Buche anerkannt eigene Klarheit, Anschaulichkeit und Präzision zu wahren und die Arbeit im Sinne des Verfassers weiterzuführen", und hat seine Absicht auch tatsächlich mit dem besten Erfolge durchgeführt. Einige vom Herausgeber hervorgehobene Erweiterungen erhöhen ohne Zweifel den Wert des vortrefflichen Buches nicht unerheblich. Die in der neueren philosophischen Literatur oftmals recht scharf geführte Kontroverse über die formelle oder nur fundamentale Existenz der sog. sekundären Sinnesqualitäten ist mit großer Ruhe und Sachlichkeit eingehender behandelt, was man notwendig und gern anerkennen muß, auch wenn man der Lösung Lehmens – formelle Existenz – sich nicht anzuschließen vermag.

Im völlig entgegengesetzten Sinne veröffentlicht über diese letzte Kontroverse H. Gründer S. I. (Freiburg, Herder 1911. 100 S. ℳ 2,40) eine sehr instruktive Broschüre unter dem Titel **de qualitatibus sensibilibus** et in specie de coloribus et sonis, in welcher er, wie uns scheint, sehr gründlich seine Thesen beweist, daß die Theorie der Neuscholastiker über die nur fundamentale, nicht formelle Existenz der sekundären Qualitäten in den Körpern 1. nicht idealistisch sei und daß sie 2. vor den anderen Theorien entschieden den Vorzug verdiene. Das Werkchen erörtert alle die in neuester Zeit gegen die vom Verfasser verfochtene Lehre vorgebrachten Argumente und zwar nicht so sehr vom naturwissenschaftlichen, als, was besonders hervorzuheben ist, vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus. Im Anhang wird noch eigens besprochen die Farbenlehre des Aristoteles und die Undulationstheorie Alberts des Großen und eine Illustration angefügt zu der Entstehung einer neuen Farbe durch bloße Nebeneinanderstellung und Aufeinanderlegung von Partikeln verschiedener Färbung. Für Fachkreise eine sehr interessante und gründliche Monographie, die ihrem Verfasser alle Ehre macht.

Die **Elementa philosophiae christianae scholasticae** von Dr. Seb. Reinstadler (Freiburg, Herder, ℳ 6,–. 499 u. 496 S.) sind in 5. und 6. Auflage erschienen. Auch von diesem Werke haben wir die frühere Auflage bereits in dieser Zeitschrift 1909 Heft 7, S. 587 besprochen; wir hoben damals besonders hervor den festen scholastischen Standpunkt, das speziell theologische Gepräge und den engsten Anschluß an die kirkliche Auktorität. Dasselbe gilt auch von den Neuauflagen, in denen einzelne moderne philosophische Systeme mit gutem Grund eingehender behandelt sind.

Dr. G. Wohlmuth hat es unternommen, Dr. Stöckls dreibändiges Lehrbuch der Philosophie, das vergriffen war, von neuem aufzulegen, und hat bereits den ersten Band Logik und Kritik ediert. Es ist kein Zweifel, daß das neue durchgreifend veränderte Werk an Tiefe und Wissenschaftlichkeit bedeutend gewonnen hat; dabei hat es freilich auch, wie uns scheint, an der leichten Verständlichkeit für Anfänger eine gewisse Einbuße erlitten. D. Dr. Matthias Ehrenfried hat nun die **Grundzüge der Philosophie** von Dr. Albert Stöckl (Mainz, Kirchheim u. Co. 1910, 929 S. in zwei Teilen, ℳ 11,—) neubearbeitet. Er lehnt sich dabei, freilich nicht in sklavischer Weise, sehr zweckmäßig an die Wohlmuthsche Arbeit an, während er sich von dem Stöcklschen Urwerke erheblich frei macht, jedoch ohne auf die mit Recht viel gerühmte Klarheit der Darstellung desselben zu verzichten. Die seit der ersten Auflage gewonnenen Resultate der philosophischen Arbeiten auf den einzelnen Gebieten finden sich verwertet. Das Werk entspricht den Zwecken, zu denen es geschrieben ist. Es ist schon wiederholt auf die Tatsache hingewiesen worden, daß wir an brauchbaren philosophischen Lehrbüchern keinen Mangel haben, und es ist dabei der Wunsch ausgesprochen worden, es möchten die gelehrten Verfasser dieser Lehrbücher doch ihr Augenmerk und ihre Arbeitskraft mehr Spezialuntersuchungen zuwenden. Bei aller Anerkennung der vorliegenden Leistungen ist dieser Wunsch ohne Zweifel berechtigt.

Es erübrigt sich inbezug auf die **Lebens- und Gewissensfragen der Gegenwart** von Albert Maria Weiß O. Pr. (2 Bände, Herder Freiburg, ℳ 8,—) auf Einzelheiten einzugehen. Die Tagespresse hat darüber bereits in der eingehendsten Weise berichtet. Die große Aufregung, welche sich an die Publikation dieser zuerst in der Linzer Quartalschrift erschienenen Aufsätze angeschlossen hatte, ist durch die bekannten und freudig aufgenommenen Äußerungen des Herrn Kardinal-Staatssekretärs Merry del Val in Rom und des Herrn Nunzius Frühwirth in München in erfreulicher Weise gehoben.

B. Funke.

Umschau in Welt und Kirche

Kanada.

Da zum erstenmal in dieser Zeitschrift von Kanada die Rede ist, so dürfte zunächst eine Orientierung über die allgemeine Lage am Platze sein.

Vor dem eucharistischen Kongreß zu Montreal ist Kanada in religiöser Hinsicht wohl wenig bekannt gewesen; eine solche Glanzentfaltung katholischen Lebens wie jene Tagung hat man im Ausland kaum geahnt, und mancher fragte sich, wie das in einem sich eben entwickelnden Lande möglich war. Das Ganze wird aber verständlich, wenn man in Erwägung zieht, daß die Entwicklung der katholischen Kirche in Kanada nicht von heute oder gestern ist, daß vielmehr die Grundlage dazu schon vor mehr als 300 Jahren gelegt wurde, daß man in dieser Zeit gelernt hat, sich den Verhältnissen anzupassen, und daß das Ausland verhältnismäßig wenig Einfluß gehabt hat.

Kanada war anfangs eine französische Kolonie; das war damals gleichbedeutend mit katholisch, denn man vernachlässigte durchaus nicht die Ausbreitung der Religion. Die ersten Missionare waren Franziskaner, denen sich bald die Jesuiten und Sulpizianer anschlossen; auch ließen sich schon frühzeitig Frauenorden nieder. Mit dem Jahre 1659 beginnt die Hierarchie, indem Bischof Franz de Laval-Montmorency zum ersten apostolischen Vikar von Neu-Frankreich ernannt wurde; damit beginnt auch die selbständige Entwicklung.

Als Kanada an die Krone Englands überging, forderten die kanadischen Katholiken Religionsfreiheit und Anerkennung des Französischen als offizieller Sprache mit dem Englischen, und die englische Regierung hielt es für geraten, diese Forderungen zu bewilligen. Allerdings ließen die englischen Beamten es nicht an Plackereien fehlen; aber schließlich haben sich die Katholiken immer wieder durchgefochten; von großer Bedeutung war dabei ihre Loyalität gegen die englische Krone zur Zeit des Abfalles der Vereinigten Staaten.

Gänzlich ist dieser Kampf nie zur Ruhe gekommen und wird es auch wohl nie. Einstweilen steht die Sprachenfrage im Vordergrunde; mit allen Mitteln sucht man das Französische zurückzudrängen; leider sind die Katholiken selbst in diesem Punkte nicht einig, was allerdings bei dem heiklen Charakter dieser Frage nicht zu verwundern ist. Wie die Sache endgültig ablaufen wird, läßt sich einstweilen gar nicht berechnen.

Die jetzige Lage ist in kurzen Worten diese:

Die Provinz Quebec ist zum größten Teile katholisch und französisch; man kann wohl sagen, daß in keinem anderen Lande die katholische Kirche sich einer solchen Freiheit erfreut wie in diesem Teile Kanadas; dort ist auch nicht zu fürchten für den Untergang der französischen Sprache; mit der Sprache haben sich auch die

Licht- und Schattenseiten des französischen Charakters erhalten. Die französischen Kanadier besitzen zwei ausgesprochen katholische Tageszeitungen in den Städten Quebec und Montreal sowie eine Anzahl Wochenblätter; dazu kommt die Universität Laval, die sämtliche Fakultäten besitzt und in den beiden eben genannten Städten ihren Sitz hat. Zahlreiche Kollegien vermitteln die klassische Bildung; in all diesen wie auch in den Elementarschulen hat die Kirche genügenden Einfluß. Was die Leistungen dieser Anstalten, vor allem der Elementarschulen, anbelangt, so muß man zugeben, daß in Anbetracht der Verhältnisse Vorzügliches geleistet wird; diese besonderen Verhältnisse bestehen darin, daß abgesehen von den größeren Städten das ganze ungeheure Gebiet nur dünn bevölkert ist und die Landleute ziemlich weit voneinander entfernt wohnen; dadurch wird die Lehrtätigkeit sehr erschwert, indem eine Lehrperson alles das leisten soll, was bei dichter zusammenwohnender Bevölkerung auf mehrere Schultern verteilt ist. Um diesem Übelstande abzuhelfen, hat man vielfach eine Art Konvikt und Pensionat eröffnet, wodurch Gelegenheit geboten wird, das nachzuholen, was die Elementarschule nicht zu leisten vermochte. Diese Bemerkung über die Schule gilt auch für die übrigen Provinzen Kanadas.

Die Provinz Ontario ist im Gegensatz zu Quebeck vorwiegend protestantisch; die Katholiken sprechen zum Teil französisch, zum Teil englisch; in einigen Bezirken finden sich auch Katholiken deutschen Ursprungs. Einstweilen hält die Einwanderung französischer Kanadier noch an; in Anbetracht dieses Umstandes sowie der starken natürlichen Vermehrung dieses Volksstammes läßt sich schwer berechnen, was die Zukunft bringen wird.

In Manitoba sind die Katholiken sehr in der Minderzahl; hier bestehen auch kirchenfeindliche Schulgesetze. Die Katholiken sprechen teils französisch, teils englisch, teils polnisch und deutsch; sehr stark sind die Ruthener vertreten, deren Pastoration mit ungeheuren Schwierigkeiten verbunden ist.

Die beiden Provinzen Saskatchewan und Alberta stehen immer noch im Zeichen des rapiden Fortschritts; hierhin richtet sich vor allem die Flutwelle der Einwanderung; glücklicherweise sind hier die Katholiken so zahlreich vertreten, daß sie einen gewissen Einfluß auf die Gesetzgebung haben. In Saskatchewan sprechen sie vorwiegend deutsch; dann kommen die Polen und Ruthenen, Engländer und Franzosen; ein weiterer Vorteil liegt darin, daß die einzelnen Nationalitäten zum größten Teil einheitlich gruppiert sind; in Alberta ist letzteres nicht so sehr der Fall, und es überwiegt das englische Element. In diesen beiden Provinzen liegt die deutsche Seelsorge abgesehen von einigen Weltpriestern in den Händen der Oblaten- und Benediktinerpatres.

In Britisch-Kolumbien überwiegen die Katholiken englischer Sprache; auch finden sich dort noch zahlreiche Indianermissionen, während in Manitoba, Saskatchewan und Alberta nur noch spärliche Überreste von diesen zu finden sind. Dies liegt an der Bodenbeschaffenheit; in Britisch-Kolumbien ist das Felsengebirge ein großes Hindernis für den Verkehr, während in den drei anderen Provinzen Eisenbahnen, ein Hauptfaktor für Zivilisation, mit spielender Leichtigkeit gebaut werden können.

Als eigentliches Missionsgebiet kommen nur noch in Betracht die Eismissionen Athabaska und Mackenzie, die Goldgruben im Yukongebiete, das neugegründete Vikariat Keewatin, das zum größten Teile auch Eismission genannt werden muß, und der an die Hudsonbai angrenzende Teil Ontarios; in all diesen Gebieten wirken ausschließlich die Oblaten von der unbefleckten Jungfrau Maria.

Die drei kleinen „Seeprovinzen" Neu-Braunschweig, Neu-Schottland und Prinz-Eduard-Insel verschwinden schon durch ihren geringen Umfang hinter den übrigen Teilen des Landes; die dortigen Katholiken sprechen vorzugsweise englisch.

In kirchlicher Hinsicht zählt auch Neufundland zu Kanada; Besonderes gibt's von dort nicht zu melden.

Man wird sich vielleicht wundern, warum die Sprachenfrage so hervorgehoben wurde. Diese ist hier wie in den Vereinigten Staaten eine der brennendsten Fragen, weil Religion und Muttersprache so enge miteinander verknüpft sind.

Die kanadischen Protestanten gehören hauptsächlich dem methodistischen, presbyterianischen, anglikanischen und baptistischen Bekenntnis an; einstweilen regen sich die Herren furchtbar auf über die katholische Ehegesetzgebung. Doch davon ein anderes Mal.

P. S. Soeben läuft die Nachricht ein, daß Mgr. Mathieu aus der Erzdiözese Quebec zum ersten Bischof von Regina, Saskatchewans ernannt worden ist.

Winnipeg, 13. Juli 1911. P. Habets O. M. I

Die Existenz Jesu.

Von Universitätsprofessor Dr. Max Meinertz in Münster i. W.

(Schluß.)

Es kann sich hier natürlich nicht darum handeln, die verschiedenen Jesuszeugnisse heidnischer, jüdischer und christlicher Art im einzelnen aufzuzählen und dem Wortlaute nach anzuführen. Ich darf sie wohl auch als bekannt voraussetzen. Nur von ihrer Tragweite und der Kritik, die man an ihnen geübt hat, soll die Rede sein. Und hier wird sich noch mehr wie vorher herausstellen, daß die liberale Kritik machtvoll der Entwertung dieser positiven Zeugnisse vorgearbeitet hat.

Über die außerchristlichen Zeugnisse nur ein kurzes Wort. Denn sie sind, wie jedermann zugeben muß, äußerst dürftig. Aber woran liegt das? — Einmal daran, daß wir aus der Zeit der Entstehung des Christentums fast gar keine außerchristlichen Schriften besitzen, die von der Person Jesu Notiz nehmen konnten. Und es ist einfach eine Irreführung, wenn behauptet wird, die außerchristliche Literatur schweige sich fast ganz über Christus aus. Sodann aber hatten die wenigen Schriftsteller, die in Frage kommen, kaum irgendwelche Veranlassung, von Jesus zu sprechen. Denn sein Leben spielte sich in einer abgelegenen Provinz des römischen Reiches ab, inmitten des verachteten Judenvolkes, seine Bestrebungen richteten sich scheinbar nur auf dieses Judenvolk, und schließlich ist er als Schwärmer oder auch als Unruhestifter von der römischen Provinzialbehörde auf Antreiben der Juden hingerichtet worden. Was bot dieses Leben den nichtchristlichen Schriftstellern für Interesse? Und als das Christentum anfing, eine Macht zu werden, da war natürlich auch nach der radikalen Auffassung der Mythus von Jesus längst fertig; und wenn dann die Literaten vom Christentum in sympathischer oder feindseliger Form sprachen, mußten sie eben der herrschenden Ansicht folgen.

Trotz dieser Ungunst der Verhältnisse haben sich nun aber doch einige beachtenswerte Zeugnisse erhalten. Die Erwähnung Jesu im Talmud ist an sich nicht bedeutungsvoll. Denn es läßt sich schwer sagen, in welcher Zeit die einzelnen Berichte entstanden sind. Aber insofern ist seine gelegentliche und natürlich wenig freundliche Erwähnung doch bemerkenswert: Wenn irgendwo,

konnte sich in der zähen jüdischen Tradition eine Erinnerung an die gefährliche Person, nach der sich die Christen nannten, erhalten. Und wenn diese von den Christen selbst erst später erfunden worden wäre, dann hätte sicher die jüdische Polemik sich dies zunutze gemacht, und im Talmud sollte man eine Erinnerung daran erwarten. Aber nichts davon, sondern man sucht Jesus zu verkleinern. Gegen ein Phantom kämpft niemand!

Neuerdings glaubt der Orientalist Margoliouth sogar ein direktes Zeugnis über Jesus aus einer von Schlechter herausgegebenen jüdischen Schrift des ersten Jahrhunderts gefunden zu haben. Die Sache scheint mir aber noch nicht hinlänglich geklärt zu sein, zumal da Jesus nicht mit Namen genannt ist.[1] Und ob die Beobachtungen ausreichen, den dort genannten „Lehrer der Gerechtigkeit" mit Jesus zu identifizieren, müssen weitere Untersuchungen erst lehren.

Eine gewisse Berühmtheit haben die beiden Zeugnisse des Flavius Josephus erlangt. Das erste Zeugnis über Jesus den Christus (Antiqu. XVIII, 3, 3) gilt ja heute fast allgemein als eine Fälschung von christlicher Hand. Und ich muß gestehen, daß ich selbst trotz der Verteidigung von Seitz erhebliche Bedenken gegen die Stelle aus den Antiquitates hege. Mit Sicherheit ist die Frage aber noch nicht entschieden, und es ist gerade beachtenswert, daß Gelehrte wie Chwolson und J. Weiß sich neuerdings günstig für die Echtheit ausgesprochen haben.

Aber wie dem auch sei, wenn die Stelle auch unecht ist, das argumentum e silentio spielt gerade bei Josephus gar keine Rolle. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß Josephus in seinem Buche alles das übergeht, was dem jüdischen Volke in den Augen der Römer schaden konnte, so vor allem die messianischen Erwartungen. Aus diesem Grunde hat er auch Jesus, der den messianischen Anspruch erhob, ignoriert, oder, wenn die Stelle echt ist, nur gelegentlich genannt. Diese Beobachtung ist um so wichtiger, als Josephus, der gegen Ende des ersten Jahrhunderts schrieb, natürlich von den Christen gehört haben muß. Aber auch von ihnen spricht er nirgends. Zwar hat J. Weiß gegen diese Erwägungen ein Bedenken erhoben. Er sagt: Ob man nun damals die Christen von den Juden schon unterschied, oder ob man sie nur als jüdische Sekte ansah, in jedem Falle hätte Josephus Veranlassung gehabt, von diesen verhaßten Menschen abzurücken. Weiß glaubt darum in dem Schweigen ein Zeichen freundlicher, oder wenigstens objektiver Gesinnung zu finden. Allein hier geht er wohl zu weit. Denn damals hatten die Juden schon dafür gesorgt, daß man die Christen mit ihnen in keine Verbindung bringen dürfe. So war es für den schlauen Josephus am zweckmäßigsten, von ihnen gar nichts zu sagen, um nicht bei den Lesern die Vorstellung zu erwecken, daß ehemals der engste Zusammenhang bestanden hat. Somit bleibt auch ohne die Annahme wohlwollender Gesinnung ein durchschlagendes Argument für das Schweigen des Josephus bestehen.

Dagegen ist gar kein triftiger Grund vorhanden, die weiteren Worte (Antiqu. XX, 9, 1) über Jakobus den Gerechten zu beseitigen, jene Stelle, wo es heißt: Der Hohepriester Ananus II. berief in der Zeit, da der neue römische Prokurator noch nicht eingetroffen war „eine Versammlung der Richter und ließ vorführen den Bruder Jesu, des sog. Christus, Jakobus

[1] Vgl. Kölnische Volkszeitung 1911, Nr. 53.

mit Namen, und einige andere, erhob gegen sie als gegen Gesetzesübertreter eine Anklage und überantwortete sie zur Steinigung". Wenn man die Echtheit anerkennt, so ist hier ein unzweideutiges Zeugnis über Jesus zu finden, das um so bemerkenswerter ist, als auch sein sog. Bruder Jakobus miterwähnt wird. Gegen die Beweiskraft hat freilich Drews zwei Gründe geltend gemacht, die aber wirklich nicht ernst zu nehmen sind: Einmal bleibe es zweifelhaft, ob der Bruder Jesu hier als leiblicher Bruder gemeint sei, oder „was wahrscheinlicher ist, (! so wagt er zu sagen) eine bloße Sektenbruderschaft gemeint sei". Auf diese Erklärung des Begriffes der „Herrenbrüder" komme ich gleich noch zu sprechen. Hier ist es natürlich Unsinn, den Begriff im Sinne einer Sektenzusammengehörigkeit zu fassen. Denn Jakobus soll ja eben durch seine leibliche Verwandtschaft charakterisiert werden, und in dem Zitate werden ja noch „einige andere" genannt. Auch diese „einige andere" sind als Christen solche „Sektenbrüder" (um das Wort zu wiederholen). Die Benennung des Jakobus hätte in diesem Falle also gar keinen Sinn.

Noch sonderbarer ist der andere Einwand: Die Stelle besage nur, daß es einen Mann mit Namen Jesus gegeben habe, den man Christus nannte, „was in Anbetracht des Umstandes, daß zur Zeit des Josephus bis tief ins zweite Jahrhundert hinein viele Leute auftraten, die sich für den erwarteten Christus ausgaben, keineswegs etwas besonderes war". Die Logik ist köstlich! Nicht sehr viel schwieriger wäre die Schlußfolgerung: Weil am Anfange des 15. Jahrhunderts mehrere Personen gleichzeitig auf den päpstlichen Stuhl Anspruch erhoben, deswegen ist es ungewiß, ob die in den Quellen genannten Päpste überhaupt existiert haben.

Somit bleibt Josephus ein direkter Zeuge für Jesu Existenz, und anderseits ist seine Zurückhaltung voll und ganz erklärlich. Noch mehr gilt dies von den wenigen in Frage kommenden heidnischen Schriftstellern. Die Worte bei Sueton (Vita Claudii 25) sind allerdings nicht völlig eindeutig, der Pliniusbrief (X, 96) ist beachtenswerter, wenn hier auch nur als Resultat der Forschungen des Statthalters der Lobgesang der Christen auf ihren Christus quasi Deo genannt ist. Daß dieser „Quasigott", wie Drews sich ausdrückt, für die geschichtliche Existenz nicht beweisend ist, ist bei seiner Voreingenommenheit erklärlich. Noch einfacher ist aber seine Behauptung, daß der Pliniusbrief „aller Wahrscheinlichkeit nach" (!) unecht sei.

Dieselbe Behauptung bringt er bei Tacitus (Annales XV, 44) vor und beruft sich auf die „ausgezeichnete und erschöpfende Untersuchung" des Franzosen Hochard. Aber gerade Tacitus ist ein wichtiger Zeuge, da seine Worte fast wie ein aktenmäßiger Bericht klingen. Man braucht sie in ihrer tiefen Verachtung gegen die Christen nur zu lesen, um den Einwand der Fälschung durch Christenhand als absurd zu erkennen. Übrigens ist die Phantasterei von Hochard, der später den ganzen Tacitus als Fälschung aus der Humanistenzeit hinstellte, längst als solche erwiesen. Wenn aber irgendetwas ins eigene System paßt, wird es mit Behagen herbeigeholt.

Der Schwerpunkt der Beweisführung liegt natürlich bei den christlichen Zeugnissen. Die Existenz des einzigen Paulus würde, wenn wir die Evangelien gar nicht besäßen, genügen, uns die Wirksamkeit Jesu zu verbürgen. Nun ist freilich Paulus ein Christ, also ein Anhänger Jesu, und ebenso schreiben die Evangelisten im Dienste Jesu. Aber, so fragt J. Weiß mit Recht, „welches

Gebot der historischen Methode sagt uns, daß dem Beteiligten unter allen Umständen zu mißtrauen ist?" Die das behaupten, denen sagt Weiß das ernste Wort: „Sie verletzen einfach eine Pflicht des sittlichen Anstandes, wenn sie sich weigern, dem Andersdenkenden dieselbe bona fides zuzubilligen, die sie selbst für sich in Anspruch nehmen."

Warum ist nun Paulus ein klassischer Zeuge für die Existenz des historischen Jesus? Persönlich gekannt hat er ihn ja offenbar nicht, und sein Hauptinteresse liegt bei dem Auferstandenen, nicht bei dem Jesus, der die Volksscharen lehrte. Das entscheidende Moment liegt darin, daß Paulus ursprünglich Jude der schärfsten pharisäischen Richtung war, daß er als solcher der neuen Religion feindselig gegenüberstand, also jedenfalls nicht leichtgläubig dem Christentum begegnete. Nun spricht er wiederholt von dem Jesus, der als Mensch geboren, unter dem Gesetze gelebt hat, der seinen Jüngern Gebote gab, der vor allem kurz vor dem Leiden das Altarssakrament einsetzte und schließlich den Tod am Kreuze starb. Das alles ist doch nur möglich, wenn dieser Jesus wirklich gelebt hat, wenn es also eine Zeit gab, da er noch nicht durch die Auferstehung in seinen Herrlichkeitszustand eingegangen ist. Überhaupt ist in den paulinischen Briefen stets eine weitgehende Bekanntschaft mit der Lehre Jesu festzustellen, wie sie uns in den Evangelien geboten wird, sodaß Paulus trotz seltener ausdrücklicher Berufung auf ein Jesuswort völlig vom Geiste Jesu beherrscht erscheint.

Hier hat nun die Kritik der Entwertung des Pauluszeugnisses wieder machtvoll vorgearbeitet. Vor allem ist es das Bestreben, zwischen Paulus und Jesus einen möglichst großen Gegensatz herzustellen. Den Gipfelpunkt dieser Bestrebungen hat W. Wrede mit seinem „Paulus" erreicht, in dem eigentlich alle Brücken zwischen dem Apostel und dem historischen Jesus abgebrochen sind. Weinel (16) meint, die Kluft sei von Wrede so tief gerissen worden, daß sie dem Dilettanten unüberbrückbar erscheine. Allein auf diesem Standpunkte findet nicht nur der Dilettant keine Anknüpfungspunkte. Und auch dort, wo das Extrem Wredes abgelehnt wird, bleibt noch genug des Gegensatzes bestehen, sodaß auch J. Weiß mit einiger Vorsicht das Schlagwort annehmen will: Los von Paulus und zurück zu Jesus.[1] Auch die ganz ungenügend begründete These von Weiß, daß Paulus den historischen Jesus persönlich gekannt habe, zeigt zu deutlich das Bestreben, ein neues Fundament für die subjektive Visionstheorie bei der Bekehrung vor Damaskus zu finden. Und eben dadurch wirkt diese Übertreibung geradeso bedenklich, wie das andere Extrem von Wrede. Und es ist schließlich eine Konsequenz, wenn Drews den historischen Jesus überhaupt aus dem Gesichtskreise des Apostels streicht.

Und noch eins ist von Wichtigkeit: Der Kritik gilt Jesus nur als einfacher Mensch, dessen Laufbahn wie die eines jeden Menschen mit dem Tode definitiv beendet worden ist. Tatsächlich spricht aber schon die Apostelgeschichte von der Auferstehung und den Erscheinungen des Auferstandenen, und für Paulus ist Jesus offensichtlich ein überirdisches, göttliches Wesen. Wie ist dieser Widerspruch zu ertragen? J. Weiß (111) spricht hier von einem Problem, „das an unseren historischen Sinn die stärksten Anforderungen stellt". Und auch Harnack, der ja in der äußeren Kritik weit zur Tradition

[1] Paulus und Jesus, Berlin 1909, 57.

zurückgekommen ist und der Apostelgeschichte nunmehr in seiner neuesten Schrift: Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte (Leipzig 1911) mit Entschiedenheit den Platz schon am Anfang der 60er Jahre anweist, glaubt dieses eine Bedenken für seine Auffassung nicht recht überwinden zu können: Die Fixation der urchristlichen Tradition stehe hier im Banne einer „fast unbegreiflich schnell erwachsenen Legende".[1] Das Urteil trifft wirklich zu, nur kann man das Wörtchen „fast" ruhig streichen. Aber ist es verwunderlich, wenn die ganz Radikalen diesen Widerspruch nicht mehr ertragen wollen und nun den einen Faktor der widerstreitenden Gedanken eliminieren!

Drews greift dann mit Wohlbehagen den Gedanken der Kritiker auf: Es sei unmöglich, daß die Urapostel, die doch mit dem Herrn gegessen und getrunken, ihn auf einmal für ein übernatürliches Wesen gehalten haben sollen. Und dann sagt er ganz zutreffend: Wenn die persönliche Bekanntschaft mit Jesus bei den Urapostel ein Hindernis für seine Apotheose war, „wie soll man es sich erklären, daß die ‚Urapostel' zu Jerusalem an jener Auffassung des Paulus keinen Anstoß nahmen"?

Da bleibt schließlich der Gewaltstreich scheinbar am einfachsten, die Existenz des historischen Jesus überhaupt zu leugnen. Und das um so mehr, wenn Drews triumphierend das Urteil von Brückner zitieren kann: „Paulus hat sich um das Erdenleben Jesu nicht bekümmert, und was er davon hier und da erfahren haben mag, ist ihm mit wenigen Ausnahmen gleichgültig geblieben."

Weinel und Weiß bekämpfen mit vielen anderen Kritikern diese Auffassung allerdings entschieden. Und das mit Recht. Tatsache ist ja, wie schon erwähnt, daß für Paulus der Auferstandene im Vordergrunde des Interesses stand. Das ist selbstverständlich, wenn man bedenkt, daß er den irdischen Jesus persönlich nicht kannte und sich vom Auferstandenen zum Christentume und zum Apostolate berufen wußte. Natürlich hat er dabei von den Urapostel und sonstigen persönlichen Kennern des irdischen Jesus sich die nötigen Kenntnisse über das Leben des Herrn verschafft. Das ergibt sich aus einer Reihe von Aussagen in seinen Briefen, die wie unerschütterliche Granitblöcke für die geschichtliche Existenz Jesu dastehen.

Das einfachste ist ja nun, um dem zu entgehen, mit Br. Bauer und Kalthoff die Echtheit der paulinischen Briefe in ihrer Gesamtheit zu bestreiten. Tatsächlich haben dem die holländischen Kritiker tüchtig vorgearbeitet, und auch die liberale Kritik verwirft so manchen paulinischen Brief, der eine mehr, der andere weniger. Weiß klagt darüber, daß immer noch keine Einigkeit über Echtheit oder Unechtheit einzelner Briefe erzielt sei, es fehle noch an manchen grundlegenden Untersuchungen, besonders über den paulinischen Stil. Wenn diese erst sorgfältig genug angestellt wären, würde z. B. die Unechtheit von Eph. und Past. über allen Zweifel erhaben sein. Und doch muß J. Weiß selbst anerkennen, daß innerhalb mancher Briefe, die sicher echt seien, der Stil schon wechsele. Um wieviel mehr bei zeitlich auseinanderliegenden, die aus verschiedenen Stimmungen heraus und zu verschiedenen Zwecken geschrieben wurden. Also auch das wäre kein absolut sicheres Argument.

Drews weiß mit Wohlbehagen diese Zweifel der Kritik an der Echtheit mancher Briefe hervorzuheben, macht sich u. a. auch das unwahre Wort von

[1] Die Apostelgeschichte, Leipzig 1908, 224.

Smith zu eigen, daß sämtliche Paulinen im ersten Jahrhundert nach der erhaltenen außerkanonischen Literatur unbekannt waren. Gleichwohl will er die Sache großmütig auf sich beruhen lassen und setzt die Briefe für seine Kritik als in der Hauptsache echt voraus.

Wie findet er sich nun mit den wichtigen Stellen ab?

Gal. 4, 4 lautet: „Als aber die Fülle der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetze Stehenden loskaufe, damit wir die Kindschaft empfingen." — Hier ist deutlich die menschliche Geburt Jesu ausgesprochen und sein Leben unter den Bestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes. Was sagt aber Drews dazu? Paulus habe trotz allem nicht „an irgendwelche konkrete Individualität gedacht, die zu einer bestimmten Zeit die Gottheit in sich verkörpert haben sollte, sondern einzig und allein an die Idee eines fleischlichen Messias". Danach ist also eine Idee vom Weibe geboren worden und hat sich dem alttestamentlichen Gesetze unterworfen. Noch köstlicher ist aber die „Widerlegung", die Drews im Nachtrag (251) dem Argumente aus Gal. 4, 4 zuteil werden läßt: Es sei doch verwunderlich, daß man sich auf den Ausspruch berufe, Jesus sei vom Weibe geboren worden: „Aber von wem sollte er denn sonst geboren sein?" Gewiß von niemand anders; aber wenn jemand geboren wird, dann pflegt er doch für gewöhnlich damit sichtbar als Mensch ins Leben zu treten! Aber nein, Drews dekretiert: „Die Hervorhebung der Geburt vom Weibe, sowie überhaupt die Unterstreichung der Menschheit Jesu von seiten des Apostels ist gegen die Gnostiker in der korinthischen Gemeinde (im Galaterbrief!) gerichtet, beweist jedoch nichts, gar nichts für einen historischen Jesus."

In ähnlich geistreicher Weise werden Stellen wie 1. Kor. 7, 10 und 9, 14 beseitigt, wo Paulus sich wegen des Verbotes der Ehescheidung und des Rechtes, von der Gemeinde unterhalten zu werden, auf den Herrn beruft. Ja, an ersterer Stelle unterscheidet er seine eigene Autorität ausdrücklich von der Autorität Jesu. Also, so scheint doch wohl der Schluß selbstverständlich zu sein, muß jener Jesus einmal existiert haben, der diese Gebote gegeben hat. Aber nein, Paulus verweist auf die Worte des Herrn, „ohne damit ausdrücklich auf ein historisches Individuum namens Jesus abzuzielen." Und was wird als Begründung beigefügt?: a) die Berufung geschehe „unter Vermeidung des genaueren Wortlautes" — als wenn bei einem Hinweis auf ein Gesetz immer der Wortlaut zitiert werden müßte; und wenn es nicht geschieht, als wenn dann der Wortlaut „vermieden" würde, weil er eben nicht zu erreichen sei; b) weiterhin geschehe die Berufung so, „daß man die Überzeugung gewinnt, es hierbei mit bloßen Gemeinderegeln zu tun zu haben". Woraus „man" diese Überzeugung gewinnt, ist natürlich wieder nicht gesagt. Tatsächlich wird wohl kein objektiv denkender Mensch diese Überzeugung gewinnen können, zumal es sich darum handelt, eben der Gemeinde gegenüber eine höhere Autorität anzuführen. In dem Falle beruft man sich aber nicht auf Gemeinderegeln.

Noch unangenehmer für die radikale Theorie sind die Worte 1. Kor. 11, 23 ff., wo Paulus sich auf eine Überlieferung vom Herrn her beruft und dann die Einsetzung des Altarssakramentes berichtet, und zwar unter genauer Angabe von Einzelheiten aus dem historischen Vorgange: daß es Nacht war, daß es sich um die Nacht des Verrates handelt, daß Jesus

bestimmte Worte gesprochen hat. Hier kann selbst Drews mit seiner bewundernswerten Interpretationskunst die Stärke des Argumentes nicht entkräften. Aber darum ist die Stelle schnell „offenbar späteres Einschiebsel". Es wird sogar einmal versucht, dafür Gründe beizubringen. Diese sind aber so kindischer Art, daß sie nur ein mitleidiges Lächeln erregen können. Freilich kann man auch hier wieder sagen: diese Gründe sind nur eine Karikatur jener Methode, die auf kritischer Seite oft genug angewandt wird. Gewiß operiert der geschulte Kritiker nicht in der läppischen Weise, wie Drews es tut. Aber wenn man etwa beobachtet, wie Fr. Spitta eine ganze Anzahl von universalen Worten aus dem neutestamentlichen Texte beseitigt, oder wie andere — man denke an Schnitzer — die Primatialstelle als Interpolation behandeln, dann gibt das Entschuldigungswort von Drews zu denken (S. 249): „Auch die kritischen Theologen sind überzeugt, daß die Schriften des N. T. in ausgedehntester Weise bearbeitet, in kirchlichem Sinne zurechtgestutzt und vielfach interpoliert sind. Weist aber ein anderer vor der Öffentlichkeit hierauf hin und erlaubt auch er sich, die Echtheit einer Stelle anzuzweifeln, so erheben sie ein großes Geschrei und beschuldigen ihn, willkürlich mit dem Texte umzuspringen; als ob es auch nur eine einzige derartige Stelle gäbe, über welche die Ansichten der Kritiker nicht auseinandergingen!" —

Ähnlich ist der Beweis und ähnlich die Methode bei 1. Kor. 15, wo Paulus sich für die Tatsache des Todes und der Auferstehung Jesu auf die Apostel, ja auf einzeln genannte Apostel wie Petrus und Jakobus und schließlich noch auf 500 Brüder beruft. Wie er in seinen Briefen ja so häufig vom Leiden und Sterben des Messias spricht, kann er hier sogar einzelne Personen als Augenzeugen seiner Aussagen nennen. Nun ist es beachtenswert, daß an dieser Stelle die vielen Menschen als Zeugen von zwei Tatsachen aufgerufen werden: des Todes und der Auferstehung Jesu. Wiederum kann Drews der Kritik gegenüber einen Trumpf ausspielen, indem er auf ihre Inkonsequenz hinweist. Sie hält das Zeugnis für den Tod Jesu als beweiskräftig, leugnet dagegen den Wert als Beweis für die Auferstehung. Hier soll es sich um subjektive Visionen handeln, dort um klare Erkenntnis. Aber beides ist von Paulus in gleicher Weise verbunden, ist das eine nicht sicher, wer bürgt für das andere?

Diese Konsequenz weist wieder eine Schwäche der kritischen Position nach. Allerdings ist sie insofern wenigstens etwas übertrieben, als es sich beim Tode um einen ganz geläufigen Vorgang handelt, bei der Auferstehung aber um etwas Außergewöhnliches und Wunderbares. Drews selbst fühlt, daß trotz der Entwertung des Zeugnisses durch die liberale Kritik die Beweiskraft noch nicht geschwunden ist. Und darum muß auch hier wieder ein „deutliches" Anzeichen für teilweise oder gar vollständige Interpolation gefunden werden. Dieses „deutliche" Anzeichen liegt in der Erwähnung der 12 Apostel und ferner der 500 Brüder, während die Evangelien von dieser Erscheinung nichts wissen. So wird eine tendenziöse Behauptung durch eine andere gestützt, während natürlich der Schatten eines Beweises nicht einmal beigebracht werden kann. Zur Abwechselung müssen auch die Evangelien als Beweismittel herhalten, während sie sonst gänzlich beiseite geschoben werden.

Noch eine wichtige Stelle sei genannt. Gal. 1, 19 erzählt Paulus, daß er bei seinem ersten Besuche in Jerusalem nach der Bekehrung neben Petrus noch Jakobus, den Bruder des Herrn, getroffen habe. Wenn es aber einen

Bruder Jesu gegeben hat und wenn Paulus mit diesem Bruder Verkehr hatte, dann versteht es sich natürlich von selbst, daß jene Person auch wirklich gelebt hat, zu der Jakobus in einem Bruderverhältnis stand. Dabei bleibt es sich völlig gleich, ob Jakobus ein leiblicher Bruder Jesu gewesen, oder ob der Verwandtschaftsgrad etwas entfernter anzunehmen ist. Die Hauptsache besteht in dem verwandtschaftlichen Verhältnis.

Dagegen müssen nun auch wieder Gründe angeführt werden, um die durchschlagende Beweiskraft zu zerstören. Es wurde schon einmal darauf hingewiesen, daß Drews mit der Verwandtschaftsbezeichnung sein billiges Spiel getrieben habe. So ist auch hier der Ausdruck Bruder „möglicherweise nur ein Gesamtausdruck zur Bezeichnung der Anhänger Jesu, wie denn auch sonst die Mitglieder einer religiösen Kultgenossenschaft im Altertum sich untereinander ‚Brüder' und ‚Schwestern' nannten". – Letzteres ist nun ganz gewiß, ja die Christen selbst haben sich Brüder und Schwestern genannt als Kinder des einen, gemeinsamen himmlischen Vaters. Man braucht zur Widerlegung dieses törichten Einwandes nun gar nicht einmal auf den paulinischen Sprachgebrauch hinzuweisen, der diese Art von geistiger Bruderschaft in ganz anderer Weise ausdrückt. Die Unmöglichkeit ergibt sich sofort schon aus der Nebeneinanderstellung mit Petrus. Auch er gehörte zu dieser Art von Brüdern als Führer der gleichen „Kultgenossenschaft". Wenn darum Jakobus neben ihm den Beinamen *ἀδελφὸς τοῦ κυρίου* erhält, so liegt der Grund darin, daß durch dieses Bruderverhältnis eine besondere Beziehung zu Jesus hergestellt wird, die den Träger des Namens von gleichnamigen Personen unterscheiden soll.

Was Drews außerdem noch gegen die Beweiskraft vorbringt, ist ebenso törichtes Gerede: Paulus könne doch nicht von einem leiblichen Bruder Jesu sprechen, wenn er sonst von Jesus „nur Mythisches zu berichten weiß". Ferner seien die Theologen selbst über diese Art der Bruderschaft uneinig. Und schließlich – das Ende von jedem Liede – sei die Bemerkung vielleicht nur ein nachträglicher Zusatz im Gal., weil Jakobus später großes Ansehen genoß und man ihn dadurch in nähere Beziehung zu Jesus bringen und somit sein Ansehen steigern wollte.

Durch all diese sonderbaren Einfälle beweist Drews deutlich genug, daß er die vorliegenden Zeugnisse für den historischen Jesus aus den paulinischen Briefen als tödlich für die eigene Hypothese anerkennen muß. Und Paulus ist für seine Konstruktion anderseits wieder eine so wichtige Persönlichkeit, daß er sie unmöglich entbehren kann. Er glaubt ja das Wort aussprechen zu können: „Ohne Jesus ist die Entstehung des Christentums recht wohl verständlich, ohne Paulus nicht" (XIV). Da ist Jensen doch noch einen Schritt weitergegangen. Als er sein großes Werk über „Das Gilgameschepos in der Weltliteratur" schrieb, hat er auch Paulus noch als historische Persönlichkeit bestehen lassen. Und dann empfand er dieselben Schwierigkeiten in seinen Briefen wie Drews. So bot ihm besonders Gal. 1, 19 große Bedenken. Allein diese Bedenken glaubte er durch die Alternative zerstreuen zu können: Wenn Paulus in Jerusalem mit einem Bruder des Herrn zusammengetroffen sein will, so hat er entweder gelogen, oder er ist arg mystifiziert worden. Dieses ungeheuerliche Urteil kann er nunmehr ruhig zurücknehmen. Denn Paulus braucht weder gelogen zu haben, noch braucht er als Idiot aufgefaßt zu werden, denn – er hat ja selbst gar nicht existiert. Das ist der Stand-

punkt, den die Broschüre vertritt: „Moses, Jesus, Paulus. Drei Sagenvarianten des babylonischen Gottmenschen Gilgamesch". Somit hat Gilgamesch auch den großen Völkerapostel verschlungen! Zur Stütze dieser These bietet Jensen in der genannten Broschüre eine Anzahl von Parallelenreihen aus dem Gilgameschepos zum Leben Jesu und dem Leben Pauli. Obwohl diese Reihen in der gröbsten tendenziösen Weise zusammengestellt sind, erregen sie gleichwohl eigentlich nur Heiterkeit. Beim Leben Jesu hat er z. B. das Hinabstürzen der Schweine in den See Genesareth mit der Sintflutsage des Gilgameschepos in Verbindung gebracht und als Parallele danebengedruckt: „Die sündige Menschheit und die meisten Tiere, darunter auch die Schweine, sind in der Flut ertrunken." Nun ist in dem Epos bei der Schilderung der Sintflut nur davon die Rede, daß alle Menschen zugrunde gegangen seien. Ist das aber der Fall, so folgert Jensen weiter, dann sind auch alle Tiere ums Leben gekommen, und wenn das, so heißt es ebenso logisch weiter, auch die Schweine. Also ist der Tod der Schweine im See Genesareth ein Zug der babylonischen Sintflutsage.

Nach diesem Schema sind auch die Parallelenreihen im Leben des heil. Paulus gearbeitet:

Ein Teil dieser grotesken Parallelen zur Bekehrungsgeschichte lautet wörtlich:

Eabani und Gilgamesch treffen erstmals zusammen	Ananias-Chananja und Paulus treffen in Damaskus erstmals zusammen
und Eabani und Gilgamesch werden Freunde (Genossen) und Brüder	und Ananias begrüßt Paulus als Bruder
Gilgamesch' Grimm besänftigt sich	Paulus' Grimm hat sich besänftigt.
Dem Eabani werden durch Gilgamesch königliche Ehren zuteil	Paulus wird von Ananias-Chananja getauft
Eabani entweicht, wie sich erschließen läßt, in die Wüste (Steppe)	Paulus geht nach Arabien
Eabani kehrt nach Erech, seinem Wohnsitz, zurück.	Paulus kehrt nach Damaskus, danach nach Jerusalem, seinem Wohnsitz, zurück.

Wenn man diese Parallelen anschaut, ist man wirklich sprachlos. Eabani und Gilgamesch, die beiden Freunde, werden mit dem Paare Paulus-Ananias verglichen, also mit jenem Ananias, der im Leben des Apostels eine gänzlich untergeordnete Rolle in der einen Bekehrungsszene spielt. Wenn zwei Personen sich zum erstenmal sehen, so treffen sie natürlich zum erstenmal zusammen. Dazu bedarf es keiner Entlehnung aus der Mythologie. Im übrigen sind die Parallelen von Jensen zum Zwecke der Vergleichung in den Ausdrücken ganz parteiisch zurechtgestutzt, und doch was haben königliche Ehren mit der Taufe des Apostels zu tun? Was soll ferner die irreführende Zusammenstellung heißen: Gilgamesch' Grimm besänftigt sich — Paulus' Grimm hat sich besänftigt? Das eine Mal ist der Tyrann Gilgamesch dadurch beruhigt worden, daß er von Eabani abgelenkt wird und mit ihm Freundschaft schließt. Hier ist Paulus durch die Erscheinung des auferstandenen Jesus von seinem Christenhasse befreit worden, und Ananias hat weiter nichts zu tun, als Paulus einen Auftrag Jesu zu überbringen und ihn zu taufen.

Doch es lohnt sich nicht, diese Spielereien weiter zu kritisieren. So wird von Leuten, die auf manchen Gebieten ernste wissenschaftliche Arbeit geleistet haben, mit der Wissenschaft umgesprungen. Ein Beispiel sei noch aus der urchristlichen Missionszeit genannt, nämlich die Missionstätigkeit der ungenannten Männer aus Cypern und Cyrene, die schon vor Paulus in Antiochien Heidenmission trieben. Drews führt den Bericht der Apostelgeschichte als Beweis dafür an, daß diese Männer den vorchristlichen Jesus gepredigt haben. Ich zitiere wörtlich und bitte, die Art der Ausdrucksweise zu beachten, mit der ein „Beweis" gebildet wird:

„Es scheint jedoch (!), daß Cypern, wo Adonis besonders zu Paphos verehrt wurde, und Cyrene sehr frühe Zentren waren, von denen aus der Christusglaube durch Missionare verbreitet wurde. Demnach (! Dies demnach ist besonders klassisch) war das Evangelium ursprünglich gar nichts anders als ein judaistischer und vergeistigter Adoniskultus. Jene frühesten Missionare, von denen wir hören, werden (!) den Glauben der syrischen Heiden selbst nicht angetastet, sie werden (!) nur behauptet haben, Christus, der Messias, der Kultgott der jüdischen Sekten, sei Adonis." —

Klare geschichtliche Zeugnisse lassen sich, wie man sieht, nur dann beseitigen, wenn man sie unwissenschaftlich verrenkt. Und es bleibt das Urteil bestehen: Paulus allein ist ein ausreichender Zeuge für den historischen Jesus, es bedarf gar keiner weiteren Zeugnisse für seine Existenz. Wir haben nun aber noch die Evangelien, also jene Berichte, die uns unmittelbar ein Bild von dem Wirken Jesu auf der Erde zeichnen. Wie kann dieses Zeugnis beseitigt werden?

Hier liegt nun der Punkt, an dem die extreme Kritik sich die meiste Schuld zugezogen hat, indem sie den Quellenwert der Evangelien stark verminderte. Freilich ist man in der äußeren Kritik der Evangelien heute wieder zu konservativen Resultaten gelangt. Strauß konnte noch seine Mythentheorie getrost in die Evangelien hineintragen, da er einen langen Zeitraum zwischen den Ereignissen selbst und der Abfassungszeit der Evangelien annahm und bis tief ins zweite Jahrhundert hineinkam. Diese Tendenzkritik ist heute gründlich beseitigt, und man gibt allgemein die Abfassungszeit im ersten Jahrhundert zu, selbst das Johannesevangelium wird, ganz der traditionellen Auffassung entsprechend, am Schlusse des ersten Jahrhunderts untergebracht.

Allerdings glaubt man der uralten christlichen Tradition über die Entstehungszeit der Evangelien keinen oder doch keinen vollen Glauben mehr schenken zu dürfen. Aus einigen subjektiv gewählten, nicht ganz vorurteilsfreien Gründen schiebt man die Evangelien zum Teil in die letzten Jahre des ersten Jahrhunderts hinein. Von den eigentümlichen Bedenken gegen zu frühe Fixierung der Tradition bei Harnack war schon die Rede. Gleichwohl hat er bei den Lukasschriften diese Bedenken zurückgestellt und ist beim Beginn der sechziger Jahre stehen geblieben. Sogar Maurenbrecher hat diesem Ansatze sich rückhaltlos angeschlossen. Und da das Mk. vom Lk. ganz unzweifelhaft vorausgesetzt wird, erhalten wir für dieses eine noch etwas frühere Abfassungszeit.

Man sollte nun meinen, daß bei so früher Aufzeichnung der Ereignisse die Legende noch keine rechte Zeit gehabt hätte, üppig zu wuchern. Das um so weniger, wenn man etwa Vergleiche mit den späteren apokryphen

Evangelien zieht und ferner beachtet, daß in den Evangelien sogar wieder mündliche oder auch schriftliche Quellen verwertet worden sind. Gleichwohl herrscht in der Evangelienforschung bei den Kritikern das Bestreben, Wucherungen, Legendenbildung, Zusätze, willkürliche Veränderungen in großen Variationen nachzuweisen. Es soll nicht darauf das Gewicht gelegt werden, daß man über die Reihenfolge der Entstehung der einzelnen Evangelien im Zweifel ist, daß man aus Mt. und Lk. die gemeinsamen Stoffe ausscheidet und sie als Redenquelle neben Mk. unseren Evangelien zugrunde liegen läßt. Auch bei dieser Ansicht kann der Quellenwert der Evangelien voll und ganz bewahrt bleiben. Allein man analysiert die Quellen der Evangelien weiter, vor allem wird das Mk. in einen Ur- und dieser wieder in einen Ur-Ur-Mk. aufgelöst. Und was das bedenkliche dabei ist, es sollen die Überarbeitungen von solchen Leuten hergestellt sein, die dem Leben Jesu völlig fernstanden, es sollen die Zutaten zur ältesten Quelle mit allergrößter kritischer Vorsicht nur gebraucht werden dürfen.

So wird das Urteil jetzt immer allgemeiner, daß der Verf. unseres Mk. „keine wirkliche Anschauung mehr vom geschichtlichen Leben Jesu" besessen habe. Dies Urteil stammt von W. Wrede her, allerdings einem der radikalsten Kritiker, der ja z. B. das messianische Selbstbewußtsein Jesu als Zutat des Evangelisten Mk. auffaßt. Aber wenn auch diese extremsten Urteile Wredes fallen gelassen werden, in dem Urteil über die persönliche Kenntnis des Verf. vom Leben Jesu gibt J. Weiß z. B. ihm völlig recht. Hat somit Wrede den Quellenwert des Mk. auf ein Minimum herabgedrückt, so tut Wellhausen das gleiche mit der zweiten Quelle, der sog. Redenquelle. Auf sie soll gar kein Verlaß sein, was sie über den Mk.-Bericht hinaus bietet — und das ist sehr viel in den Evangelien — soll für die Leben-Jesu-Darstellung keinen Wert mehr besitzen. Und so verschwindet für Wellhausen die Person Jesu mehr und mehr; wenn natürlich seine Existenz auch nicht geleugnet wird, es ist doch eigentlich nur ein Schattenbild. Und Wellhausen selbst muß von seinen Voraussetzungen aus über den historischen Jesus das geradezu schreckliche Wort aussprechen: „Wir können nicht zurück zu ihm, auch wenn wir wollten."

Unter dem Eindrucke solcher Resultate ist das viel zitierte Wort von Albert Schweitzer zu verstehen: Es gibt nichts Negativeres als die Leben-Jesu-Forschung. Schweitzer selbst übrigens arbeitet an dieser negativen Seite redlich mit, wenn er das Leben Jesu von den extremsten eschatologischen Erwartungen erfüllt sein läßt und danach die Evangelien beurteilt werden.

Nun ist allerdings zuzugeben, daß die drei genannten Gelehrten Wrede, Wellhausen und Schweitzer wohl die drei radikalsten Forscher im Lager des liberalen Protestantismus sind. Allein es sind immerhin anerkannte Gelehrte, ja Wrede und Wellhausen gelten als Forscher ersten Ranges. Ihre Methode ist von der der übrigen Kritiker nicht wesentlich verschieden, nur handhaben sie die Methode mit noch weit gewalttätigerer Energie.

In letzter Zeit, besonders veranlaßt durch die Drews-Debatte, hat man auf kritischer Seite einen gewissen Schreck bekommen und sich auf die Gefahren der eigenen Methode, wie sie besonders die drei Gelehrten anwenden, besonnen. Weinel klagt (S. 19): „Wahrscheinlich würden die Versuche, Jesus für eine Gestalt des Mythus zu erklären, sich nicht so ans Tageslicht gewagt haben, wenn sie eben nicht als die Konsequenz der wissenschaftlichen Unter-

suchung hätten erscheinen können. Nach dieser Richtung haben besonders Wrede und Wellhausen Mut gemacht, neben dem trotz seiner Dicke und Gelehrsamkeit doch wie ein Pamphlet wirkenden Buch von Alb. Schweitzer."

Das ist ein hartes Urteil über einen Gelehrten, dessen Methode von der eigenen prinzipiell nicht wesentlich verschieden ist. Auch Wernle, auf dessen kritische Untersuchungen sich Drews wiederholt beruft, hat gemeint, in der „Christlichen Welt" ein beruhigendes Wort „wider moderne Skepsis für den Glauben an Jesus" (XXIV [1910] 145–151) sprechen zu sollen. Auch er ist der Überzeugung, daß die drei Gelehrten „die einzigen Forscher seien, deren Anregungen im Sinne einer skeptischen Stimmung wirken konnten". Und dann glaubt er, das Urteil wagen zu können: „Ich finde nicht, daß an den wesentlichen Zügen der Person Jesu auch nur das geringste durch die Forschung der letzten Jahre unsicher oder kontrovers geworden wäre."

Dies Urteil klingt kühn und zuversichtlich, aber es ist nicht richtig. Es käme hier hauptsächlich darauf an zu untersuchen, was man unter den „wesentlichen Zügen der Person Jesu" zu verstehen hat. Darin gehen schon die Ansichten weit auseinander, wenn man auch schließlich ein möglichst dünnes Wesen hergestellt hat, zu dem sich das meiste andere wie nebensächliche Zutaten verhält.

Insofern hat Wernle recht, als sich über viele Dinge in den Evangelien bei den Kritikern eine Art von communis opinio gebildet hat. Allein dies ist doch mehr im negativen Sinne der Fall. Man erklärt, dieser und jener Zug kann unmöglich echt sein, aber wenn man eine positive Erläuterung geben soll, dann gehen die Ansichten weit auseinander. Ja, man geht so weit zuzugestehen, daß die Gottheit Jesu bei allen vier Evangelisten klar zu finden sei und daß in der Stellung der einzelnen nur ein gradueller Unterschied anzunehmen sei. So urteilt z. B. Pfleiderer. Und J. Weiß (120) geht so weit, daß er sich die Wundertätigkeit des Herrn nur dadurch erklären kann, „daß auch er des Glaubens voll war, mit göttlicher Kraft im Bunde zu sein". Es war das aber nur enthusiastische Selbsttäuschung. Mehr kann der positive Exeget aber kaum verlangen, als daß von kritischer Seite übernatürliches Selbstbewußtsein bei Jesus zugegeben wird. Weiter kann er nicht führen, hier handelt es sich nur mehr darum, ob man Jesus glaubt oder nicht.

Über das Johannesevangelium herrscht insofern auf kritischer Seite Übereinstimmung, als man es für den geschichtlichen Jesus nicht in Anspruch nehmen dürfe. Zwar macht sich neuerdings wieder eine Strömung in stärkerem Maße geltend, die den extremen Allegorismus von Holtzmann-Loisy abweist und auch im Joh. einiges echte Urgestein finden will. Aber der Hauptsache nach ist und bleibt es eine geistvolle Dichtung.

Nun hat Kalthoff die Methode, die man beim Joh. anwendet, einfach auf die synoptischen Evangelien übertragen und sie ebenfalls in Allegorie aufgelöst. Wo beginnt hier eine prinzipielle Schranke? Sie fehlt einfach, und J. Weiß (14) hat das fast mit erschreckender Offenheit zugegeben: „Was die Art der Deutung anlangt, so ist die kritische Theologie nicht in der Lage, gegen sie einen prinzipiellen Widerspruch erheben zu können . . . Auch wir fassen ja wichtige Stücke der Synoptiker, wie das Schlüsselwort an Petrus oder die Aussendungsworte am Schluß des Mt., als Spiegelungen der Gemeindeverhältnisse, der Kämpfe und Anschauungen einer späteren Zeit auf . . .

Es ist also nur ein graduellen Unterschied in der Methode, kein prinzipieller, und es ist nur eine Frage des Augenmaßes und der Besonnenheit, wie weit wir uns von Kalthoffs Urteilen entfernen."

Allein Augenmaß und Besonnenheit sind eben sehr verschieden, und zwar nicht nur bei Wrede und Wellhausen. Das wird wiederum mit rührender Offenheit von Weiß und von Weinel anerkannt. Ersterer klagt: „Auf diesem Gebiete herrscht bei uns noch eine erschreckliche Unfertigkeit; gestehen wir nur: wir haben der radikalen Ansicht Kalthoffs keine hinreichend klare Methode oder sichere Ergebnisse der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Dichtung entgegenzusetzen . . . wie bedauerlich zurück sind wir inbezug auf feste Grundsätze bei der Unterscheidung von Schale und Kern." Und Weinel (S. 29) bestätigt das voll und ganz: „Wenn unsere Methode sicherer und klarer wäre, könnten ja auch solche Schwankungen des Bildes Jesu nicht entstehen, wie sie doch tatsächlich unter uns vorhanden sind."

Kann man es bei solcher Sachlage einem Drews (242) gar so sehr verdenken, wenn er über die Ratlosigkeit der liberalen Kritik spottet und immer wieder sie auf ihre eigenen Widersprüche hinweist: „Nun wenn die Dinge so liegen, so brauchen wir Nichttheologen den Vorwurf des Dilettantismus und der Methodelosigkeit gewiß nicht allzu tragisch zu nehmen, da es hiernach doch sehr den Anschein hat, als ob die historische Theologie, mit Ausnahme höchstens des Herrn Weinel, selbst keine sichere Methode hat."

Und Samuel Lublinski kann in seinem sonderbaren Buche „Die Entstehung des Christentums aus der antiken Kultur" (Jena 1910) von vornherein erklären: „Also dem Vorwurf der Willkür wird mit Gemütsruhe entgegengesehen, und wenn dem Verf. irgendeine nebensächliche Hypothese zerstört werden sollte, so ist er bereit, mit Gegendiensten aufzuwarten. Seine zentrale Hypothese und Voraussetzung ist aber entfernt nicht so verwegen wie die der liberalen Theologie und dürfte auch nicht in alle die zahllosen Schwierigkeiten verwickeln, an denen der theologische Liberalismus nach eigenem Geständnis vielfach leidet."

Weinel stellt einmal (21 f.) Wrede gegenüber den methodischen Grundsatz auf: „Wir müssen eine Tradition so lange gelten lassen, als sie sich nicht deutlich als unmöglich ausweist." Das ist ein ganz vortrefflicher Grundsatz, und wenn in der Evangelien- und Leben-Jesu-Forschung immer danach gehandelt würde, käme man der traditionellen Auffassung wesentlich näher. Aber man glaubt hier sehr schnell von Unmöglichkeit und von unlösbaren Widersprüchen reden zu sollen. Dagegen hat Schell[1] einmal das treffliche Wort geschrieben: Man solle doch einmal auch von freidenkerischer Seite ehrlich den Versuch machen, ob sich die vermeintlich widersprechenden Züge in den Evangelien nicht in Harmonie auflösen lassen — „allerdings in die Harmonie eines unvergleichlich kraftvollen und reichen Lebens, das stark und tief genug ist, um in sich zu einen, was für viele eine wirkliche Unvereinbarkeit ist und bleibt".

Von diesem Standpunkte aus brechen dann auch die Versuche der Radikalsten zusammen, das Jesusbild der Evangelien überhaupt aus der Geschichte zu streichen. Ich gehe nicht so weit wie Braig, der der liberalen Kritik sogar die Möglichkeit, die radikale Jesusleugnung zu widerlegen, abspricht. Aber schwieriger ist es für sie, und vor allen Dingen hat sie den

[1] Christus, 16. u. 17. Tausend, München 1906, 158.

Radikalen Mut gemacht. Es ist fast unglaublich, wie Schnitzer[1] umgekehrt behaupten kann: je mehr Christus aus der Sphäre des Gemeinmenschlichen herausgehoben und mit dem Zaubermantel des Wunderbaren und Übernatürlichen ausgestattet werde, um so leichteres Spiel hätten die Drews, Kalthoff und Genossen. Nicht die „kirchlichsten Dogmatiker, Apologeten und Exegeten" arbeiten den Christusleugnern in die Hände, sondern die Kritiker, die die Quellen zerstören.

Wer die solide Tradition nicht mit Scheingründen beiseite schiebt und die frühe Abfassung der Evangelien ernsthaft in Erwägung zieht, für den fällt die Mythentheorie von vornherein zusammen, vor allem in der extremsten Form, daß die Person Jesu aus Legenden und Mythen ausschließlich bestehe. Wer sich in das reiche Lebensbild Jesu, das die Evangelien darbieten, vertieft, der erkennt auch deutlich, daß es sich hier nicht um verschiedenartige Züge handeln kann, die allmählich aus der Gemeinde heraus auf ein Phantom übertragen worden sind. Die Evangelien sind viel zu kunstlos und auch in literarischer Beziehung original, als daß sie eine reine Dichtung darstellen könnten. Weiß (154) wiederholt den oft gebrauchten Gedanken: Wenn Mk. das Bild Jesu erdichtet hätte, müßte man ihn für einen der größten, ja vielleicht den größten Künstler der Welt halten. Das Jesusbild der Evangelien zu schaffen wäre erheblich schwieriger, als das wirkliche Leben Jesu darzustellen. Und die Evangelisten sind offensichtlich diese Künstler nicht gewesen. Gewiß haben sie die Evangelien nicht geschrieben, um Geschichte, womöglich im modernen Sinne des Wortes, zu schreiben. Aber ihre erbaulichen Zwecke bestimmten nur die Auswahl und Anordnung des Stoffes, nicht hoben sie die Wirklichkeit auf.

In einem Nachwort zu den Vorträgen von Drews hat Martin Rade[2] zur Beruhigung der Laien den Gedanken ausgesprochen: man solle einfach auf die Wirkungen schauen, die von Jesus ausgehen, um zu erkennen, daß er wirklich existiert hat. Im Zusammenhang mit den sonstigen Beweisen ist dieser innere Grund gewiß nicht zu verachten. Vor allem wäre es ein Unding anzunehmen, daß eine welthistorische Erscheinung wie das Christentum sich auf einem fundamentalen Irrtum, ja auf einer Lüge aufbaute.

Und das führt uns zu dem letzten Gedanken: wie stellt sich Drews es vor, daß ein historischer Jesus überhaupt ins Christentum eingeführt, d. h. daß der Gott Jesus vermenschlicht werden konnte? —

Hier muß zunächst wieder der schroffe Gegensatz zwischen paulinischem Heidenchristentum und dem Judenchristentume zu Jerusalem herhalten. Anfangs habe man in Jerusalem Paulus ruhig gewähren lassen. Als dieser aber durch seine gesetzesfreie Predigt die Jerusalemiten reizte, suchte man allmählich nach einem Rechtstitel, um auch seinerseits als Apostel auftreten zu können. Den fand man darin, daß ein Apostel den Auferstandenen gesehen haben müßte. Aber das behauptete auch Paulus von sich. Darum ging man einen Schritt weiter. Der Apostel müsse mit dem Auferstandenen auch gegessen haben (vgl. Apg. 1, 3; 10, 41). Dann machte man den letzten Schritt: ein Apostel müsse auch mit dem lebenden Jesus bekannt gewesen sein. Nun beruft sich Drews auf die Untersuchung des kritischen Theologen Seuffert über den

[1] Das Papsttum eine Stiftung Jesu?, Augsburg 1910, 9 f.
[2] Die christliche Welt XXIV (1910) 163.

Apostolat. Hierin sei nachgewiesen, daß die zwölf Apostel ihre Existenz überhaupt nur dem Verlangen zu verdanken hätten, das höhere Recht der Judenchristen von Jerusalem Paulus gegenüber zu begründen. Und Drews fügt in seiner Art bei: „So wird hier auch die Hauptursache dafür zu suchen sein, daß aus dem Gott Jesus ein menschlicher Begründer des Apostelamtes wurde." Es vollzog sich hier somit dasselbe, wie später in Rom: als der Bischof von Rom seine Hoheitsrechte der Gesamtkirche gegenüber begründen wollte, gab er sich als unmittelbaren Nachfolger des Apostels Petrus aus. Die Fiktion vom historischen Jesus soll sich dann im Kampfe gegen den Gnostizismus durchgesetzt haben.

Das ist die Konstruktion, und es braucht wohl nicht eigens betont zu werden, daß sie völlig aus den Fingern gesogen ist, ja daß sie nicht einmal den Vorzug hat, einigermaßen geistreich zu sein. Aber selbst wenn man die abstrakte Möglichkeit einer derartigen Konstruktion zugeben wollte, wie sieht es in Wirklichkeit mit dem Wahrscheinlichkeitsgrad aus? Ich sehe dabei von den Unklarheiten ab, daß es einmal so scheint, als wenn diese Herausarbeitung des persönlichen Jesus im Kampfe mit Paulus erfolgte, dann aber wieder die nachpaulinische Zeit als Moment der Entstehung angenommen wird.

Zunächst ist der schroffe Gegensatz, genauer die Kampfesstellung zwischen Paulus, bezw. Paulinismus und Jerusalem, bezw. Judenchristentum bereits eine Legende. F. Chr. Baur hat seine Ansicht vom Urchristentum auf diesem Gegensatze aufgebaut, aber heute hat man erkannt, daß der Gegensatz in solchem Maße niemals bestanden hat.

Wenn man nun aber dies auch einmal zugeben wollte: Was würde es der Gemeinde von Jerusalem wohl genützt haben, wenn sie auf einmal erklärte, sie habe auch den Jesusgott gesehen? Wo es sich dabei nur um eine Fiktion handelte, hätte sie doch höchstens in der Rivalität mit Paulus dann Erfolg haben können, wenn sie den gleichen äußeren Erfolg aufweisen konnte wie Paulus. Allein eben diese Hauptsache fehlte.

Und nun die weitere Etappe: ein Apostel müsse mit dem Jesusgott gegessen haben. War das wirklich ein so imponierender Rechtstitel! Geradezu unsinnig ist es aber, dafür auf eine Stelle wie Apg. 10, 41 zu verweisen. Hier wird ein Wort des hl. Petrus mitgeteilt, der nach der Bekehrung des Cornelius in seiner Predigt von Jesus dem Auferstandenen ohne jede Betonung darauf hinweist, Jesus sei den Aposteln erschienen und habe mit ihnen gegessen. Von Paulus und von irgendwelchem Gegensatz zu ihm ist überhaupt nicht die Rede.

Das Unglaublichste ist nun aber der letzte Schritt: die Erfindung des historischen Jesus. An sich ist ein solch rein mythologischer Vorgang mitten in klarer geschichtlicher Entwicklung schon etwas Ungeheuerliches. Aber hier hätte die Gemeinde von Jerusalem wohl wenig Freude an dem Schritte gehabt. Sie wäre einfach ausgelacht worden, wenn sie sich auf die eigene Erfindung dem Paulinismus gegenüber berief, man hätte ihr erwidert: dieser Jesus ist völlig unbekannt. Vorher hat Drews übrigens daraus Kapital geschlagen, daß er erklärt: Paulus hätte mit einer (von der Kritik behaupteten) Vergöttlichung eines reinen Menschen bei den Urapostеln keine Zustimmung gefunden. Jetzt sollen aber Paulus oder seine Anhänger nicht nur durch eine Steigerung oder Verminderung irgendwelcher Attribute, sondern sogar durch die Erfindung einer Persönlichkeit sich haben imponieren lassen. Und später

soll sogar die ganze Kirche diese judenchristliche Erfindung aufgegriffen haben, um sie im Kampfe mit dem Gnostizismus zu einem Grunddogma des Christentums zu machen! Das ist wohl das Tollste des an Einfällen reichen Buches des Philosophen.

Natürlich hat er wiederum die Freude, sich wenigstens zum Teil auf einen kritischen Theologen berufen zu können. Allerdings sind die Konstruktionen von Seuffert über den Zwölfapostolat vollendete Willkür. Aber selbst bei ihrer Richtigkeit würden sie zur Stütze von Drews' These nicht ausreichen. Aber Drews ist nicht verlegen, mit einem „so wird hier auch" die Parallele mit der Entstehung des historischen Jesus herzustellen.

Die weitere Parallele mit der römischen Kirche und ihrer Berufung auf Petrus entspricht ungefähr den sonstigen Phantastereien. Der Bischof von Rom würde mit seiner Erfindung bei der Gesamtkirche ungefähr dasselbe erreicht haben, wie die Jerusalemer Gemeinde mit der Erfindung des historischen Jesus.

So muß man, weil man die Quellen verachtet, schließlich mit Lüge und Betrug operieren. Kiefl (135), der in den philosophischen Gedanken von Drews manchen Widerspruch nachweist, kann hier mit vollem Rechte erklären: „Als D. Fr. Strauß seine Mythenhypothese aufstellte, rühmte er von ihr, daß durch sie die platteste und roheste Auffassung überwunden werde, welche eine so gewaltige, weltgeschichtliche Wirkung, wie das Christentum es ist, aus Betrug entstanden sein lasse. Denn der Mythus ist absichtslos dichtendes Gemeindebewußtsein. Drews will aber ‚die geschichtliche Fixierung des Lebens Jesu' wieder mit der Betrugshypothese erklären, über deren Unhaltbarkeit kein Wort verloren zu werden braucht." —

Aus den Ausführungen, die naturgemäß stark polemisch waren, wird sich wohl das positive Resultat ergeben haben, daß die traditionelle Auffassung von der Entstehung des Christentums unerschütterlich dasteht. Die modernen Radikalsten der Radikalen müssen wunderliche Seitenwege einschlagen, um ihr Ziel zu erreichen. Es sind eben keine vorurteilsfreien wissenschaftlichen Gründe, sondern es ist eine neue, unchristliche, genauer pantheistische Weltanschauung, von der aus das Christentum gemeistert werden soll. Den „tiefsten Grund" der Christusleugnung nennt Braig in etwas drastischer, aber zutreffender Form: „Das Christentum und das Leben Jesu darf nicht Wahrheit, nicht geschichtliche Wirklichkeit sein, weil sonst Arthur Drews' Philosophie falsch ist; weil aber die Philosophie von A. Drews und den Seinigen wahr zu sein hat, darum muß das Christentum falsch sein."

Und eben darum wird auch diese antichristliche Bewegung nicht so leicht zur Ruhe kommen. Es sind weite Kreise für die philosophischen Voraussetzungen gar zu empfänglich, als daß sie die wissenschaftliche Erbärmlichkeit der Beweisführung einsehen würden.

Aber auch die liberale Kritik, die den Radikalen Mut gemacht hat, steht weithin unter dem Einflusse einer unchristlichen philosophischen Grundströmung. So hoch sie auch den Menschen Jesus preisen mag, er ist doch immer ein von subjektiven Gesichtspunkten aus selbst geschaffener reiner Mensch mit schattenhaften Umrissen.[1] Dieser Jesus kann auf die Dauer das religiöse Bedürfnis der modernen Welt nicht befriedigen, ja nicht einmal in dem Sinne,

[1] Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart, Leipzig 1906, 29.

daß er es heilsam befruchten sollte. Und darum bildet die liberale Kritik eine solche Gefahr für das Christentum. Ist es nicht eine Bankerotterklärung des Christenglaubens, wenn P. W. Schmiedel in einem Aufsatze, der die Existenz Jesu, allerdings mit unzureichenden Mitteln, erweisen will, zum Schlusse erklärt:[1] „Meinem innersten religiösen Besitze würde kein Schaden geschehen, wenn ich mich heute überzeugen müßte, daß Jesus gar nicht gelebt habe. Vermissen würde ich es freilich, daß ich nicht zu ihm als einem wirklichen Menschen zurück- und emporblicken könnte; aber wissen würde ich doch, daß ich das Maß von Frömmigkeit, das längst mein Eigentum geworden ist, nicht deshalb verlieren kann, weil ich es nicht mehr von ihm herleiten dürfte. Ja, ich könnte eine Klärung der Frage, worauf sich eigentlich unser Gottesglaube gründe, davon erwarten, wenn es eines Tages ganz unglaubhaft würde, daß Jesus gelebt hat. Aber als Geschichtsforscher kann ich nur sagen, daß dazu keine Aussicht ist."

Wer so spricht, hat vom spezifischen Christentum doch nicht mehr viel behalten, mag er sonst persönlich auch noch so religiös gesinnt sein. Ähnliche Aussprüche haben übrigens auch viel weiter rechts stehende Theologen getan, und es ist bekannt, daß schon Möhler einmal erklärte, daß lutherische Rechtfertigungsprinzip mache eigentlich in letzter Konsequenz einen geschichtlichen Christus überflüssig.

Diese Konsequenz wird nun allerdings, Gott sei Dank, niemals gezogen. Und auch die liberale Kritik wird selten so weit gehen, wie Schmiedel es ausspricht. Allein sie drängt dazu, eine Konsequenz nach der einen oder anderen Seite zu ziehen. Wenn sie sich von ihren philosophischen Voraussetzungen frei machen könnte, würde die einzig mögliche und einzig zuverlässige Konsequenz sein: Anerkennung eines übernatürlichen Christentums, wie es der Gottmensch Jesus Christus einstmals auf Erden verkündet hat.

Die Religionspsychologie, ihre Entstehungsgeschichte, Methode und Bewertung.

Von Dr. Arnold Rademacher, Konviktsdirektor in Bonn.

Man könnte sich wundern, daß bei dem lebhaften Interesse der Neuzeit für psychologische und religiöse Probleme die Aufmerksamkeit sich nicht schon eher, als es geschehen ist, der wissenschaftlichen Untersuchung der Phänomene des religiösen Lebens zugewendet hat. Stellt doch die Religion anerkanntermaßen einen der bedeutsamsten Faktoren im Menschenleben dar, und liegen doch auch die Äußerungen der Religiosität so offen zutage, daß

[1] W. Heitmüller fällt in seinem Artikel über Jesus Christus (Die Religion in Geschichte und Gegenwart III, 362) das bezeichnende Urteil: „Es sind einzelne Züge aus dem Bilde Jesu, die wir zum Teil scharf, zum Teil nur in unklaren Umrissen erkennen . . . Anderseits ist es nicht wenig und immerhin das Wichtigste, was wir geschichtlich greifen können. Die Frage, ob der Christ darauf seinen Glauben begründen kann, hat der Historiker nicht zu beantworten, und der Christ sollte sie nicht stellen."

sie sich der psychologischen Beobachtung geradezu aufdrängen. Allerdings muß gesagt werden, daß das erhöhte Interesse für religiöse Fragen immerhin zeitlich später ist als dasjenige an der Psychologie; ferner daß auch die Vorzeit nicht ganz und gar achtlos an den Phänomenen des religiösen Individual- und Volkslebens vorübergegangen ist, wenn auch diese ihre Beobachtungen mehr praktisch-aszetisch als theoretisch-wissenschaftlich orientiert gewesen sind. Konstantin Gutberlet[1] zieht zum Erweis dessen besonders die Konfessionen Augustins und das Büchlein von der Nachfolge Christi des seligen Thomas von Kempen heran und zeigt, wie auch der Fürst der Scholastik, wiewohl als Philosoph der Objektivität mehr der objektiven Seite der Religion zugewandt, dennoch in zahlreichen Untersuchungen, so über den Akt des Glaubens, über die Lehre von der Gnade und der menschlichen Freiheit und besonders über die Passionen auch religionspsychologisches Material verwertet habe. Die Märtyrerakten, die Heiligenbiographien, die Schriften, insbesondere Briefe, der mittelalterlichen Mystiker enthalten ebenfalls eine reiche Fülle religionspsychologischer Beobachtungen. Dennoch ist unsere Wissenschaft als selbständiger Zweig der Psychologie deren jüngster Sproß, dessen Alter noch nicht nach Jahrzehnten zählt. Man könnte fast auf den Gedanken kommen, daß gerade psychologische Momente, die in der persönlichen größeren oder geringeren Wertschätzung der Religion liegen, also eine unverdiente Geringachtung derselben auf der einen und eine mißverstandene Ehrfurcht auf der anderen Seite, von der Einbeziehung religiöser Tatsachen in das psychologische Arbeitsgebiet abgehalten haben möchten. Tatsächlich besteht zur Bestätigung des letzteren Momentes auch heute noch in weiteren theologischen Kreisen das Mißtrauen, die religionspsychologische Wissenschaft möchte, wenn auch nicht prinzipiell, so doch tatsächlich der Religion selbst eine Gefahr werden, eine Befürchtung, die freilich angesichts der Haltung dieser und jener Vertreter der neuen Wissenschaft nicht ganz unbegründet genannt werden kann. Dennoch mußte die Psychologie früher oder später auch zu den religiösen Phänomenen Stellung nehmen; denn „den Psychologen", sagt James,[2] „müssen die religiösen Neigungen und Empfindungen des Menschen mindestens ebenso interessant sein, wie irgendwelche anderen Betätigungen des geistigen Lebens". Es scheint sogar, als ob das nachgeborene Kind nicht den kleinsten Teil der mütterlichen Sorge in Anspruch nehmen wolle und, wenn auch nicht immer eine gesunde, so doch eine kräftige Entwicklung genommen hätte.

I. Die religionspsychologische Forschung hat ihren Ursprung und zugleich ihre bedeutsamsten Vertreter in den Vereinigten Staaten Nord-Amerikas. Dieses Land hat ihr so sehr seinen eigenartigen Charakter aufgeprägt, daß sie vielfach als die „amerikanische Religionspsychologie" bezeichnet wird. Das stark entwickelte Sektenwesen dieses Landes mit seiner geräuschvollen Betätigung und aufdringlichen Propaganda mußte die Aufmerksamkeit auch des Psychologen erregen. Der theoretischen Auseinandersetzungen abholde, praktische Sinn des Amerikaners, der den

[1] Philosophisches Jahrbuch (der Görresgesellschaft) XXIV, II (1911), 173 ff.

[2] Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Übers. von Wobbermin, Leipzig 1907, 1.

Wert der Dinge gern nach dem beurteilt, was sie leisten, führte leicht zu der Methode, auf induktivem Wege zu einer Wert- und Wahrheitsbeurteilung der verschiedenen Religionen und Konfessionen vorzudringen. Die Gemeinsamkeit der Sprache und die völkische Eigenart brachten es mit sich, daß solche Gedanken auch in dem Mutterlande England auf fruchtbaren Boden fielen. In Deutschland wurde die neue Wissenschaft anfangs weniger beachtet und in katholischen Kreisen ganz ignoriert. Wiewohl der in dem protestantischen Formalprinzip gegebene und durch Schleiermacher konsequent weitergebildete Subjektivismus zu einer empirisch-induktiven Prüfung der religiösen Äußerungen drängt, mochten doch die orthodoxen Kreise sich scheuen, mit diesem Prinzip vollen Ernst zu machen und eine Auflösung der Religion in Psychologie befürchten, und zeigten daher wenig Neigung, dem Ankömmling Einlaß in ihr Gebiet zu gewähren. Mit weit mehr Interesse wendeten sich theologisch uninteressierte Gruppen, Mediziner und Psychologen, und liberal gerichtete Theologen der Wissenschaft zu, zum Teil in der schlecht verborgenen Absicht, das zu erreichen, was jene vermieden sehen wollten, die Psychologisierung der Religion.

Nach Stanley Hall, dem Begründer und Herausgeber des „American Journal of Psychology“ (seit 1887), welcher sich vornehmlich der experimentellen Kinderpsychologie gewidmet hat, sind die einflußreichsten und originellsten Vertreter unserer Wissenschaft in den Vereinigten Staaten William James († 27. Aug. 1910) und Edwin D. Starbuck, Professor am Earlham College der Staats-Universität in Jowa City, jener mit seiner Schrift ‚The will to believe‘ (erschienen 1898 bei Longmans, Green and Co., Newyork, teilweise ins Deutsche übertragen unter dem Titel ‚Der Wille zum Glauben‘, Stuttgart, Frommanns Verlag 1899, mit einem Geleitwort von Friedrich Paulsen) und vor allem mit dem auch bei uns viel genannten und bewunderten Werk ‚The varieties of religious experience‘ (erschienen 1902, übersetzt unter dem Titel ‚Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit‘ von G. Wobbermin, Leipzig, Hinrichs 1907), dieser mit seiner ‚Psychology of Religion‘ (erschienen 1899, auf Veranlassung und unter Mitwirkung von G. Vorbrodt ins Deutsche übersetzt durch Friedrich Beta in der Philosophisch-soziologischen Bücherei als Band XIV und XV. Leipzig, Dr. W. Kleinhardt, 1909). Neben diesen beiden grundlegenden Werken von James und Starbuck geht eine Reihe von Essais und Einzeldarstellungen amerikanischer und englischer Autoren einher, ohne daß Deutschland ähnlich hervorragende Forscher aufzuweisen hätte wie die genannten Amerikaner. Als eine gut orientierende Schrift möchte ich nennen R. Wielandt ‚Das Programm der Religionspsychologie‘ (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiete der Theologie und Religionsgeschichte, Heft 62) Tübingen, Mohr 1910. Außerdem sind zahlreiche zusammenfassende Aufsätze und Kritiken in den theologischen und philosophischen Fachblättern zu finden. Deutschland hat als einziges periodisches Organ die ‚Zeitschrift für Religionspsychologie‘ welche seit 1907 erscheint und zwar bis 1910 mit dem Untertitel ‚Grenzfragen der Theologie und Medizin‘ im Verlag von C. Marhold in Halle, seitdem ohne diesen Zusatz bei J. A. Barth in Leipzig, ein Organ, welches leider bisher den inbezug auf Reichhaltigkeit, Gründlichkeit und Objektivität zu stellenden Ansprüchen bei weitem nicht genügt und dabei seine Verständnislosigkeit für katholische

Lebensäußerungen nur schwer zu verhüllen vermag.[1] Als selbständiger Zweig der Psychologie tritt die neue Wissenschaft zum erstenmal in die Arena der gelehrten Diskussion auf dem internationalen Psychologenkongreß zu Genf 1909,[2] wo sie ausdrücklich unter die Hauptverhandlungsgegenstände eingereiht wurde und durch zwei Vorträge vertreten war, die von dem Kopenhagener Professor Höffding und dem Amerikaner Leuba gehalten wurden, und wo die ganze Unklarheit der Voraussetzungen und Methoden zu einem eklatanten Ausdruck gelangte dadurch, daß man nach sechs Sitzungen mit erregten Debatten zuletzt beschloß, religionspsychologische Themata nicht mehr auf die Tagesordnung zu setzen. Auf dem 5. Weltkongreß für freies Christentum und religiösen Fortschritt zu Berlin im August vorigen Jahres kam ebenfalls die Religionspsychologie zu Worte in einem Vortrag des Breslauer Professors Wobbermin,[3] dem es indessen noch nicht gelungen ist, eine scharfe Scheidung zwischen ihr und der Religionsphilosophie zu formulieren. Wobbermin weicht darin zu seinem Vorteil von James ab, daß er sich gegen dessen Pragmatismus und metaphysischen Pluralismus ablehnend verhält und der Mystik, die er den Grundtrieb aller Religion nennt, ihren Platz in der christlichen Religion gewahrt wissen will. James will – echt amerikanisch – die Religion nur nach dem gewertet haben, was sie wirkt (er bedient sich stets des Ausdruckes ‚work' = arbeiten); er huldigt einem radikalen Empirismus, gibt dem Wahrheitsbegriff ein stark relativistisches Gepräge, das sich selbst der Gottesidee mitteilt, und will die Mystik ausschließlich als psychologisches Phänomen gelten lassen, ohne ihr auch einen Wahrheitswert zuzuerkennen.[4] Nach allem ist die Religionspsychologie eine noch erst im Werden begriffene Wissenschaft, die selbst ihr Arbeitsgebiet noch nicht vollständig umschrieben hat; aber das darf man jetzt schon sagen, daß sie einer der anziehendsten Zweige der Psychologie ist, und daß man von ihr einen befruchtenden Einfluß auf eine Reihe anderer Wissensgebiete zu erwarten hat, letzteres um so mehr und um so eher, je früher die oben gekennzeichneten Kreise, speziell in Deutschland, aufhören werden, sie mit bewußter oder unbewußter Gegnerschaft gegen das Christentum zu betreiben und je mehr die Vertreter der Theologie, der praktischen insbesondere, mit ihrem tieferen Verständnis und ihrer ausgedehnteren Beobachtungsmöglichkeit

[1] Zum Beleg dessen verweise ich auf Aufsätze wie (in Bd. IV. 1910 11): „Zur Psychologie des Glaubenswechsels" von Joseph Leute; „Mannweiblichkeit und Priestertum" von Hans Freimark; „Zur Psychologie der Ohrenbeichte" von Joseph Leute; (Bd. V. 1911 12): „Moderne Klostergründungen in katholischer und evangelischer Beleuchtung" von Dr. Georg Lomer. Es ist im Interesse des Ansehens der jungen Wissenschaft wie des Gedeihens der gemeinsamen Arbeit aller religionspsychologisch interessierten Kreise aufs lebhafteste zu bedauern, daß voreingenommenen und wissenschaftlich minderwertigen Arbeiten wie den genannten in einer ernsten Zeitschrift Unterschlupf gewährt werden konnte.

[2] Vgl. Hochland, Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens und der Literatur. Kösel, Kempten. 8. Jahrg. (1910 11), I, 112–115; Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. 4 (1810 11), III, 100–112.

[3] Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. 5 (1911 12), III, 97–104.

[4] Vgl. Die religiöse Erfahrung. Vorwort des Übersetzers XVI ff. — Zu James' Pragmatismus vgl. Busch, „W. James' pragmatische Religionsphilosophie" („Religion und Geisteskultur, Zeitschrift tür religiöse Vertiefung des modernen Geisteslebens". Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 5. Jahrg. [1911]), I, 11 ff. Ebenda: Wobbermin, „Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes", 4. Jahrg. (1910), III, 233–247.

für religionspsychologische Tatsachen und Zustände ihr Interesse diesem Forschungsgebiet zuwenden.

II. Wenn wir nunmehr zu der Frage nach der Methode der Religionspsychologie übergehen, so ist diese im wesentlichen die gleiche wie bei der Psychologie überhaupt; es handelt sich ja um einen Zweig eben dieses allgemeinen Wissensgebietes. Ihr Gegenstand sind religiöse Gefühls- und Willensäußerungen. Ihre Hauptquelle ist die eigene innere Erfahrung und das psychologische Experiment, und die Methode im engeren Sinne die induktive Bearbeitung der durch Selbst- und Fremdbeobachtung gewonnenen Resultate, des religionspsychologischen Materials. Wenn nun die psychologische Beobachtung an sich schon mancherlei Beschränkungen und Fährlichkeiten unterliegt, so gilt das von der religionspsychologischen in erhöhtem Maße. Zwar ist die innere Erfahrung als solche eine sichere Erkenntnisquelle, nicht aber auch die reflexe Beobachtung des Erfahrungsvorganges. Außerdem gehören die Erfahrungen dieser Art vornehmlich der Gefühlssphäre an und haben übersinnliche Ziele. Die Fremdbeobachtung unterliegt noch der besonderen Schwierigkeit, daß die Menschen nicht bloß in den Äußerungen ihrer Religiösität sehr stark voneinander abweichen je nach Alter und Geschlecht, Bildung und Nationalität, Erziehung und Milieu, sondern auch zurückhaltend zu sein pflegen in der Offenbarung ihrer religiösen Erfahrungen. Auch die Fremdbeobachtung setzt das Vorhandensein eigener religiöser Erlebnisse voraus. Wie sehr umstritten aber auch diese Voraussetzung noch ist, zeigte sich auf dem schon erwähnten Psychologenkongreß in Genf, wo Höffding, unterstützt von Leuba, betonte, daß der Religionspsychologe eigener religiöser Erlebnisse nicht bedürfe, sondern an sie nur von außen analysierend heranzutreten brauche, wie etwa der Irrenarzt an eine seelische Krankheitsform,[1] während ihm gegenüber der Italiener Billia betonte, daß über Religion nur reden könne, wer sie besitze.

1. Bei der Gewinnung des religionspsychologischen Materials gehören also Selbstbeobachtung und Fremdbeobachtung notwendig zusammen. Während aber bei der allgemeinen Psychologie die Selbstbeobachtung den Vorrang vor der Fremdbeobachtung hat, ist es bei der Religionspsychologie umgekehrt. Hier offenbart sich ihr der ganze große Reichtum des religiösen Innenlebens in seiner vielgestaltigen Mannigfaltigkeit. Der Kulturmensch äußert seine religiösen Gedanken und Gefühle anders wie der Naturmensch, der Europäer anders wie der Orientale, der Nordländer anders wie der Südländer, die Jugend anders wie das gereifte Alter, der Gebildete anders wie der Mann aus dem Volke, und innerhalb der einzelnen Stände und Berufsgruppen zeigen sich wiederum die tiefgreifendsten Unterschiede: Bei aller Einheit des substanziellen Besitzstandes an religiösen Vorstellungen ist dennoch die individuelle Ausprägung der letzteren sehr verschieden bei dem Bürger und bei dem Bauern, bei dem Arbeiter und bei dem Akademiker, bei dem Geistlichen und bei dem Laien, bei der Ordensfrau und bei der Dame der Gesellschaft, bei dem mit der Not des Lebens ringenden Armen und bei den oberen Zehntausend, so verschieden, daß jede Religionsgemeinschaft Mühe hat, die öffentlichen Religionsübungen so zu gestalten, daß jeder Eigenart Rechnung getragen wird und keines der besonderen Bedürfnisse

[1] Siehe „Hochland" l. c. 113.

des einzelnen leer ausgeht. Und innerhalb derselben Berufsart und desselben Bildungsniveaus hat wiederum die besondere temperamentliche Veranlagung einen weitgehenden Einfluß auf die Quantität und Qualität der religiösen Erfahrungen.

Zu diesem durch unmittelbare Beobachtung gewonnenen Material kommt das hinzu, welches aus Biographien und Kulturbildern geschöpft wird. In ersterer Beziehung werden wiederum Selbstbiographien und unter diesen am meisten religiöse Selbstbekenntnisse, zumal religiös hervorragend begabter Naturen, von Wert sein.

Bei dieser Fremdbeobachtung ist nun wieder eine doppelte Methode möglich: man kann es absehen auf die gewöhnlichen religiösen Äußerungen des normalen Menschen, man kann aber auch die außergewöhnlichen Erscheinungsformen des religiösen Innenlebens bevorzugen. Diese letztere Methode, die „Methode der ausgezeichneten Fälle", sehen wir in dem ‚standard work' der amerikanischen Religionspsychologie von James angewendet. Zugunsten dieser Methode läßt sich sagen, daß die religiösen Erlebnisse hervorragend begabter religiöser Naturen oder die außerordentlichen Erscheinungen in dem Seelenleben auch normaler Menschen das Wesen der Religion deutlicher offenbaren als die normalen religiösen Äußerungen des normalen Menschen. „Krankheitszustände," sagt James,[1] „bieten den Vorteil, daß sie einzelne Faktoren des geistigen Lebens isolieren und uns instand setzen, dieselben unbeeinflußt von ihrer gewöhnlichen Umgebung zu beobachten. So spielen sie in der Geistesanatomie dieselbe Rolle, die in der Körperanatomie dem Seziermesser und dem Mikroskop zukommt. Wollen wir ein Objekt gründlich kennen lernen, so müssen wir es innerhalb und außerhalb seiner Umgebung beobachten und müssen auch alle seine möglichen Veränderungen studieren. Das Studium der Halluzinationen ist so für den Psychologen der Schlüssel zur Erkenntnis der Vorstellungstätigkeit. Krankhafte Regungen und Zwangsvorstellungen, sogenannte fixe Ideen, haben vielfach erst Licht über die Psychologie des normalen Willens verbreitet, und Wahnvorstellungen und Sinnestäuschungen haben dasselbe für die normale Fähigkeit des Glaubens geleistet." Indes liegt dennoch auch eine große Gefahr in dieser Methode, auf welche Wobbermin mit Recht aufmerksam macht, die nämlich, daß die Formen pathologischer Religiösität zu leicht in den Vordergrund geschoben werden, zumal es mangels eines sicheren Kriteriums an sich schon schwer ist, den pathologischen Charakter zu erkennen. James hat allerdings nicht die Absicht, die pathologischen Fälle zu bevorzugen, aber tatsächlich tragen die „ausgezeichneten Fälle" in James' Buch zum größten Teile den pathologischen Charakter an der Stirne. Geradezu frappierend ist ferner die Unbefangenheit, um nicht zu sagen Kritiklosigkeit, mit der James[2] die Äußerungen zum Teil sonst unbekannter und unbedeutender Personen, meistens weiblichen Geschlechts, über ihre religiösen Erlebnisse, Erweckungen u. dgl. hinnimmt und verwertet. Dennoch muß es ihm als Verdienst zuerkannt werden, daß er die Aufmerksamkeit der Psychologen auf die außerordentlichen Zustände des religiösen Seelenlebens gelenkt hat, wenn er sich auch in der Wertbeurteilung von einseitig pragmatistischen Gesichts-

[1] S. 19.
[2] Die religiöse Erfahrung usw. Vorwort XVI f.

punkten leiten läßt und so auf ein festes Kriterium für die Unterscheidung gesunder und pathologischer Religiösität verzichtet. Jedenfalls geht er nicht so weit, wie sein Landsmann Leuba, welcher die religiösen Normalerscheinungen als Illusionen geistig Zurückgebliebener und die außergewöhnlichen religiösen Phänomene als Krankheitsformen angesehen wissen will.[1] Die Leichtfertigkeit, mit der moderne Psychiater wie Loosten (Dr. Georg Lomer)[2] das Außerordentliche in dem Leben Jesu und Pelman[3] das Mystische im Leben der Heiligen zu erklären suchen, ist ebensoweit von wissenschaftlich ernster Methode entfernt.

Gegenüber der Jamesschen Methode der ausgezeichneten Fälle untersucht Starbuck die normalen psychischen Erlebnisse des normalen Menschen. Während James sich vorwiegend biographischer Quellen bedient, will Starbuck — wiederum echt amerikanisch — diese Erlebnisse durch Umfragen bei zahlreichen Personen vermittelst Fragebogen feststellen. Es ist ihm besonders um die religiösen Erlebnisse von Menschen zu tun, deren Seelenleben frei ist von leidenschaftlichen Erregungen, denen die Anhänger von Sekten so leicht ausgesetzt sind und die eine klare Beurteilung erschweren. Ein solcher Fragebogen[4] will Auskunft haben über die religiösen Gepflogenheiten der Kindheit, Versuchungen und Fehltritte durch Lügen oder Unehrlichkeit, ungeordnete Neigung zum Essen und Trinken, bezüglich des sexuellen Lebens, Trägheit und Eifersucht, über Einflüsse äußerer Art, gute und schlechte, welche auf die Gestaltung des Lebens von Bedeutung waren, über Wandlungen im Glauben und in der Lebensführung und die gegenwärtige Richtung des Lebens, über etwaige Perioden schnelleren religiösen Wachstums oder besonders tiefgehende Erfahrungen oder plötzliches Erwachen zu tieferer Einsicht oder neuer Kräfte und deren Ursachen, über Perioden des Zweifels oder der Reaktion gegen die herkömmlichen Gewohnheiten und den volkstümlichen Glauben und über den Zeitpunkt, wann dieselben begannen, über die zu den verschiedenen Zeiten wirksamen Triebkräfte (Furcht, Gewissensbisse, Verlangen nach fremdem Beifall, Pflichtgefühl, Liebe zur Tugend, Anregung von oben, Verlangen nach Fortschritt usw.), über die Gefühle gegenüber Gott, der Natur, den öffentlichen Einrichtungen, dem Nächsten, über die Wahrheiten, welche etwa die tiefsten Gefühle des Herzens ausdrücken, endlich über Alter, Geschlecht, Temperament, Bekenntnis und Nationalität.

Ein anderer Fragebogen,[5] der weniger die äußeren Einflüsse auf das religiöse Leben zu eruieren sucht, dafür aber noch mehr in die Tiefe der inneren Erfahrungen eindringt, findet sich in einem anderen ebenfalls amerikanischen religionspsychologischen Werk, dessen Fragen ihrem Hauptinhalte nach ebenfalls hier folgen mögen: Was bedeutet Religion für dich persönlich? Was verstehst du unter Gott? Ist er ein Personwesen oder

[1] Vgl. „Hochland" l. c. 113.

[2] Jesus Christus vom Standpunkt des Psychiaters. Bamberg 1905.

[3] Psychische Grenzzustände. 2. Aufl. Bonn, Cohen 1910.

[4] Den ganzen Fragebogen siehe in dem Aufsatze Linwurzky, „Die Religionspsychologie, ein neuer Zweig der empirischen Psychologie" (Stimmen aus Maria-Laach 1910) 510 f.

[5] Aus J. B. Pratt, Psychology of Religions Belief. New-York, The Macmillon Co. 1908; vollständig abgedruckt in Wobbermins Aufsatz „Zur religionspsychologischen Arbeit des Auslandes" (Religion und Geisteskultur, 4. Jahrg. 1910) 240 f.

lediglich eine Kraft? Wie denkst du dir sein Verhältnis zu den Menschen und zu dir persönlich? Weshalb glaubst du an Gott? Auf Grund irgendeiner Beweisführung oder weil du seine Gegenwart erfahren hast oder auf Grund einer Autorität, etwa der Bibel oder der einer prophetischen Persönlichkeit oder aus irgendeinem anderen Grunde? Oder hast du weniger einen Glauben *an* Gott als ein Bedürfnis *nach* Gott? Bist du dir bewußt, seine Gegenwart erlebt zu haben? Wenn du kein solches Erlebnis hattest, läßt du das Zeugnis anderer gelten, die den Anspruch erheben, Gottes Gegenwart direkt erlebt zu haben? Betest du? und wenn, weshalb? Lediglich aus Gewohnheit und weil es allgemein üblich ist oder glaubst du wirklich, daß Gott deine Gebete erhört? Ist das Gebet bei dir einseitig oder zweiseitig, d. h. bist du dir gelegentlich bewußt, im Gebet von Gott etwas zu erhalten, eine Kraft oder den göttlichen Geist? Ist es eine wirkliche Gemeinschaft? Glaubst du an persönliche Unsterblichkeit? Und wenn, weshalb? Gilt dir die Bibel als autoritativ in religiösen Dingen? Was verstehst du unter religiöser Erfahrung?

Es scheint mir fraglich, ob bei einer so in die intimsten Gedanken und Gefühle des Herzens eindringenden Frageweise in Deutschland oder Frankreich ein auch nur quantitativ genügendes Material zusammenkommen würde. Die große Masse der eingelaufenen Antworten zeigte indessen, daß der Amerikaner in diesem Punkte weniger zartfühlend ist als die Bewohner der Alten Welt. Aber trotz der wertvollen Aufschlüsse, die durch die systematische Ordnung und Verarbeitung des so gewonnenen religionspsychologischen Stoffes ermöglicht werden, hat die Methode dennoch auch ihre nicht zu unterschätzenden *Mängel*. Wer garantiert dem Statistiker für die aufrichtige Beantwortung aller Fragen, die ein so empfindliches Gebiet wie das religiöse und sittliche Leben, zum Teil bis in die geheimsten Winkel hinein, absuchen wollen? Auch ist selbst der subjektiv aufrichtige Beantworter gegen Selbsttäuschung nicht unbedingt geschützt. Manche Fragen sind überdies ebenso schwer eindeutig zu stellen wie zu beantworten. Gerade die tiefsten und zartesten religiösen Erlebnisse entziehen sich fast vollständig einer sprachlichen Wiedergabe wie Ton- und Farben- und ästhetische Empfindungen. Überhaupt decken sich reflexe Urteile selten ganz mit dem Tatbestand des wirklichen Erlebnisses. Die Ernsthaftigkeit der Auskünfte selbst vorausgesetzt, müssen dieselben jedenfalls qualitativ verschieden gewertet werden. Alle diese vielen Fehlerquellen zu verstopfen, ist unmöglich; es fragt sich nur, ob durch sie das Resultat nicht schon so gefälscht erscheint, daß es als Unterlage für allgemeine Feststellungen überhaupt noch verwertbar ist. Demgegenüber möchte man es mit Wobbermin[1] für weit vorteilhafter halten, die betreffenden Fragen mit einigen wenigen urteilsfähigen, erfahrenen und vertrauenswürdigen Menschen durchzusprechen, als sie wahllos zu versenden und die mehr oder weniger zufällig einlaufenden Antworten prozentmäßig zu berechnen. Erfahrene Seelsorger und Pädagogen, Missionare, praktische Christen mit einem tiefer gründenden religiösen Innenleben, zugleich mit genügender psychologisch-methodischer Schulung ausgerüstet, wären für einen solchen Austausch und für die wissenschaftliche Verwertung ihrer Erfahrungen am vorteilhaftesten qualifiziert. Etwas günstiger noch scheint mir die Sache zu liegen, wenn die Fragebogenmethode in den Dienst der religiösen *Sozial-*

[1] l. c. 242.

psychologie gestellt wird, wie es neuerdings von der Edinburger Missionskonferenz (14.–23. Juni 1910)[1] geschehen ist. Eine eigens hierfür eingesetzte Kommission hielt eine Umfrage bei etwa 200 weißen und farbigen Missionsarbeitern auf den verschiedensten genau bezeichneten heidnischen Missionsgebieten, welche sich u. a. auf die Feststellung der nur traditionell gepflegten und der wirklich ernst genommenen heidnischen religiösen Gebräuche, der besonderen Hindernisse für die Annahme des Christentums und der größeren oder geringeren Anhänglichkeit an Lehren des hergebrachten Glaubens oder umgekehrt eines Verlangens nach einer höheren Religionsform, der engeren Berührungspunkte mit christlichen Lehren, derjenigen Bestandteile der christlichen Glaubensverkündigung, die am meisten Zustimmung oder Widerspruch auslösten, der heidnischen Vorstellungen über Unsterblichkeit und ihres praktischen Einflusses auf die Lebensführung, des Einflusses der europäischen theologischen Kritik auf die Empfänglichkeit für das Christentum erstreckte. Diese Methode hat den Vorzug, daß die Fragen von erfahrenen Männern mit einem höher entwickelten religiösen Verständnis beantwortet werden und daß jede der Auskünfte den Niederschlag einer großen Summe von Einzelerfahrungen wiedergibt. Aber auch bei dieser Methode lassen sich nicht alle Fehler korrigieren und wird das Fragensystem die Mängel an sich tragen, die jeder Statistik von Hause aus anhaften.

2. Bei der Bearbeitung des religionspsychologischen Materials ist nun wohl zu unterscheiden zwischen dem Tatsachenurteil und dem Werturteil, eine Unterscheidung, welche, wie James bemerkt, auf religiösem Gebiete besonders leicht ist. Wenn ich beispielsweise[2] frage, in welcher Lebenslage und Gemütsverfassung die heiligen Männer ihre Beiträge zu dem Bibelbuch verfaßten, so ist das offenbar eine Frage rein geschichtlicher Art; wenn ich aber frage, welche Bedeutung dem betreffenden Buch als Führer zum wahren Leben und als Offenbarung zuzusprechen sei, so gibt die Antwort darauf ein Werturteil, zu dessen Abgabe die bloß geschichtliche Betrachtung der Bibel nicht genügt. Aufgabe der Religionspsychologie ist es nun nicht, Werturteile zu fällen: das ist vielmehr Sache der Metaphysik und der Dogmatik. Als empirische Wissenschaft hat sie vielmehr zunächst nur das Tatsachenmaterial der religiösen Erfahrung zu studieren, d. h. die Vorgänge zu beschreiben und zu klassifizieren und die Ursachen und Zusammenhänge derselben aufzudecken. Mit einer bloßen Benennung und Klassifikation der religiösen Phänomene wäre der Rahmen ihrer Aufgabe nicht ausgefüllt, und mit einer Bewertung derselben im Sinne eines Wahrheitsurteiles wäre er überschritten. Unsere Wissenschaft ist also weder eine rein statistische oder eine naturwissenschaftliche Disziplin noch auch ist sie ein Teil der Metaphysik, sondern sie ist nichts mehr und nichts weniger als ein Zweig der empirischen Psychologie. Wenn Wobbermin die Methode Starbucks als „naturwissenschaftlich" bezeichnet, so hält Bauke[3] dem mit Recht entgegen, daß Starbuck ausdrücklich betont, der Endgesichtspunkt sei der, „in die im geistlichen Leben

[1] Vgl. Das Evangelium und die nichtchristlichen Religionen. Nach dem Bericht von Kommission IV der Edinburger Missionskonferenz von Wilhelm Dilger (Religion und Geisteskultur 5. Jahrg. 1911) III, 231 ff.

[2] Das Beispiel ist von James, Die religiöse Erfahrung, S. 2.

[3] „Aufgabe und Methode der Religionspsychologie" (Zeitschrift für Religionspsychologie, 5. Jahrg. [1911]) 99.

wirksamen Gesetze und Prozesse Ordnung zu bringen". Die Religionspsychologie hat also keinerlei erkenntnis-theoretische oder ethisch-normative Aufgabe, wenn auch sowohl der Religionsphilosoph und der Dogmatiker wie der Ethiker und der Moralist, der Pädagoge und der Aszetiker wertvolle Aufschlüsse und Beiträge für ihre jedesmaligen Gebiete von ihr erwarten dürfen; für die Religionsphilosophie bildet sie geradezu den unentbehrlichen Unterbau, und der Religionspädagogik liefert sie ganz unschätzbares Material. Der protestantische Theologe Wielandt[1] hofft gar, daß die Religionspsychologie zu einer der eindrucksvollsten Apologien der Religion werden und daß sie schließlich das Wesen der Religion selbst aufdecken möchte, freilich nicht das metaphysische, den Wahrheits- und Ewigkeitswert der Religion, sondern das psychologische, d. h. ihre Stellung im Kreis der seelischen Kräfte und Regungen und ihre Befähigung zur Befriedigung psychologischer Bedürfnisse.

Über die Wahrheitsfrage bestehen indes noch Meinungsverschiedenheiten. Wobbermin[2] klagt, daß man in den zahlreichen Lehrbüchern und Darstellungen der Psychologie, die in den letzten Dezennien bei uns erschienen seien, eine Behandlung des religiösen Phänomens überhaupt nicht finde oder nur eine solche, die niemanden befriedigen könne, der in die Tiefen des religiösen Lebens einzudringen wünsche, und lobt James, weil er das Wertproblem in die Untersuchung einbezogen habe, fordert jedoch eine prinzipielle Ergänzung und Fortführung des Wertproblems durch das Wahrheitsproblem. Er nennt dieses das transzendentalpsychologische Verfahren und bezeichnet es als konstitutives Merkmal religionspsychologischer Arbeit.[3] Freilich soll auch nach ihm die Religionspsychologie niemals zu einer normativen Wissenschaft von der Religion oder vom Glauben werden, soll keine letzten Glaubensurteile und Glaubensentscheidungen fällen, aber ihr bleibe „die höchst wichtige und unersetzliche Aufgabe, jene Glaubensurteile zu klären, sie in ihrem eigenen eigentlichen Sinn und ihrer eigenen Abzweckung verständlich zu machen". Hier scheint mir die Kritik von Bauke[4] im Recht zu sein, wenn er in dieser Auffassung Wobbermins einen Widerspruch sieht und sich das Urteil von Dorbrodt zu eigen macht, der in der Transzendentalpsychologie von Wobbermin „eine bedauerliche Verquickung von Psychologie und Erkenntnistheorie" erkennt. Methodisch ist es demnach notwendig und prinzipiell ist es möglich, die Wahrheitsfrage aus der religionspsychologischen Betrachtung auszuschalten, wenn auch der persönliche Standpunkt des Forschers sich wohl immer den Resultaten aufprägen wird. Hier ist noch viel weniger eine wirkliche Voraussetzungslosigkeit möglich als bei anderen Wissenszweigen, weil es sich hier um die höchsten Interessen der Menschheit und um Fragen handelt, zu denen jeder irgendwie Stellung nehmen muß und deren besondere Beantwortung die ganze Denkweise beeinflußt. Das ändert aber nichts an der Forderung, daß grundsätzlich auch die Religionspsychologie keine apologetischen Interessen verfolgen darf und lediglich ihrer selbst wegen betrieben werden muß. Freilich wird der Theologe, welcher Religionspsychologie treibt, dies mit dem sicheren Bewußtsein tun, daß seine Wissenschaft ihm nicht nur keine

[1] Das Programm der Religionspsychologie, 12.
[2] Die religiöse Erfahrung usw. Vorwort VI.
[3] Religion und Geisteskultur, 4. Jahrg. (1910) 233.
[4] Zeitschrift für Religionspsychologie, Bd. 5 (1911) 104.

Verlegenheiten bereiten wird, sondern daß ihre gesicherten Ergebnisse zugleich wertvolles Material für die Offenbarungsreligion, die doch letzthin dieselbe Quelle hat, beibringen wird.

Wie wird sich der Scholastiker zu der neuen Wissenschaft stellen? Zunächst wird er ebenso ehrlich, wie er die methodische Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie vertritt, auch die Unabhängigkeit der Religionspsychologie von theologischen Prinzipien respektieren. Er wird aber, wie er in der Psychologie einen empirischen und einen rationalen Teil unterscheidet, so auch in unserer Wissenschaft dem naturwissenschaftlich-empirischen einen metaphysisch-rationalen Teil gegenüberstellen. Jener ist ihm der Unterbau für diesen, und dieser eine Ergänzung oder eine Frucht jenes. Wenn die naturwissenschaftliche Methode allein leicht zu materialistischen Folgerungen führt, während die metaphysische oder die „noologische", wie Eucken sie versteht und mit bewußtem Gegensatz gegen jene herausgearbeitet hat, der Gefahr der abstrakten Begriffskonstruktion ausgesetzt ist,[1] ist dem Scholastiker die Verbindung beider die wahre Religionspsychologie.

In fast sämtlichen Werken der „amerikanischen" Religionspsychologie wird zur Erklärung schwer zu deutender religiöser Phänomene das „Unterbewußtsein" in Anspruch genommen, so namentlich von James. Insbesondere die außerordentlichen und mystischen Erscheinungen werden auf Vorgänge im Unterbewußtsein zurückgeführt, wie die Prophetie, die Vision, die religiöse Bekehrung. Selbst Wobbermin,[2] der dem Unterbewußtsein eine bedeutende Rolle im geistigen und noch mehr im geistlichen Leben zuerkannt wissen will, gesteht, daß in der neueren religionspsychologischen Literatur, gerade auch in der amerikanischen, mit ihm in einer Weise gearbeitet worden ist, die zu den stärksten Bedenken Anlaß gibt. Eingehender hierüber zu handeln, ist nicht die Aufgabe dieser Darstellung.[3] Jedenfalls zeigt diese Flucht ins Dunkel, daß weite Gebiete des seelischen Erlebens der psychologischen Erforschung schwer, vielleicht überhaupt nicht zugänglich sind und daß Bescheidenheit eine Zier wie jeder Wissenschaft, so ganz besonders der Religionspsychologie sein muß. Sicherlich ist diese Bescheidenheit und Zurückhaltung verletzt, wenn in der Zeitschrift für Religionspsychologie[4] in dem ersten programmatischen Artikel von ihr erwartet wird, daß sie das wissenschaftliche Mittel werde, unserer Zeit, unserem Volke, unseren Gewissensnöten auf- und fortzuhelfen.

3. Wie und weil über Aufgabe und Methode der Religionspsychologie noch viel Unklarheit herrscht, ist auch ihre Einordnung in den Organismus der verwandten Wissenszweige noch nicht eindeutig bestimmt. Noch im Jahre 1910 stellt Wielandt in seiner Schrift über das „Programm der Religionspsychologie[5] fest, daß man in den Kreisen der erkenntniskritisch arbeitenden Theologen noch nicht darüber im klaren sei, ob man nur von einer psychologischen Methode reden solle oder ob unter Religionspsychologie ein ganz bestimmtes Fach der Theologie zu verstehen sei, entscheidet sich allerdings[6] dahin, daß beides nötig sei, sowohl die religionspsychologische

[1] Die religiöse Erfahrung, Vorwort von Wobbermin VI.
[2] Religion und Geisteskultur, 4. Jahrg. (1910) 244.
[3] Ausführlicheres siehe bei Weingärtner, Das Unterbewußtsein, Mainz, Kirchheim 1911.
[4] 1. Jahrg. (1907) 1. [5] S. 2. [6] S. 13.

Vertiefung der sämtlichen theologischen Wissensgebiete, der Religions- und Kirchengeschichte, der Exegese wie der sämtlichen Zweige der systematischen Theologie, als auch die Verselbständigung der Religionspsychologie als Wissenschaft. Abgesehen von dem schwer verzeihlichen Irrtum, diese Wissenschaft als ein Fach der Theologie zu bezeichnen, ist er mit dieser Antwort im Recht. Es fragt sich nun, welcher Platz ihr angewiesen werden muß. Der erwähnte Programmartikel der „Zeitschrift für Religionspsychologie" hofft, daß die neue Disziplin das natürliche Bindeglied abgeben werde zwischen der Religionswissenschaft überhaupt und der Naturwissenschaft, nachdem es der historischen und dogmatischen Apologetik nicht gelungen sei, das immer stärker gewordene Mißtrauen in die Vereinbarkeit der kirchlichen Lehren mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften und der Geschichtsforschung zu überwinden. Wobbermin[1] sieht in ihr eine Zwischeninstanz zwischen der historischen Religionsforschung und der dogmatischen oder religionsphilosophischen Religionsbeurteilung, also zwischen Religionsgeschichte und Glaubenserkenntnis. Beide Auffassungen, die übrigens im wesentlichen übereinstimmen, möchte ich ablehnen. Bei Wobbermin scheint das theologische Interesse, näherhin die Furcht vor einer Auflösung der Religion in Religionsgeschichte, diese Meinung diktiert zu haben. Wenn die Religionspsychologie wirkliche Psychologie ist, dann ist es müßig, nach ihrem Rang und ihrem Verhältnis zu den anderen Disziplinen zu fragen: dann ist sie eben ein Zweig der Psychologie. Als empirische Wissenschaft steht daher die Religionspsychologie auf derselben Linie wie die Religionsgeschichte und ist ihr weder über- noch untergeordnet. „Es ist eine völlige Verkennung der Sachlage", sagt Hermann Bauke,[2] „zu meinen, daß zwischen Religionsgeschichte und Religionsbewertung eine gähnende Kluft befestigt sei, die durch die Psychologie ausgefüllt werden müsse. Die Religionsbeurteilung hat zum Gegenstand ihrer Bearbeitung unmittelbar sowohl das geschichtliche wie das psychologische Material. Diese Einordnung bietet einen Ausblick darauf, eine wie große Bereicherung die Religionsphilosophie erfahren wird, wenn sie sich auf der Grundlage der Religionsgeschichte und der Religionspsychologie zugleich aufbaut.

Wenn man eine Einteilung unserer noch jungen Wissenschaft versuchen wollte, so läge es nahe, an eine Individual- und eine Völkerreligionspsychologie zu denken; für letztere liegt bereits ein monumentales Werk vor, welches der Entwicklung der ersteren bereits weit voraufgeeilt ist, nämlich die Völkerpsychologie von Wilhelm Wundt.

Auf diesem Wege der positiven Darlegung ihrer Aufgabe und der Abgrenzung gegen andere verwandte Wissensgebiete gelangen wir nun zu einer Definition der Religionspsychologie. Ich möchte sie in folgende Fassung bringen: „Die Religionspsychologie ist jene Wissenschaft, welche als besonderer Bestandteil der empirischen Psychologie die Aufgabe hat, die im Seelenleben des einzelnen Menschen und der Völker hervortretenden Erscheinungsformen des religiösen Bewußtseins zu beschreiben, zu ordnen und in ihren Beziehungen zueinander wie zu dem übrigen Seelenleben darzustellen." Diese Definition umschließt 1. ihre subalterne Stellung gegenüber der Psychologie, 2. ihren

[1] Religion und Geisteskultur, 4. Jahrg. (1910) 236.
[2] Zeitschrift für Religionspsychologie, 5. Jahrg. (1911) 112.

empirischen Charakter, 3. ihr eigentümliches Objekt, die Phänomene des religiösen Bewußtseins, 4. ihre Einteilung in Individual- und Sozial- oder Völkerpsychologie, 5. ihre Methode, Selbst- und Fremdbeobachtung, und 6. ihre Begrenzung gegen die Religionsphilosophie, indem sie nur Sach-, aber keine Werturteile zu fällen hat. Es könnte noch zweifelhaft sein, ob nicht hinzugefügt werden müßte, daß es sich nur um die ordentlichen, gesetzmäßigen, natürlichen Erscheinungsformen und nicht auch um die außerordentlichen, pathologischen und übernatürlichen Phänomene handle: indessen kann ja doch erst die Beobachtung und Analyse des jedesmaligen Phänomens selbst über dessen gesetzmäßigen oder außergesetzmäßigen, gesunden oder pathologischen, natürlichen oder natürlich unerklärbaren Charakter entscheiden.

III. Wenn zuletzt noch der Wert der neuen Wissenschaft mit ein paar Strichen skizziert werden soll, so liegt dieser in der Wissenschaft als solcher und in dem, was sie für die Religion und für bestimmte Wissenszweige leisten kann. Als Wissenschaft hat die Religionspsychologie ihren Zweck in sich selbst und wird um ihrer selbst willen betrieben. Da sie wie jede andere Wissenschaft, wie die Scholastik sagt, auf Wahrheit angelegt ist, so verdient sie keinerlei Mißtrauen, solange sie nur innerhalb der Grenzen ihres Erkenntnisgebietes bleibt und ihre eigentümliche Methode richtig anwendet. Das Mißtrauen gegen die hier und dort hervortretende Weise des Betriebes ist zumal in theologischen Kreisen zu Unrecht auf die Wissenschaft selbst übertragen worden. Freilich haben die Verhandlungen auf dem Psychologenkongreß in Genf wie auf dem Berliner Kongreß für freies Christentum und die bisherige Haltung des deutschen religionspsychologischen Organs den Ängstlichen nur zu viel Anlaß dazu gegeben. Bei keiner der induktiven Wissenschaften ist soviel Selbstzucht und Selbstbescheidung notwendig wie hier, noch notwendiger als bei der Religionsgeschichte, von der schon Hermann Usener beklagte, daß sie allzulange der Tummelplatz wüsten Halb- und Nichtwissens gewesen sei. Nachdem allmählich das Gebiet seine genauere Abgrenzung bekommt und der Versuch, alles Religiöse in Psychologie aufzulösen, sich als vergeblich zu erweisen beginnt, darf man wohl die Hoffnung hegen, daß die Kinderkrankheiten im Prinzip überwunden sind. Bei aller Wahrung der Selbständigkeit der Methode erscheint hier eine gelegentliche negative Orientierung an theologischen Prinzipien im Interesse eines gesunden Fortschrittes zu liegen.

Wenn die Religionspsychologie es zunächst nur mit der Erklärung der ordentlichen Phänomene des Seelenlebens zu tun hat, so fällt doch auch auf die außerordentlichen einiges Licht. Manches, was bis dahin als übernatürlich galt, mag als pathologisch erwiesen werden und dadurch seinen Nimbus einbüßen: das ist kein Schaden; anderes mag sich zu einem Teile psychologisch auflösen lassen: dann bedeutet dies für den Theologen die willkommene Feststellung, daß Natur und Gnade eine Strecke Weges zusammengehen können; es wird wahrscheinlich auch noch ein unaufgeklärter Rest bleiben, der sich psychologisch nicht analysieren läßt: dann ist auch dies schon ein Ergebnis, von dem aus der Theologe zu einer transzendentalen Erklärung aufsteigen kann. In dieser Beziehung hat speziell die Heiligenbiographie wertvolle Belehrungen und Aufklärungen von der Religionspsychologie zu erwarten. Wenn ein beträchtlicher Teil des bisher als mystisch Geltenden sich als psychologisch erklärbar, ja selbst als pathologisch erweisen sollte – warum

sollten die Heiligen dem physischen Übel in der Welt nicht auch ihren Tribut zahlen dürfen? — so würde das den Vorteil haben, daß die Heiligen uns von nun an nicht mehr als die in jeder Beziehung und ganz der Welt entrückten Wesen, sondern als Glieder unseres Geschlechtes von Fleisch und Blut erscheinen werden; es bliebe des Bewunderungswürdigen noch genug, aber es käme auch des Nachahmbaren ein Mehreres hinzu. Die Heiligenbiographien gewinnen an Wahrheit und an Interesse, wenn sie die psychologische Kritik passiert haben, ebenso wie die religiösen Selbstbekenntnisse großer Seelen.

Der Wert der Religionspsychologie liegt zweitens in dem, was sie für die Religion und für andere Disziplinen leistet. Die Beschäftigung mit ihr ist als ein Zeichen des vorhandenen und wachsenden religiösen Interesses an sich schon zu begrüßen. Sie selbst stärkt wiederum das Interesse für religiöse Fragen und damit indirekt die Religiösität selbst. Sie bringt auch den von Hause Indifferentistischen die Überzeugung bei, daß die Religion im Leben des Einzelnen und der Gesellschaft eine Macht darstellt, daß Literatur, Kunst, soziales Leben und Politik bewußt oder unbewußt, eingestanden oder uneingestanden, stark von religiösen Grundanschauungen beeinflußt sind. Sie nützt der geoffenbarten Religion direkt, indem sie zeigen kann, daß diese gegenüber der natürlichen religiösen Anlage keine zerstörende, feindliche Macht bedeutet, sondern eine dieser Anlage und diesem Bedürfnis liebevoll entgegenkommende, sie ausbildende, verfeinernde und vollendende und mit höheren Kräften ausstattende Wohltäterin, die die Natur über sich selbst hinaus zu vervollkommnen imstande ist. Wenn der Modernismus mit seinem Naturalismus und vitalen Immanentismus darin unrecht hat, daß er das gesamte religiöse Leben aus der Seele mit ihrem Unterbewußtsein restlos ableiten und erklären zu können glaubt, so hat er doch auch ein wenig Recht mit seiner Forderung, daß das religiöse Leben sich harmonisch in die Ordnung des natürlichen Seelenlebens einfügen muß, wenn nicht die geoffenbarte Religion als etwas Überflüssiges oder gar Naturwidriges erscheinen soll. Wie der Mensch körperlich und geistig nicht von und aus sich allein leben kann, sondern lebt von dem, was außer ihm ist, so tritt auch die Offenbarung und Gnade von außen an ihn heran; wie aber die Nahrung seinen Bedürfnissen und seiner Eigenart angepaßt und nicht nur äußerlich, sondern organisch assimilierbar sein muß, so muß auch die Offenbarung die Naturordnung, der Glaube die Erkenntnis, die Gnade die Kraft, die Heiligkeit das edle Menschentum, wenn auch in einer höheren, so doch in einer naturgemäßen Weise weiterführen. Insofern kann die Religionspsychologie auch der Apologie der Religion schätzenswerte Dienste leisten.

Der ungeheure Wert der Religionspsychologie als Methode für die Religionspädagogik liegt klar auf der Hand. Schon die Erkenntnis der Notwendigkeit, der religiösen Eigenart jedes Menschen Rechnung zu tragen, ergibt ein wichtiges pädagogisches Prinzip. Die Kenntnis der Psychologie der verschiedenen Lebensalter, besonders der Kindheit und der Entwicklungsjahre, der verschiedenen Geschlechter, Nationalitäten, Berufe und Stände drängt von selbst zu einer verschiedenen Verwendung der jedesmaligen Motive und Anwendung der äußeren Übungen. Mancher praktische Pädagoge mag instinktiv auf Grund der Erfahrung und eines gesunden Urteils dieser Forderung nach Individualität der religiösen Übung und Beeinflussung gerecht werden; er wird es aber mit größerer Zuversicht tun, wenn es geschehen

kann aus einer wissenschaftlich-psychologischen Einsicht in die Begründung einer solchen Forderung. Wie die sämtlichen theologischen Disziplinen von der religionspsychologischen Methode profitieren können, ist in der schon erwähnten Schrift von Wielandt über das „Programm der Religionspsychologie" dargetan. Wie aszetische Stoffe in religionspsychologischer Beleuchtung ein ganz neues ansprechenderes Aussehen bekommen, können uns die aszetischen Schriften des gefeierten ungarischen Bischofs Prohaszka „Die Liebe bis ans Ende" und seine „Betrachtungen über das Leben Jesu" zeigen, in denen sich feines psychologisches Verständnis für die Bedürfnisse der Menschenseele und Begeisterung für die Sache mit dogmatischer Tiefe und glänzender Darstellung aufs Schönste verbindet. Für den Betrieb und die praktische Nutzbarmachung der neuen Wissenschaft scheint mir überhaupt niemand günstigere Voraussetzungen mitzubringen als der zugleich psychologisch geschulte Theologe, weil keinem so wie ihm teils durch Selbstbeobachtung seiner eigenen religiösen Erlebnisse, teils durch die mit seinem Amt in so reichem Maße gegebene Fremdbeobachtung sich die Tiefen des menschlichen Herzens erschließen. Daher ist wohl auch der Wunsch und die Hoffnung berechtigt, die Theologen möchten mehr als bisher sich dem reizvollen Gebiete religionspsychologischer Studien hingeben, wodurch sie nicht bloß dieser Wissenschaft, sondern auch ihrer Kirche wertvolle Dienste leisten könnten.

Notwendigkeit und Ausbau des Laienapostolates.

Von Pfarrer Franz Ostermann, Lünen (Westfalen).

I. Notwendigkeit des Laienapostolates in der heutigen Zeit.

Die Geschichte des kirchlichen Lebens zeigt, daß das Laienapostolat[1], dieser edle Zweig am Baume der katholischen Kirche, herausgewachsen aus der Fülle ihrer nie versiegenden Lebenskraft, zu allen Jahrhunderten grünte und blühte. Er trat dann immer in die Erscheinung, wenn ein reiches, seeleneifriges und opferwilliges katholisches Glaubensleben mit religiöser oder sittlicher Not zusammentraf. Wenn nun auch, so oft es in rechter Weise und in den durch die Grundsätze des Glaubens und die kirchliche Verfassung gezogenen Grenzen wirkte, es stets als eine willkommene Ergänzung des Apostolates des Klerus angesehen wurde, so kann doch von einer Notwendigkeit desselben immer erst dann die Rede sein, wenn jene Not eine derartige Ausdehnung angenommen hat, daß das kirchenamtliche Apostolat unmöglich allein dieselbe zu bewältigen imstande ist. Es ist darum zunächst unsere Aufgabe, die religiös-sittliche Not im Volke näher ins Auge zu fassen. Diese Not ist in der modernen Menschheit bereits riesengroß angewachsen. Beschränken wir uns bei dieser Untersuchung auf das Deutsche Reich.

Früher ein Land mit vorwiegend agrarischer Bevölkerung, die infolge ihrer Seßhaftigkeit und schlichten Lebensverhältnisse sich treu ihre durch Religion und Vaterlandsliebe geheiligten Familientraditionen bewahrte, hat es sich seit den

[1] Vgl. diese Zeitschrift oben S. 573–582.

achtziger Jahren vorigen Jahrhunderts immer mehr zu einem Industriestaate entwickelt. Das zeigt die Statistik unwiderruflich. Im Jahre 1882 betrug die Zahl der Berufszugehörigen zur Landwirtschaft: 19225455, im Jahre 1895: 18501307, im Jahre 1907: 17681176. Sie ist also ständig gesunken. Ebenso stetig, aber viel stärker ist in denselben Zeiträumen die Zahl der Berufszugehörigen zur Industrie gestiegen. Im Jahre 1882 betrug ihre Zahl: 16058080, im Jahre 1895: 20253241, im Jahre 1907: 26386537. Während die Zahl der Lohnarbeiter in der Landwirtschaft vom Jahre 1895 bis 1907 um 29,42% sich mehrte, ist in derselben Zeit die der Industriearbeiter um 44,28% gewachsen.[1] Die Industrie aber, insbesondere der kapitalistische Großbetrieb zieht Hunderte, ja Tausende von Arbeitern, gläubige und ungläubige, auf denselben Arbeitsstätten in Fabriken und Bergwerken zusammen. Infolge des Übergewichtes, das die verheerende Macht des Bösen gegenüber dem veredelnden Einflusse des Guten bei der durch die Erbsünde verwundeten Menschennatur nun einmal besitzt, kann es nicht ausbleiben, daß durch den gegenseitigen Austausch der Gesinnungen und Anschauungen die religiöse und sittliche Korruption immer weiter um sich greift. In hohem Grade leiden religiöser Sinn und gute Sitte, wenn in großer Menge Arbeiter und Arbeiterinnen in denselben Fabrikräumen zusammenarbeiten.

Für Mädchen insbesondere birgt die Fabrikarbeit schlimme Gefahren in sich. Bei vielen geht die weibliche Züchtigkeit in der Fabrik verloren. An ihre Stelle tritt Ausgelassenheit und frivoler Leichtsinn, eine Quelle vieler Verirrungen. Ohne die nötige hauswirtschaftliche Vorbildung treten solche Mädchen meistens in den Ehestand. Die traurige Folge ist allerei Unordnung im Hauswesen, die dann naturgemäß auf das religiös-sittliche Leben der ganzen Familie übergreift. Und doch nimmt die Zahl der Industriearbeiterinnen von Jahr zu Jahr zu. Während 1895 in der Industrie 992302 Lohnarbeiterinnen sich beschäftigten, waren es 1907 bereits 1562698.[2] Die meisten derselben waren ledig.

Wo aber die Not des Lebens selbst die Frau noch aus der Familie reißt und in die Fabrik hineintreibt, da ist dem Familienleben eine schmerzliche Wunde geschlagen. Ja, eine gedeihliche Kindererziehung ist dort überhaupt unmöglich geworden, wenn nicht fremde Hilfe eintritt.

Der oft karge Lohn, Krankheit, Unglücksfälle, Arbeitslosigkeit bringen nicht selten bittere Armut in die Familie hinein. Die aus ihr erwachsene Mißstimmung und Verbitterung lähmt den Eifer im religiösen Leben, vernichtet oft allen religiösen Sinn.

Der moderne Lohnvertrag stellt die jugendlichen Arbeiter auf eigene Füße, indem er ihnen den Verbrauch ihres Lohnes frei überläßt. Eine übermäßige Entwicklung des Freiheits- und Selbständigkeitsgefühls, die Geringschätzung aller Auktorität, das verhängnisvolle Verlassen des Elternhauses, das sittenverderbliche Aufsuchen von Schlafstellen in fremden Familien, sind bei vielen die Folgen.

Die Freizügigkeit wirft Tausende von Familien von Ort zu Ort. Überall geht so manchen von dem früheren guten Geiste etwas verloren, bis schließlich nur noch ein kümmerlicher Rest verbleibt.

[1] Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich. Herausgegeben vom Kaiserl. Statistischen Amt. 21. 32. Jahrgang. Puttkammer und Mühlbrecht, Berlin.

[2] Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich. Jahrgang 1909. S. 10, 11.

Durch die modernen Erwerbs- und Verkehrsverhältnisse wird die Bevölkerung auch den Konfessionen nach stark durcheinander gemischt. Das bewirkt eine bedeutende Vermehrung der gemischten Ehen. Nach der Berechnung des P. Krose in einem Aufsatze vom Jahre 1900 in den Stimmen aus Maria-Laach[1] gab es damals in Deutschland mindestens 450 000 gemischte Ehen. Wenigstens die Hälfte der aus diesen Ehen hervorgegangenen Kinder müßte katholisch sein. Tatsächlich bleibt aber die katholische Kirche, wenn man auch nur das unerwachsene Alter in Betracht zieht, in Preußen und Hessen um ca. 70 000, in ganz Deutschland um mehr als 100 000 Kinder unter der Hälfte. „Dabei darf man nicht vergessen", so fährt P. Krose fort,[2] „daß diese Zahlen sich nur auf die unerwachsenen Kinder beziehen, die im Haushalte ihrer Eltern anwesend waren, bei weitem aber nicht alle aus gemischten Ehen hervorgegangenen Personen umfassen. Es repräsentiert also die von uns aufgestellte Ziffer nur einen Teil des Verlustes und auch diesen nur für einen ziemlich beschränkten Zeitraum. Der ganze Schaden, der durch die Mischehen der katholischen Kirche zugefügt wird, läßt sich überhaupt gar nicht berechnen. Aus jenen 100 000 Kindern wird eine Generation, welche der katholischen Kirche feindlich oder doch fremd gegenübersteht, und selbst von den der Kirche verbliebenen Kindern fällt noch ein beträchtlicher Teil in späteren Jahren ab, ebenso wie man auch in sehr vielen Fällen den katholischen Eheteil, der in die protestantische Erziehung seiner Kinder eingewilligt hat, als für die Kirche verloren ansehen muß. Das sind Verluste, die statistisch nicht meßbar sind." Seitdem hat sich die Zahl der gemischten Ehen noch beträchtlich vermehrt. In dem einen Jahre 1907 wurden im Deutschen Reiche 45 439 Mischehen geschlossen.[3]

Diese ohnehin schon von so vielen Mißständen begleiteten ökonomischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse sind nicht die einzigen Quellen der wachsenden religiös-sittlichen Not im Volke.

Die riesenhafte Ausdehnung und Propaganda der Sozialdemokratie mit ihrem diabolischen Gottes- und Glaubenshasse bringt im Bunde mit der Freidenkerbewegung Ungezählte um Religion und Tugend und reißt ganze Familien in erschreckender Menge von der Kirche los.

In wie vielen untergräbt eine schlechte Presse Glauben und gute Sitte!

Wie groß mag ferner die Zahl derer sein, in denen die überhandnehmende Vergnügungssucht das religiöse Pflichtgefühl erstickt und die sittliche Willenskraft bricht!

Wie verpestend wirkt die direkte sittliche Verseuchung des Volkes! Die gewiß nicht prüde „Münchener Allgemeine Zeitung" schrieb Ende 1903: „Wir können uns kaum mehr retten vor all dem Schmutz, der von Paris und Berlin, Wien und Pest her in Deutschland zusammenströmt. Es ist geradezu unheimlich, wie tief und rapid der Stand der öffentlichen Anständigkeit in den letzten 10 Jahren gesunken ist. Durch Bücher, Bilder, Tingeltangel, Postkarten, Annoncen, Witzblätter, Gassenhauer, Operetten, Possen, reine und pseudowissenschaftliche Pornographie, durch gewisse Redouten und Herrenabende, durch Schaufenster, durch breit und behaglich nachgedruckte Gerichtsverhandlungen wird eine Art geistiger Syphilis verbreitet, die grauenhaft ist. Der

[1] 9. Heft, S. 382–406. [2] l. c. S. 406.
[3] Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich. Jahrgang 1909. S. 40.

Schmutz türmt sich höher und höher . . . Kein Stand, kein Lebensalter ist mehr intakt. Alle politischen Streitigkeiten müßten verschwinden vor dieser Seuche. Reinheit des Familienlebens, Keuschheit der Frau, Treue des Mannes, Reinhaltung der Jugend, Gesundheit der Geschlechter stehen auf dem Spiele."[1] So klagt schon vor sieben Jahren ein Blatt, das sicherlich nicht in dem Verdachte des Rigorismus steht. Niemand wird behaupten, daß es seitdem besser geworden ist.

Wie viel Unheil richtet durch Verrohung des Charakters, durch Verwilderung der Sitten und Verkümmerung des religiösen Sinnes der übermäßige Genuß von Alkohol an! Nach der preußischen Kriminalstatistik waren von den Personen, die im Jahre 1889 wegen Körperverletzung bestraft wurden, 66,4% Trinker, weitere 14,3% gestanden ein, die Tat unter dem Einflusse des Alkohols begangen zu haben.[2] Dr. med. Hugo Hoppe[3] schätzt die Zahl der notorischen Trinker in ganz Deutschland auf mindestens 300000. In Wirklichkeit sollen es 400000 sein. Dazu kommen ungezählte Gelegenheitstrinker. Wer ermißt das ganze sittlich-religiöse Elend, das allein schon aus der einen Quelle des Alkoholismus hervorfließt?

Besonders schwer leidet unter all den angeführten Mißständen die Familie. Jede katholische Familie soll als Abbild der hl. Familie zu Nazareth ein christliches Heiligtum sein. Zu Hütern dieses Heiligtumes sind Mann und Frau bestimmt. Gottes Hand selbst will in der kirchlichen Trauung ihre Herzen zu innigster Lebensgemeinschaft mit einem bis zum Tode unauflöslichen Bande umschlingen. Das selbstlose, opferfreudige, reine Verhältnis zwischen Christus und seiner Kirche soll sich widerspiegeln in der ungestörten Eintracht, hingebenden Liebe und unverbrüchlichen Treue der Ehegatten. Durch einen gottverbundenen Wandel sollen sie sich gegenseitig erbauen. Durch gemeinsame, gewissenhafte Erziehungsarbeit im Geiste der katholischen Religion sollen sie die Kinder zu ganzen Menschen, zu echten Christen, zu treuen Gliedern der Kirche heranbilden. In den Wahrheiten des Glaubens, in den Gnaden des Ehesakramentes, wie in denen des Buß- und Altarssakramentes stehen ihnen höhere Kräfte in reichster Fülle zu Gebote, um bei entsprechender Klugheit und Ausdauer auch auf schwierige Naturen unter ihren Kindern mit Erfolg einzuwirken.

Aber wie steht es in Wirklichkeit in sehr vielen Fällen?

Es wäre interessant, einmal eine genaue Statistik aller Konkubinate, sowie aller derer, die sich nur mit der bürgerlichen Trauung begnügt haben, auch nur für das Deutsche Reich zu bekommen. Leider gibt es eine solche nicht. Aber nach den Erfahrungen der Seelsorger in den großen Städten wird die Zahl derer, die die Heiligkeit des Ehestandes mißachten und in „wilder Ehe" oder doch ohne kirchliche Trauung zusammenleben, recht groß sein. — Der eheliche Verkehr der Ehegatten verläuft vielfach in naturwidriger Weise. Im Jahre 1872 kamen auf 1000 Einwohner 41,1, im Jahre 1875: 42,3, im Jahre 1876: 42,6 Geburten. Von da ab nahm aber die Zahl stetig ab. 1879 entfielen auf 1000 Einwohner 40,5, im Jahre 1880: 39,1,

---

[1] Der Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit von Oberlandsgerichtsrat Marx. Caritasschriften 1907. 18. Heft. S. 4.

[2] Dr. Hugo Hoppe, Die Tatsachen über den Alkohol. Verlag von S. Calvary u. Co. Berlin 1904. 3. Aufl. S. 305.

[3] l. c. S. 400.

1888: 38,0, 1900: 36,8, 1905: 34,0, im Jahre 1907 nur noch 33,2 Geburten.[1] Einen solchen Tiefstand der Geburtsziffer gab es vorher noch nie im Gebiete des heutigen Deutschen Reiches. In einem Zeitraume von 30 Jahren ist also die Zahl der Geburten um 22% gesunken! Wenn man bedenkt, daß gerade in den letzten drei Jahrzehnten der materielle Wohlstand des Volkes einen ungeahnten Aufschwung genommen hat und zugleich die Pflege der Volkshygiene mit besonderem Eifer betrieben wurde, so kann man diese traurige Tatsache nicht aus physischen Ursachen erklären. Die Gründe liegen vielmehr vor allem auf moralischem Gebiete. Naturwidriger Verkehr vieler Ehegatten und Verbrechen gegen das keimende Leben tragen an dem starken Rückgange der Geburtenziffer im Deutschen Reiche die Hauptschuld. In Schrift und Wort ist das Volk immer wieder belehrt worden, wie man die Lust genießen könne, ohne die Last tragen zu müssen. Die giftige Saat fängt an aufzugehen. Eine blühende Industrie hat sich gebildet zur Anfertigung von Instrumenten und Präparaten, um dem Kinde den Eintritt ins Leben zu verwehren. In Schriften aller Art werden diese Mittel ohne Scheu und Scham angepriesen. Das deutsche Volk hat leider zum Teil schon begonnen, jenen Weg der Entheiligung des Ehelebens zu betreten, auf dem das französische Volk seinem Untergange entgegengeht. — Auch die Treue der Ehegatten hat bereits arg gelitten. Nach dem statistischen Jahrbuche für das Deutsche Reich[2] betrug die Zahl der Ehescheidungen in den Jahren 1902 bis 1906 durchschnittlich jährlich 10653, im Jahre 1907 sogar 12489. Obwohl die katholische Kirche mit allem Nachdrucke die Unauflöslichkeit des ehelichen Bandes lehrt, zählen leider auch manche katholische Eheleute zu den Geschiedenen. Beweis dafür ist die Rheinprovinz. Sie ist zu mehr als $^2/_3$ katholisch, wies aber im Jahre 1907 nicht weniger als 1120 Ehescheidungen auf.[3] Die falschen Theorien von der „freien Ehe" und der „freien Liebe" wirken auf religiös nicht genügend gefestigte Naturen zu verführerisch. — Die größten Schwierigkeiten bieten die modernen Verhältnisse der erfolgreichen Erziehung der Kinder. In den früheren einfachen Zeiten genügten die elementarsten religiösen Kenntnisse, wenn Vater und Mutter mit gutem Beispiele vorangingen. Heute aber bedarf die Jugend angesichts der stets noch wachsenden Gefahren nicht bloß einer sorgfältigen Erziehung seitens der Eltern, sondern auch eines starken Fonds inneren sittlichen Haltes und religiöser Vertiefung. In wie vielen Familien liegt aber die Erziehung völlig darnieder! Mögen dann Kirche und Schule noch so gewissenhaft an der Bildung und Erziehung der Kinder arbeiten, der religionslose Geist des Elternhauses legt sich wie ein kalter Frost auf die ansetzenden Keime religiösen Eifers und guter Sitte in den jugendlichen Herzen und vernichtet auf die Dauer wieder alles sich emporringende Glaubensleben, wenn es nicht gelingt, den verderblichen Einfluß des Elternhauses durch besondere Fürsorge zu paralysieren. Oft ist eine solche Gegenwirkung gar nicht möglich, solange die Kinder bei den Eltern sich befinden. Religiöse und sittliche Verwahrlosung sind dann unausbleiblich. Daher die erschreckend große Zahl der Kinder, für die alljährlich die Fürsorgeerziehung beantragt wird. Und selbst wenn die Eltern persönlich gläubig und guten Willens sind, so tut ihnen doch

[1] Statistisches Jahrbuch für das Deutsche Reich. Jahrgang 1909. S. 37.
[2] Jahrgang 1909. S. 43.
[3] Stat. Jahrbuch für das Deutsche Reich. Jahrgang 1909. S. 43.

nicht selten Hilfe von außen dringend not, sollen die Kinder nicht auf Abwege geraten, besonders dann, wenn in der Fremde die Macht einer verführerischen Umgebung in ihrer ganzen Stärke auf sie eindringt. Aber auch die Heimat birgt in den Städten und in den Industriebezirken so viele Gefahren für die heranwachsende Jugend in sich, daß die Eltern der kräftigen Mitarbeit anderer erziehlicher Faktoren nicht entraten können, zumal da die früher durch das Pflichtbewußtsein und durch die Würde und das Ansehen der Auktorität um Eltern und Kinder festgeschlungenen Bande infolge der modernen Verhältnisse und Anschauungen schwer geschädigt sind. Umsomehr ist diese Mitarbeit vonnöten, je mehr auch noch die Festigkeit und Heiligkeit des Bandes, das die Eheleute untereinander verknüpft, Schaden nimmt. Mit Recht sagt Peabody:[1] „Die Lockerung der Familienbande scheint aller Beobachtung nach in erschütternder Weise zu einem epidemischen sozialen Übel zu werden", und wir können noch hinzusetzen: zu einer Quelle religiösen und sittlichen Unheils.

Diese kurze Darlegung, die keineswegs auf Vollständigkeit Anspruch macht, zeigt uns schon eine Unmenge von Seelennot. Am meisten herrscht dieselbe in den großen Städten. Hier fließen reichlich all die trüben Quellen der Seelenverderbnis und vereinigen sich zu einer verheerenden Sündflut. Und gerade zu den Städten flutet die Bevölkerung. Im Jahre 1900 wanderten allein in Preußen 809138 Leute vom Lande in die Städte. Seitdem hat sich der Zuzug nicht vermindert. Arglos und unvorbereitet stehen viele Tausende von ihnen dort plötzlich der furchtbaren Macht der Verführung gegenüber. Niemand kennt sie. Aber auch nichts stützt und schützt sie. Die Gewöhnung, das gute Beispiel eifriger, lebendig gläubiger Christen, die Rücksicht auf die Mitmenschen, das ermunternde oder warnende Wort der Eltern, Bekannten oder ihnen Befreundeten, die enge Fühlung mit dem belebenden und stärkenden Einflusse des Gotteshauses: das alles hielt sie in der Heimat fest auf guten Wegen. Beim Verziehen in die Stadt ist jene ganze schützende Wehr mit einem Male um sie abgebrochen, und ungehindert stürmt das Böse von allen Seiten auf sie ein. Wenn nicht zur rechten Zeit barmherzige Nächstenliebe sich ihrer annimmt, sind sie, falls sie nicht genügend Widerstandskraft in sich selbst besitzen, verloren. Wie oft eilen nicht insbesondere Mädchen bei ihrem Drange vom Lande in die Stadt ahnungslos dem Laster direkt in die Arme! Wie manche hoffnungsvolle jugendliche Kraft langt gebrochen in der Magdalenenstation eines großstädtischen Krankenhauses an oder geht zugrunde in einer Lasterhöhle der Prostitution!

Doch auch rein ländliche Gemeinden, die anscheinend fernab liegen vom Wellenschlage des modernen Lebens, sind in unseren Tagen nicht mehr frei von schweren Gefahren. Eine der größten ist die dort vielfach herrschende Unkenntnis und Sorglosigkeit inbezug auf das Leben in den Industriebezirken und den großen Städten. Burschen wie Mädchen verlassen alljährlich in großer Zahl den stillen Ort ihrer ländlichen Heimat, um in einer Großstadt oder in einem Industrieorte aufs Geratewohl Stellung oder Arbeit zu suchen, ohne etwas zu wissen oder gehört zu haben von den hier herrschenden religiösen und sittlichen Gefahren. Sie sind, wie die Erfahrung sattsam lehrt,

[1] Jesus Christus und die soziale Frage. Übersetzung von E. Müllenhoff. Gießen 1903. S. 103.

die ersten, die der Verführung zum Opfer fallen, aber die letzten, die für den Anschluß an einen sie schützenden und haltenden kirchlichen Verein gewonnen werden. — Heimkehrende Soldaten, aus der Fremde zurückkehrende Gesellen und Arbeiter verpflanzen die verderblichen Ideen und Sitten aus den Städten auf das Land. — Die Leichtigkeit und Schnelligkeit des Verkehrs bringt zahlreiche Landbewohner auf ihren Reisen in Fühlung mit dem Leben und Treiben der Industriezentren und Großstädte. — Gewissenlose Kolporteure werfen allerlei glaubensfeindliche und sittengefährliche Schriften unter die Landbevölkerung. Gewinnsüchtige Wirte und Hotelbesitzer legen in ihren Lokalen unkirchliche Zeitungen und anstößige Witzblätter auf. — Die Arbeiterbewegung greift immer mehr auch auf ländliche Gegenden über. Und an mehr als einem fast ganz katholischen Orte ist es geschehen, daß ein großer Teil der in Steinbrüchen, Kalkwerken, Erzgruben beschäftigten Arbeiter, ehe man es ahnte, sich in sozialdemokratischen Vereinigungen organisiert hatte.

Auf einige Gruppen von geistig Notleidenden müssen wir noch besonders hinweisen. Es sind die Auswanderer, die Seeleute, die Flußschiffer, die Kanalarbeiter, die Kellner. Bei ihnen allen ist das religiöse und sittliche Leben arg bedroht. Von den Kellnern heißt es in dem protestantischen Werke von Wurster und Hennig „Was jedermann heute von der inneren Mission wissen muß“ [1]: „Der Kellnerstand ist ein Stand ohne Sonntag, ohne Feierabend, ohne Familienleben und Geselligkeit, auch meist ohne feste Heimat.“ Daß in einem solchen Stande das religiöse Leben ohne kräftige Hilfe von außen krank darniederliegt, ist fast eine moralische Notwendigkeit. Nicht besser steht es bei den Kanalarbeitern. Noch trauriger ist in dieser Hinsicht die Lage der Seeleute und Flußschiffer. Wenn die Seelsorge ihnen nicht liebevoll nachgeht, sind sie fast ganz von der Verbindung mit dem kirchlichen Leben abgeschnitten. In den Hafenorten ergeben sich die Seeleute oft wilder unsittlicher Exzesse, wenn dort kein gastliches Seemannsheim sie aufnimmt. Und wer sich über die unbeschreibliche Seelennot mancher Auswanderer unterrichten will, der lese das kleine im Verlage des Caritasverbandes für das katholische Deutschland erschienene Schriftchen von Peter Paul Cahensly.

Bisher haben wir hauptsächlich die religiös-sittlichen Mißstände und Gefahren des arbeitenden Volkes ins Auge gefaßt. Und wie steht es um die Besitzenden und Gebildeten? Allerdings gibt es hier noch sehr viel lebendiges, herrliches Glaubensleben, woran sich das Volk immer wieder erbaut und begeistert. Aber es häufen sich doch auch die Klagen, daß Rationalismus und Materialismus, Monismus, Evolutionismus und Kritizismus gar manche der Religion und dem kirchlichen Leben entfremden. Man deutet zwar oft die Tatsache, daß zurzeit religiöse Fragen auch unter den religiös indifferenten Gebildeten viel besprochen werden, als ein Zeichen wieder erwachenden religiösen Interesses und vertröstet sich mit der bequemen Hoffnung, daß die gebildete Welt, soweit sie abseits vom kirchlichen Leben steht, auf Grund jenes Interesses allmählich wieder den engen Anschluß an die Kirche von selbst finden werde. Aber bei genauerer Prüfung wird man gar bald erkennen, daß jene eifrige Besprechung von Fragen religiöser Natur nicht durch den Eifer für die Religion veranlaßt ist, sondern durch die Sympathie für den Unglauben. Es handelt sich zumeist um Fragen und Probleme, die

[1] S. 146.

von glaubensfeindlichen Vertretern der Wissenschaft aufgeworfen sind und an den Grundlagen des katholischen Glaubens rütteln. Und bei der Beantwortung derselben nehmen die dem Indifferentismus verfallenen Gebildeten meistens nicht für, sondern gegen die Kirche Stellung.

Was die Sittlichkeit unter den gebildeten Kreisen betrifft, so kennt jeder die traurige Bedeutung des Wortes Salonmoral. Und auf einer Versammlung der Ärzte zu München im Jahre 1902 wurde es als eine unbestrittene Tatsache hingestellt, daß 25% der Geschlechtskranken der akademischen Jugend angehören.[1]

Überblicken wir die lange Reihe der Quellen geistiger Not, so ist es in der Tat ein düsteres Bild, das sich unserem Auge darbietet. Wir huldigen nicht einem unfruchtbaren Pessimismus. Wir wissen wohl, daß eine Schilderung des gesamten religiös-sittlichen Zustandes des katholischen Volkes sehr viele herzerquickende Lichtseiten und eine bewunderungswürdige Glaubenskraft und religiöse Begeisterung uns vorführen würde. Aber darum handelt es sich jetzt nicht. Es darf uns das nicht blenden. Eine weit verzweigte religiös-sittliche Not ist da. Sie will und muß gelindert und gehoben werden. Zwar lassen sich die Aufgaben ihr gegenüber unter einige wenige Gesichtspunkte bringen. Schutz und Hilfe dem Glaubens- und Sittenleben, Fürsorge für die gefährdeten Kinder und die Jugendlichen, Linderung materieller Not: das sind die Hauptforderungen der modernen Zeit in religiös-sittlicher Hinsicht. Sobald wir aber die konkreten Verhältnisse und mannigfachen Ursachen der Gefahren näher betrachten, eröffnet sich uns ein unermeßliches Arbeitsfeld.

1. Das Glaubensleben, die Glaubensgewißheit und Glaubensfreudigkeit müssen überall möglichst geweckt, belebt und gestärkt werden. Der zuständige Ort ist zunächst das Gotteshaus. Darum müssen nicht bloß in Predigt und Katechese die modernen Glaubensgefahren besonders berücksichtigt, sondern auch die religiös Abgestorbenen, die Lauen und die Zuziehenden mit dem kirchlichen Leben der Pfarrei in lebendige Fühlung gebracht werden. Dazu ist unerläßlich eine genaue Kenntnis aller Pfarrangehörigen, insbesondere auch der Zugezogenen, und eine persönliche Einladung und Ermunterung der einzelnen, sei es mündlich oder schriftlich. Aber die religiöse Unterweisung von der Kanzel genügt heute nicht mehr, schon deswegen nicht, weil sie dort in Form und Inhalt den draußen tobenden Kämpfen sich nicht genügend anpassen kann. Angesichts der wachsenden Ausdehnung des modernen Heidentums erhalten unsere Zeiten immer mehr Ähnlichkeit mit den ersten Jahrhunderten christlicher Zählung. Man muß die göttlichen Wahrheiten hinaustragen unter das Volk. Auf der Kampfesstätte selbst muß die Waffe des Wortes Gottes in apostolischem Geiste gehandhabt werden. In Wort und Schrift, in privatem Zuspruch und in Versammlungen müssen die christlichen Glaubenslehren und Glaubenspflichten betont und verteidigt werden. Ein geeignetes und dankbares Feld bieten hierfür die katholischen Vereine. Sie bilden die Zentren des katholischen Glaubenslebens außerhalb des Gotteshauses. Sollen sie aber ihre hohe apologetische Aufgabe mit weitgreifendem Erfolge erfüllen, dann müssen die Angehörigen der einzelnen Kategorien, für die sie gegründet sind, möglichst zahlreich sich ihnen anschließen. Darum muß

[1] Der Kampf gegen die öffentliche Unsittlichkeit von Oberlandsgerichtsrat Marx. Caritasschriften 1907. 18. Heft. S. 4.

die regste und tatkräftigste Werbearbeit überall einsetzen und planmäßig und beharrlich durchgeführt werden.

Der rasch und stark vorrückenden Sozialdemokratie ist eine möglichst machtvolle Gegenwehr gegenüberzustellen.

Besondere Aufmerksamkeit ist den gemischten Bekanntschaften zuzuwenden. Rechtzeitige Belehrung und Warnung würde sicherlich manche gemischte Ehe verhüten.

2. Große und schwierige Aufgaben stellt auch der Niedergang des sittlichen Lebens. Wir fassen hier das Wort nicht im Gegensatze zur Unsittlichkeit im engeren Sinne, sondern in seiner weiteren Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkte sind als düsterste Schattenseiten vor unser Auge getreten: der weit verbreitete Alkoholismus, die Zunahme der mit Freiheitsentziehung bestraften Vergehen und Verbrechen, die traurigen Mißstände bezüglich des gottgewollten ehelichen Lebens, die unheilvolle Ausdehnung der öffentlichen Unsittlichkeit. Die Zurückdrängung und Überwindung dieser verheerenden Schäden im Volke erfordern sowohl einen großzügigen, anhaltenden Kampf um die Grundpfeiler der christlichen Sittenordnung, als auch eine intensive, ausdauernde Kleinarbeit. Da für den einzelnen die öffentliche Meinung und das öffentliche Leben von der größten Bedeutung ist, so ist das sittliche Bewußtsein im Volke möglichst zu heben und zu stärken. Es müssen darum die Forderungen des christlichen Sittengesetzes immer wieder klar und nachdrucksvoll eingeschärft werden, aber nicht in der Form des „Moralisierens", sondern auf der Grundlage des Dogmas, fest verankert im Boden des Gottesglaubens. Es wanken in der Anschauung sehr vieler die Fundamente des religiös-sittlichen Lebens. Diese sind darum vor allem zu festigen. In bezug auf Gott ist die unbedingte und völlige Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Pflicht der allseitigen Unterordnung des eigenen Willens unter den göttlichen darzutun und dem Volke zum lebendigen Bewußtsein zu bringen. Angesichts der verwundeten Menschennatur mit ihrer Augenlust, Fleischeslust und Lebenshoffart muß tief im Volke die Erkenntnis wurzeln, daß die Grundforderung des christlichen Sittengesetzes die aus Liebe zu Gott geübte Selbstüberwindung ist, und daß nur insoweit christlicher Geist und christliche Gesinnung den Menschen beherrschen, als er diese Tugend der Selbstverleugnung betätigt. „Si quis vult post me venire, abneget semetipsum."[1] In dem Maße, in welchem die christliche Selbstüberwindung Gemeingut des Volkes und Tugendübung der einzelnen wird, verlieren sich auch die vorhin genannten sittlichen Schäden. Zur erfolgreichen Verteidigung der christlichen Sittenordnung und zur wirksamen sittlichen Beeinflussung des Volkes ist es notwendig, bald in dieser, bald in jener Form an die von der modernen Menschheit besonders geschätzten idealen Werte anzuknüpfen und darzulegen, wie dieselben gerade durch die in der Selbstbeherrschung wurzelnden treuen Befolgung der christlichen Sittenforderungen am sichersten und vollkommensten realisiert werden. Solche Werte sind: Persönlichkeit, Freiheit, Fortschritt, Kultur, Lebensfreude. Es muß die Überzeugung sich Bahn brechen, daß erst in der Selbstveredelung die Kraft und der Adel der Persönlichkeit sich entfaltet und die Seelengröße beruht, daß nur durch Selbstzügelung und Selbstzucht und gewissenhafte Erfüllung der unabänderlichen christlichen Sittengesetze die

[1] Matth. 16, 24.

wahre Freiheit, echter Fortschritt, die höchste Kultur und der reinste Lebensgenuß errungen wird. Schon aus dieser kurzen Skizzierung ergibt sich, daß nicht auf das Gotteshaus die öffentliche Pflege des sittlichen Lebens beschränkt sein kann. Die gründliche und allseitige Behandlung dieser Themata kann nur in außerkirchlichen Versammlungen erfolgen. Aber das alles kann nur zur Hebung des sittlichen Lebens im ganzen und großen beitragen. Die Gefährdeten und Verirrten sind dadurch noch nicht gerettet.

Ihnen muß einzeln nachgegangen werden. Jeder einzelne Trinker ist speziell zu behandeln und womöglich an einen Abstinentenverein anzuschließen oder unter Umständen einem Trinkerasyl zuzuführen.

Die entlassenen Sträflinge bedürfen einzeln einer besonderen Fürsorge, um ihnen Arbeitsgelegenheit zu verschaffen und vor Rückfall sie zu bewahren.

Die im Konkubinate lebenden oder bloß standesamtlich getrauten Paare müssen aufgesucht und bewogen werden, sich kirchlich trauen zu lassen.

Auf entzweite Eheleute ist versöhnend und belehrend einzuwirken, daß sie nicht die gerichtliche Ehescheidung beantragen, sondern in christlicher Geduld ihre gegenseitigen Schwächen zu ertragen suchen und durch den engen Anschluß an die Religion und eifrigen Empfang der Gnadenmittel sich dazu die nötige Kraft und Stärke von oben holen.

Gegenüber der wachsenden öffentlichen Unsittlichkeit sind alle erlaubten Mittel anzuwenden, um verderbliche Kolportage, den Verkauf unsittlicher Präparate, unzüchtige Bildnisse, schamlose Aufführungen, sittenwidrige Schriften möglichst zu beseitigen und das immer frecher sich vorwagende Laster zurückzudrängen.

Zum Schutze des Glaubens und des sittlichen Lebens ist den Abwandernden und den Arbeit oder Stellung Suchenden eine umfassende Sorgfalt zu widmen. Sie sind zu belehren über die großen Gefahren, die ihnen entgegentreten werden, und über die Mittel und Wege, sich gegen sie zu schützen. Durch Auskunftsbureaus, Arbeitsnachweis und Stellenvermittlung, durch Gründung von Arbeiter- und Mädchenheime in den großen Städten, durch besondere Fürsorge für die reisenden Mädchen ist zu verhüten, daß die Angehörigen der arbeitenden Bevölkerung in Verhältnisse geraten, die der Ruin sind für die gläubige Gesinnung oder die Unschuld.

3. Welch eine Fülle von Wachsamkeit, Arbeit und teilnahmsvoller Liebe erheischt nicht sodann die heutige Jugend! Es würde zu weit führen, die erforderlichen Maßnahmen im einzelnen durchzugehen. Ich erinnere nur an die Unterbringung, Erziehung und Überwachung verwaister, gefährdeter oder verwahrloster Kinder, an die brennende Frage der Sammlung und Leitung der männlichen und weiblichen Jugend in den Vereinen. Ich weise besonders hin auf die mühe- und opfervolle Aufgabe der Rettung jener bedauernswerten jugendlichen Seelen, die entweder in den Armen des Lasters oder in den Zellen der Strafanstalten sich befinden, und möchte namentlich hervorheben, daß den männlichen jugendlichen Sträflingen mehr als bisher religiös-sittliche Pflege zuteil werden muß. Ich will damit in keiner Weise der anerkennungswerten Tätigkeit der Anstaltsgeistlichen zu nahe treten. Nicht sosehr die Zeit der Haft habe ich im Auge, als vielmehr die nach der Entlassung. Freilich muß diese Fürsorgearbeit bereits in den Gefängnissen und Zuchthäusern einsetzen, weil man dort am besten in die innere religiöse Not der jungen Leute

eindringen, ihre Lebensverhältnisse kennen lernen und die Fäden anknüpfen kann zu einer wirksamen späteren Leitung.

4. Ein weites und opferreiches Arbeitsfeld bietet die in den mannigfachsten Formen auftretende materielle Not. Es kommen zwar für unsere Frage nur jene Fälle in Betracht, die entweder unmittelbar oder mittelbar eine besondere Gefahr für das religiös-sittliche Leben herbeiführen. Aber auch in dieser Einschränkung ist das Gebiet materieller Not noch überaus groß. Es erübrigt sich, des Näheren darauf einzugehen, da die Nummern der Zeitschrift „Caritas", die Jahrbücher des Caritasverbandes und das Werk von Franz Schaub: „Die katholische Caritas und ihre Gegner" (Volksverein M.Gladbach) genügend darüber orientieren. Eine detaillierte und erschöpfende Darstellung der ganzen zur Überwindung der vielgestaltigen religiös-sittlichen Not erforderlichen Arbeit gehört auch nicht in den Rahmen dieser Abhandlung. Es kommt hier nur darauf an, in gedrängten Zügen einen Überblick über die Menge von Aufgaben zu gewähren, welche die modernen Verhältnisse der Seelsorge stellen, um auf dieser Basis zur Lösung der so brennenden Frage des Laienapostolates, insbesondere auch der Großstadtseelsorge beizutragen.

Nehmen wir nun noch behufs Vervollständigung dieser Grundlage die Fürsorge für die Kellner, Kanalarbeiter, Flußschiffer, Seeleute und Auswanderer hinzu, erwägen wir weiter, daß die religiösen und sittlichen Zustände in manchen Kreisen der gebildeten Welt immer dringender Weckung der gläubigen Überzeugung, Vertiefung der religiösen Kenntnisse und Reformation der sittlichen Anschauungen fordern, so liegt ein unermeßliches Feld für außerordentliche Seelsorge vor uns. Bedenken wir ferner, daß die großen Städte die ganze lange Reihe von schweren Gefahren und tief gehenden Schäden des religiösen und sittlichen Lebens wie auf einen Fleck zusammengedrängt in sich schließen, so stehen wir vor dem großen und schwierigen Problem der Großstadtseelsorge.

Aus dem ersten Teile dieser Abhandlung[1] ergibt sich von selbst, daß es an erster Stelle Sache der kirchenamtlichen Seelsorge ist, den mannigfachen Gefahren und Schäden des religiös-sittlichen Lebens entgegenzutreten und sie zurückzuhalten. Und in diesem zweiten Teile hat sich gezeigt, daß ein großer Teil dieser Aufgabe, namentlich, soweit sie vom Gotteshause aus und inbezug auf das Volk im ganzen und großen zu erfüllen ist, nur vom Klerus geleistet werden kann. Aber es ist ganz unmöglich, daß die Geistlichen, besonders in den großen Städten, wenn sie die ohnehin durch die modernen Verhältnisse bedeutend erschwerte und vermehrte gewöhnliche Seelsorge: Katechese, Beichtstuhl, Erledigung der an sie herantretenden Fälle, Krankenbesuche, Hausseelsorge, Leitung der Vereine, gewissenhaft nehmen wollen, noch genügend Zeit und Kraft haben, um all das vielgestaltige religiös-sittliche Elend aufzusuchen und zu bemeistern, abgesehen davon, daß ihnen auch sehr oft nicht die nötigen Mittel zur Verfügung stehen. Anderseits wäre es unverantwortlich, wollte man sich hier durchweg von dem Grundsatze leiten lassen: „Die Steine, die ich nicht heben kann, lasse ich liegen." Gewiß, der Steine, die der Religion bei ihrem Gange zu den Menschenherzen sich in den Weg legen, gibt es sehr viele und schwere. Aber sie müssen gehoben werden, sonst türmen sie sich auf zu unüberwindlichen Bollwerken des Unglaubens und der Unsittlich-

[1] Vgl. diese Zeitschrift S. 573–582.

keit. Und wenn wir Priester allein sie nicht zu heben vermögen, dann haben wir die heilige Pflicht, uns nach Hilfskräften umzusehen, die mit anfassen.

Das schulden wir Gott und den uns anvertrauten Seelen. Sie sind sonst zu vielen Tausenden verloren. Und wir sind doch vor allem auch gesandt, „zu suchen und selig zu machen, was verloren war."

Wir schulden es der Kirche. Es muß uns daran liegen, daß die katholische Kirche in der siegreichen Kraft, mit der sie an der Hebung der religiös-sittlichen Mißstände arbeitet, ihre Wahrheit und Göttlichkeit bekundet.

Wir schulden es auch dem Gemeinwohle. Die Geschichte aller Jahrhunderte lehrt, daß Irreligiösität und Unsittlichkeit der Ruin eines jeden Volksglückes sind. Und Swoboda hat in seinem Buche „Großstadtseelsorge"[1] überzeugend nachgewiesen, daß in großen Städten Sozialdemokratie und Revolutionsideen um so mächtiger anwachsen, je mehr die Seelsorge zu wünschen übrig läßt. — Das Volk ist krank an der sozialen Krisis. Diese aber hat ihre Hauptquelle auf religiösem Gebiete. „Ein großer Teil des sozialen Leids, sagt Peabody,[2] rührt von der sozialen Ordnung her, aber ein weit größerer wahrscheinlich von der menschlichen Sünde." Und Foerster[3] hebt hervor: „Die soziale Frage kann nur religiös und nicht sozial wirklich gelöst werden." Schon Bischof Freiherr von Ketteler hat dies eingehend dargelegt in seiner Schrift: „Die Arbeiterfrage und das Christentum". Wenn aber dem so ist, dann sind wir Priester als Diener und berufene Förderer der Religion ganz gewiß für die richtige Lösung der sozialen Frage mit verantwortlich.

Zunächst muß überall angestrebt werden, daß das Arbeitsfeld der einzelnen geistlichen Kräfte nicht zu groß ist. Darum muß mit allen Mitteln auf Beseitigung aller Riesenpfarreien hingewirkt werden. Aber auch dann — das glauben wir genügend dargetan zu haben — reicht das eigene Können nicht aus. Deshalb müssen die in der Kirche schlummernden Kräfte für die Mithilfe geweckt und gewonnen werden. Wo sollen wir nun Hilfe suchen? Es bleibt uns nur das Laienapostolat, wie wir es im ersten Teile dieser Abhandlung beschrieben haben. Die Königin aller Tugenden, die Caritas, tritt an die katholische Laienwelt heran und ladet sie zu opferfreudiger Gefolgschaft und zur edelsten und höchsten Kulturarbeit, zur Beschützung und Rettung der teuersten Güter der Menschheit ein.

Franz Schaub schreibt in dem schon angeführten Werke: „Die katholische Caritas und ihre Gegner":[4] „Die Hauptgruppe und vielfach einzige Gruppe der Caritasbedürftigen bilden die in materieller Beziehung Notleidenden, d. h. solche Arme, welche die zur Lebensfristung notwendigen Mittel weder besitzen noch zu erwerben vermögen, welche also ohne fremde Unterstützung bitteres Elend leiden." Wir müssen dem auf Grund der gegebenen Darlegung widersprechen. Ich will gewiß nicht einer Einschränkung der materiellen Wohltätigkeit das Wort reden. Aber die vorgeführten Mißstände dürften gebieterisch fordern, daß die Caritas in unserer modernen Zeit vor allem und mit dem höchsten Opfersinne der überaus großen Menge jener sich zuwende, die in religiöser oder sittlicher Hinsicht Not leiden. Ja, ich stehe nicht an zu behaupten, daß, falls diese gehoben, auch ein großer, wenn nicht

[1] Druck und Verlag von Friedrich Pustet, Regensburg 1909. S. 45 ff., 121 ff.
[2] l. c. S. 92.
[3] Christentum und Klassenkampf. 1908. S. 10.
[4] M.Gladbach Volksvereinsverlag G. m. b. H. S. 7.

der größte Teil der materiellen Not geschwunden ist. Ein Vorgang vom Tage nach dem ersten Pfingstfeste ist uns ein leuchtendes, lehrreiches Symbol. Vor dem Tempel zu Jerusalem, an der schönen Pforte, sitzt ein lahmer Mann. Wonach er verlangt, ist klingende Münze zur Linderung materieller Not. Es kommen Petrus, der Mann des glaubensstarken Charakters, und Johannes, der Jünger der Liebe. Sie geben ihm aber nicht Gold und Silber. Sie helfen ihm mit der übernatürlichen Kraft ihres Glaubens und ihrer Gottesliebe, indem Petrus zu ihm spricht: „Steh auf und wandle." Ähnlich jenem armen Mann, befindet sich ein großer Teil der heutigen Menschheit gleichsam glaubenslahm vor den Toren des kirchlichen Lebens. Was ihr nottut, ist nicht so sehr materielle Hilfe, sondern daß warme, übernatürliche Glaubenskraft und Gottesliebe an sie herantritt und sie wieder wandeln lehrt auf den Wegen Gottes. Und da die kirchenamtliche Seelsorge diese Aufgabe unmöglich allein zu lösen vermag, weil die Not zu weit verzweigt ist, so müssen wir das zu allen Jahrhunderten in der Kirche tätige Laienapostolat zur Mitarbeit aufrufen. In ihm besitzen wir aber auch ausreichende Hilfe, wenn man es nur versteht, die Truppen dafür zu werben, sie zu mobilisieren und auf der ganzen Linie geordnet und planmäßig vorrücken zu lassen.

II. Ausbau des Laienapostolates.

So einig alle in der Überzeugung sind, daß gegenüber des fortschreitenden Niederganges des religiös-sittlichen Lebens Laien mit auf den Plan gerufen werden müssen, so sehr gehen die vorgeschlagenen Wege auseinander. Die einen denken an einen eigens zu diesem Zwecke zu gründenden Orden. Andere suchen in der Anstellung besoldeter Pastoralhelfer das Heil. Wieder andere wollen die pastorale und caritative Laienarbeit einer besonderen Organisation im dritten Orden, noch andere den Vinzenzvereinen zuweisen. Alle Achtung vor dem guten Willen, der hochherzigen Gesinnung und edlen Begeisterung all dieser Männer! Aber eine Lösung des Problems bringen ihre Vorschläge nicht. Ein Orden läßt sich nicht von der Studierstube aus oder durch ein in einer Versammlung gesprochenes Wort ins Leben rufen. So ist noch nie ein Orden entstanden. Jeder Orden war bis jetzt das Werk einer vom Geiste Gottes getriebenen und getragenen Person. Von dem Walten des göttlichen Geistes aber sagt der Heiland: „Spiritus ubi vult spirat: et vocem eius audis, sed nescis unde veniat, aut quo vadat: sic est omnis, qui natus est ex spiritu."[1] Dem viel erörterten und am meisten empfohlenen Plane sodann, Laien als besoldete Pastoralhelfer anzustellen, stehen die schwersten Bedenken entgegen. Zunächst treten die Schwierigkeiten, die dem Klerus bei der Hausseelsorge sich entgegenstellen, mindestens ebenso stark besoldeten Helfern hindernd in den Weg. Professor Faßbender sagt in seiner Schrift „Laienapostolat und Volkspflege":[2] „Die durch ungläubige Agitatoren in den Städten in großem Umfange verhetzten und fanatisierten unteren Volksmassen bringen dem Klerus und den Ordenspersonen ohne eine Vermittlungsinstanz vielfach Mißtrauen entgegen, indem man von diesen von vornherein nicht wohlwollende Hilfe erwartet, sondern bei ihnen aus Machtansprüchen betriebene Bevormundung und unberechtigte

[1] Joh. 3, 8.
[2] Freiburg 1906. Caritasverband. S. 22.

Einmischung wittert." Aber die Verhetzung wird ohne allen Zweifel ebenso stark und mit noch größerem Erfolge gegen die Institution besoldeter Helfer einsetzen. Und den Vorwurf unberechtigter Einmischung wird man gegen sie erst recht erheben. Professor Faßbender fährt dann fort: „Eine religiös-sittliche Zusprache aus Laienmund, bei der man das herzliche und innige Wohlwollen herausfühlen kann, ist unter Umständen nicht selten viel wirksamer, als wenn dasselbe und mit noch größerer Innigkeit gesagt wird von einer Stelle, von der man es zu hören gewohnt ist und bei der man voraussetzt, daß berufsmäßig so gesprochen werden muß." Aber sprechen besoldete Pastoralhelfer nicht auch berufsmäßig? Und wie lange wird es dauern, bis man auch sie zu hören gewohnt ist? Gegen die Errichtung eines besoldeten Laienhelfertums sprechen zudem schwer wiegende Gründe des Kirchenrechtes über die Verfassung und Verwaltung der Kirche. Man mag diese Helfer Pastoralhelfer oder Gemeindehelfer oder Stadtmissionare oder wie immer nennen — auf jeden Fall ist ihre Tätigkeit der Hauptsache nach Seelsorgsarbeit. Sie wird ja auch von vielen geradezu als Hausseelsorge bezeichnet. Es sind also geistliche Befugnisse, die ihnen übertragen werden sollen. Damit sie nicht planlos arbeiten und sich keine Übergriffe zuschulden kommen lassen, müßten diese Befugnisse persönlich, sachlich und lokal genau umschrieben sein. Es würde ihnen also ein bestimmt umgrenzter, fest fixierter Kreis von geistlich-kirchlichen Befugnissen zu überweisen sein, d. h. sie würden ein kirchliches Amt mit entsprechendem, zum Lebensunterhalte erforderlichem Einkommen, ein Offizium erhalten. Die Errichtung eines solchen niederen Kirchenamtes ist aber als res mere ecclesiastica lediglich Sache der kirchlichen Auktorität, also des Bischofs unter Zustimmung des Domkapitels. Ja, man könnte sogar sagen, daß die Inhaber eines solchen Amtes nach den kirchenrechtlichen Bestimmungen die Tonsur und einen entsprechenden Weihegrad erhalten müßten. Dann wären sie aber Kleriker und keine Laien. Wohl können Caritashelfer angestellt werden. Aber dann faßt man das Wort Caritas in seiner engeren Bedeutung und versteht darunter die Übung der Werke leiblicher Barmherzigkeit. Solche geschulte und besoldete Caritashelfer, die z. B. in der Krankenpflege eine eigene Vorbildung genossen haben, werden immer dringenderes Bedürfnis. Besoldete Pastoralhelfer jedoch sind und bleiben ein Fremdkörper im Organismus der katholischen Kirche. Tatsächlich ist das geplante Institut ja auch der protestantischen inneren Mission abgesehen.

Die beiden anderen Vorschläge, die Pastoralhilfe dem dritten Orden oder dem Vinzenzvereine zu überlassen, bieten schon deshalb keine Lösung des Problems, weil es viel zu lange dauern würde, bis diese Vereinigungen für eine solche umfassende Aufgabe sich genügend eingerichtet und ausgerüstet haben. Wir brauchen aber sofortige Hilfe. Jedes Abwarten bedeutet ein Anwachsen der religiös-sittlichen Schäden.

Ganz besonders ist noch hervorzuheben, daß die genannten vier Vorschläge sämtlich viel zu einseitig die doch so vielgestaltige religiös-sittliche Not im Volke behandeln. Was kann denn ein einzelner Orden oder ein einzelner Verein, was können einige Laienhelfer in der Großstadt angesichts des ganzen großen sittlichen und religiösen Elendes ausrichten?

Auch berücksichtigen alle Vorschläge viel zu wenig die vorhandenen Kräfte. Aber besitzen wir denn solche in genügender Zahl und

brauchbarer Gestalt? Man kann des öfteren katholische Stimmen hören, welche unter Hinweis auf die innere Mission der Protestanten die Rückständigkeit der Katholiken auf caritativem Gebiete beklagen. Gewiß, die innere Mission hat sich seit ihrer Gründung durch Wichern im Jahre 1848 gewaltig entwickelt. Wenn man an der Hand des „Leitfadens der inneren Mission" von Theodor Schäfer oder des Werkes von Professor Dr. Wurster und Direktor M. Hennig: „Was heute jedermann von der inneren Mission wissen muß" die Arbeit der evangelischen inneren Mission studiert, muß man das weit ausgedehnte Gebiet ihres Wirkens und ihre opferfreudige, seeleneifrige Begeisterung bewundern. Es kann auch nicht geleugnet werden, daß wir Katholiken in einigen Zweigen der Caritas von ihr gelernt haben. Nichtsdestoweniger ist die katholische Kirche an Fülle caritativer oder zur Ausübung der Caritas brauchbarer Organisationen weit voraus. Einsichtige Protestanten gestehen das unumwunden zu.

In dem vorhin genannten Werke von Wurster und Hennig heißt es auf Seite 62: „Die katholische Kirche hat sich neue Organisationen geschaffen, mit welchen sie auf dem Gebiete der sozialen Wirksamkeit der Kirche durch eine Reihe von Generationen hindurch einen entschiedenen Vorsprung vor uns gewonnen und behalten hat." Man braucht nur das kleine Werkchen von Dr. Liese: „Katholische Wohltätigkeitsanstalten und soziale Vereine in der Diözese Paderborn" (Freiburg i. Br., Caritasverband für das katholische Deutschland 1906) durchzusehen, so muß man staunen über die reiche Mannigfaltigkeit caritativer und der zur religiös-sittlichen Stärkung und Hebung gegründeten Vereinigungen. Da sind zu nennen: die Vinzenzvereine, die Elisabethvereine, die Männerfürsorgevereine, die Frauenfürsorgevereine, der Erziehungsverein, die Jünglingsvereine und Sodalitäten, die Lehrlingsvereine, die Gesellenvereine, die Meistervereine, die Arbeitervereine, die katholischen kaufmännischen Vereine, die Jungfrauenkongregationen, die Standesvereine für Dienstboten, Arbeiterinnen, kaufmännische Gehilfinnen, der Mädchenschutzverein, die Müttervereine, die Bahnhofsmission, der katholische Frauenbund, das Kreuzbündnis, der Volksverein. Und wie in der Paderborner Diözese, so wird es auch in anderen sein, die Industriebevölkerung und große Städte haben. Es dürfte doch nun das nächstliegende und natürlichste sein, in diesen Vereinen die Hilfskräfte zur Hebung der religiös-sittlichen Not und zur Lösung des Problems der Großstadtseelsorge zu suchen. Diese Vereine sind ja sämtlich aus der Not der Zeit geboren. Für jede Art von geistiger Not besteht ein besonderer Verein. Und in den Großstädten, wo das religiös-sittliche Elend in seiner ganzen Vielgestaltigkeit zusammengedrängt ist, finden sich auch alle jene Vereine zusammen. Sie sind ohne Ausnahme echt katholischem Glaubensleben entsprungen, sind lebensvolle Zweige am Baume der katholischen Kirche. In diesen Vereinen stecken die vorzüglichsten Truppen für das dringend notwendige Laienapostolat. Wenn wir bedenken, daß in all diesen in langer Reihe aufgezählten Vereinen die Elite der katholischen Männer und Frauen, Jünglinge und Jungfrauen sich befindet, dann muß sich in uns doch eine freudige, hoffnungsfrohe Zuversicht regen. Wer vermag zu ermessen, welch eine Fülle von echter, goldiger Gottes- und Nächstenliebe in dieser erstaunlichen Menge von Vereinen einer einzigen Diözese, ja einer einzigen Stadt still glüht. Hier ruht ein gewaltiger Reichtum von religiöser und sittlicher Lebenskraft, die nur darauf harrt, ein Arbeitsfeld überwiesen zu bekommen

und zur Rettung gefährdeter oder verirrter Seelen verwendet zu werden. Zu welchem Opfersinne das katholische Volk sich aufschwingt, wenn eine große, von der Religion getragene Idee es erfaßt, haben die Jahre des Kulturkampfes bewiesen. Eine der höchsten und erhabensten Ideen ist aber das Apostolat. Man muß nur mit Geschick und Nachdruck, in apostolischem Geiste und unter gründlicher, warmer Darlegung der modernen Verhältnisse und Gefahren diese Idee in jedem Vereine immer wieder vortragen, und man wird sehen, wie sie zündet und schlummernde Kräfte weckt. Es wird dies umso leichter erzielt, als tatsächlich, wenn auch nicht formell, in all den genannten Vereinen mehr oder weniger das bereits erstrebt wird, was das Laienapostolat will und soll, und zwar direkt durch die Männerfürsorgevereine, die Frauenfürsorgevereine, den Erziehungsverein, den Mädchenschutzverein, die Bahnhofsmission, das Kreuzbündnis, teilweise wenigstens auch durch die Vinzenzvereine, die Elisabethvereine, den katholischen Frauenbund, den Volksverein, indirekt seitens der übrigen Vereine durch Werbung von Mitgliedern, wodurch die sonst abseits Stehenden dem kirchlichen Leben erhalten oder wieder eingegliedert werden, ja, zum Teil auch seitens dieser Vereine direkt durch besondere, zum Schutze des Glaubens und der Sitte getroffene Veranstaltungen oder Maßnahmen. Was ihnen bisher zumeist fehlte, ist die anspornende und erleuchtende Kraft der klar erkannten und warm empfindenden Idee des Laienapostolates. Diese Idee steht den Mitgliedern entweder noch gar nicht, oder nicht hell und lebendig genug vor der Seele. Daher die Lässigkeit und Untätigkeit sehr vieler sonst glaubensfroher und von Eifer für die Ehre Gottes und der Kirche und von echter Nächstenliebe beseelter Mitglieder. Erst die Idee des Laienapostolates bietet ihnen die nötige Triebkraft, die Gefährdeten und Verirrten aufzusuchen, verleiht ihrem Wirken höheren Gehalt, um mit Eifer und Ausdauer an deren Gewinnung zu arbeiten, erleuchtet sie zur Erkenntnis und Wahl der richtigen Mittel und Wege, um Erfolge zu erzielen.

Was zweitens bislang fehlte, ist die Heranziehung und planmäßige Leitung und Organisation geeigneter Mitglieder zu dieser apostolischen Arbeit. Darum zum Teil der verhältnismäßig geringe und wenig fühlbare Erfolg all der Vereine gegenüber den immer tiefer gehenden und immer weiter um sich greifenden Schäden auf dem religiösen und sittlichen Gebiete.

Nachdem man daher in jedem Vereine die Idee des Laienapostolates, sein hohes Ziel, seine erhabenen Beweggründe und seine unbedingte, durch den Ernst der Zeit hervorgerufene Notwendigkeit klargelegt hat, wähle man eine genügende, der Größe der Pfarrei entsprechende Zahl von tauglichen Vertrauenspersonen aus, weise ihnen genau umschriebene Bezirke als Arbeitsfeld an, bezeichne ihnen in Übereinstimmung mit dem Zwecke des jeweiligen Vereins die Personengruppe und die geistige Not, deren Bearbeitung sie sich hingeben sollen, und unterrichte und begeistere sie für ihre hehre apostolische Aufgabe. Da fast jedem Vereine wieder eine andere Personengruppe mit anderer geistiger Gefährdung und Not entspricht, wäre eine Kollision nicht leicht zu befürchten, könnte wenigstens unschwer beseitigt und für die Folge verhütet werden.

Der Pfarrer oder einer der übrigen Geistlichen nehme es in die Hand, ab und zu sämtliche männliche und weibliche Vertrauenspersonen einer Pfarrei in gesonderten Gruppen, das eine oder andere Mal im Jahre in ihrer Ge-

samtheit, zu versammeln. Das fördert einen segensreichen Gedankenaustausch über Erfahrungen und Erfolge, über die besten Mittel und Wege, über neue Notstände und erhöht den Mut und das Vertrauen. In solchen Versammlungen würden die Vertrauenspersonen unter der Leitung des geistlichen Vorsitzenden ihre Beschlüsse fassen. So wäre die unbedingt notwendige Organisation hergestellt. In diesen Versammlungen müßten zugleich das Wesen des Laienapostolates, sein Wert und seine Würde, die Art und Weise des Wirkens, die persönlichen Vorbedingungen einer gedeihlichen Betätigung desselben klar und warm auf dem goldenen Grunde der katholischen Glaubenswahrheiten dargelegt werden.

Wenn in allen Pfarreien und Vereinen in dieser Weise das Laienapostolat gepflegt würde — und der Ernst und die Not der Zeit sollte uns mächtig dazu drängen — wie viele Wankende würden dann gehalten, wie viele Gefährdete geschützt, wie viele Irrende zurückgeführt, wie viele Gleichgültige geweckt, wie viele Verwahrloste gerettet werden! Unbeschreiblich viel geistige Not könnte beseitigt werden.

Ich verkenne die mannigfachen Hindernisse nicht, die auch in den Reihen der Gutgesinnten von Engherzigkeit, Bequemlichkeit und Philistertum dem Laienapostolate entgegengesetzt werden, aber bei der nötigen Liebe, Umsicht, Geduld und Ausdauer wird der Erfolg gewiß nicht fehlen. Was der Volksverein zuwege gebracht hat, kann und darf auch den anderen Vereinen nicht unmöglich sein.

Für zweierlei muß allerdings bei jedem Vereine unbedingt gesorgt werden; zunächst für den engsten Anschluß der im Laienapostolat tätigen Personen an die Kirche. Sie nehmen ja in ihrer Art teil am Wirken des kirchenamtlichen Apostolates, unterstützen und ergänzen es, sind also diesem untergeordnet. Darum ist es nicht richtig, wenn ein „Fürsorgeverein für Mädchen und Frauen" statutengemäß zwar einen Geistlichen zum Präses hat, ihn aber nur nach Belieben in besonderen Fällen zu den Sitzungen einladet. Wann der Vertreter der Kirche zugegen sein soll, darf nicht dem Gutdünken des caritativen Vereins, am wenigsten eines weiblichen, überlassen werden. Das Statut muß vielmehr die Einladung des Geistlichen zu jeder Sitzung fordern.

Das zweite, worauf besonderes Gewicht gelegt werden muß, ist die persönliche Befähigung der für das Laienapostolat bestimmten Vertrauenspersonen durch natürliche Anlage, theoretische und praktische Schulung in Konferenzen und Kursen und religiöse Ausrüstung. Treffend sagt in letzterer Hinsicht Peabody:[1] „Das erste Wort der Lehre Christi heißt Charakter, das zweite heißt Liebe. Der Liebe ward das Losungswort „für sie"; dem Charakter ward der Befehl: „Heilige dich selbst"; und das christlich-soziale Gesetz wird in dem ganzen Ausspruche Jesu erfüllt: „Ich heilige mich für sie selbst" (Joh. 17, 19). Innige Gottesliebe, die den Charakter bildet und veredelt, und demütige, barmherzige Nächstenliebe sind die notwendigen und gewissenhaft zu pflegenden Lebenselemente einer Vertrauensperson im Laienapostolate. Unerschöpfliche Nährquellen dazu besitzt sie in der hl. katholischen Religion, in dem fleißigen Besuche des hl. Meßopfers, in dem öfteren Empfange der hl. Kommunion und, was den Vertrauenspersonen nachdrücklichst anzuraten ist, in den Exerzitien.

[1] l. c. S. 80.

Einen vor allem die Großstadtseelsorge berührenden Punkt möchte ich noch kurz besprechen. Man kann einwenden: Auch wenn in der dargelegten Weise alle Vereine durch Vertrauenspersonen am Laienapostolate eifrigst sich beteiligen, wird es in der Großstadt immer noch eine Menge Fälle geben, die von den Vertrauenspersonen nicht erreicht werden, entweder weil sie nicht zur Kenntnis geraten, oder weil deren Behandlung mit zu großen Schwierigkeiten verbunden ist. Wäre es da nicht zu wünschen, daß für diese Fälle besoldete und geschulte Laienhelfer angestellt werden könnten? Auch dieses ist zu verneinen. Zunächst setze ich voraus, daß jeder Pfarrer einer großen Gemeinde sich mit dem Meldeamte in Verbindung setzt, um die Listen über die zuziehenden Katholiken zu bekommen und sie den Vertrauenspersonen des Laienapostolates zur Einsicht zuzustellen. Auch könnte eine Kartothek unter Mithilfe des Meldeamtes angelegt werden. Dann hätte man eine genaue Kenntnis des Namens, der Wohnung und im allgemeinen auch der Lebensverhältnisse der in der Pfarrei wohnenden Katholiken. Für Großstädte ist eine Zentrale, von der aus alle Meldungen der Ämter an die betreffenden Gruppen der Vertrauenspersonen weiter befördert werden könnten, dringend zu empfehlen. Diese Zentrale würde auch sonst in mannigfacher Weise dem Laienapostolate zur Seite stehen können. Eine solche besteht z. B. unter der Leitung eines Geistlichen in Dortmund. Aber, so wird man sagen, dadurch wird nur der Mangel der notwendigen Kenntnis der Personen und ihrer Verhältnisse beseitigt, nicht aber die Erledigung der in der Großstadt immerhin noch großen Menge von Fällen erzielt, wohin die Vertrauenspersonen nicht gelangen, oder wo sie sich vergebens bemühen. Doch auch für solche Fälle bedürfen wir der Laien-Pastoralhelfer nicht. Mag man über die Wirksamkeit solcher Pastoralhelfer sagen, was man will — ein einziger mit der rechten Herzens- und Geistesbildung ausgestatteter Priester erreicht in der Seelsorge, auch bei schwierigen Fällen, mehr als zehn berufsmäßige Laienhelfer. Man darf nicht vergessen, daß in der Gewinnung der Seelen vor allem es auf das Wirken der Gnade Gottes ankommt. Und diese steht dem Priester infolge seiner Priesterweihe, des täglichen hl. Meßopfers und des Breviergebetes in ungleich höherem Maße zu Gebote als dem Laien. Warum könnten nicht für solche Fälle der Großstadtseelsorge von echt apostolischem Geiste beseelte und nicht bloß theologisch, sondern auch caritativ und sozial-politisch vorgebildete Priester angestellt werden? Dieselben könnten ja von der Erteilung des Religionsunterrichtes in den Schulen, der gewöhnlichen Krankenseelsorge, der Leitung von Vereinen befreit werden, um sich einzig ihrer hohen Aufgabe zu widmen. Sie wären in der Großstadt auch die geeignetsten Kräfte, um die Direktion und Schulung der Vertrauensmänner des Laienapostolates zu übernehmen. Sie könnten am besten ferner einen Zentralvorstand für das gesamte Laienapostolat einer Großstadt gründen und leiten und dadurch unermeßlich viel zur Lösung der brennenden Frage der Großstadtseelsorge beitragen.

Wenn in der beschriebenen Weise überall in Stadt und Land das Laienapostolat organisiert würde, dann besäßen wir Katholiken eine Macht, die getrost den Kampf mit den vielgestaltigen religiösen und sittlichen Mißständen der Gegenwart und Zukunft aufnehmen könnte.

(25. 9. 11.)

Besprechungen

Dr. Karl Adam, **Der Kirchenbegriff Tertullians.** Eine dogmengeschichtliche Studie. (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte, herausgegeben von Dr. A. Ehrhard und Dr. J. P. Kirsch, VI. Bd. 4. Heft). Paderborn, Ferd. Schöningh, 1907. VIII u. 229 S. 8°. Subskriptionspreis ℳ 5,—, für Nicht-Abonnenten ℳ 6,20.

Sich mit den Schriften und der Theologie des knorrigen Afrikaners Tertullian zu beschäftigen, hat einen eigenartigen Reiz, aber auch ganz besondere Schwierigkeiten. Letztere mögen mit der Grund sein, daß, wie mir dünken will, die neuere Forschung noch nicht in solchem Maße an die Einzeluntersuchung der verschiedensten Probleme bei Tertullian herantrat, wie dies bei vielen anderen altchristlichen Kirchenschriftstellern der Fall ist. Adam vermißt insbesondere, daß gerade die Frage nach dem letzten Quellgrund des Tertullianischen Systems, nach den treibenden Kräften seiner eigenartigen Entwicklung und Ausreifung bis jetzt noch keine eingehende Spezialbehandlung erfahren hat. Es soll deshalb in vorliegender Arbeit der Entwicklungsgang des Afrikaners einer näheren Untersuchung unterzogen werden und zwar an der Hand und an der Fortbildung seines Kirchenbegriffs, indem gerade dieser letztere den besten Prüfstein für jedwede theologische Betrachtungsweise abgibt und sonach dessen Wandlung nichts anderes ist als der Reflex der ganzen theologischen Innenentwicklung des betreffenden Autors. Adams Schrift verspricht also (S. 17) viel mehr, als der Titel besagt, und bietet es auch, obwohl natürlich von einem vollständig erschöpfenden Gesamtbild des Entwicklungsgangs des Afrikaners nach allen Seiten hin nicht die Rede sein kann.

Der eigentlichen Ausführung geht eine Einleitung voraus, in welcher in kurzen und prägnanten Zügen eine Darstellung gegeben wird des zeitgeschichtlichen Hintergrundes, namentlich der Lage der karthagischen Kirche Ende des zweiten Jahrhunderts. Es schließt sich ein in scharfen Umrissen gezeichnetes, treffliches Charakterbild des Mannes an, der berufen war, in die geschilderten Zustände mit energischer Hand einzugreifen. Hier schon weist Adam auf die Fäden hin, die, konsequent und restlos durchgesponnen, Tertullian schließlich dorthin leiten mußten, wo er tatsächlich später angelangt ist. Die Disposition schließt sich, wie nicht anders zu erwarten, dem Verlauf des ganzen Entwicklungsgangs des Afrikaners an und enthält demnach drei Stadien, die Adam auf zwei Hauptabschnitte zusammenpreßt. Im ersten wird Tertullians Kirchenbegriff während seiner katholischen Zeit behandelt nach drei Gesichtspunkten hin: Kirchenlehre, Kirchenzucht und Kirchengnade, im zweiten jener der montanistischen Zeit, wobei deutlich die Entwicklung zum und die Entwicklung im Montanismus in die Erscheinung tritt.

Schon während seiner katholischen Periode machen sich bei Tertullian trotz prinzipiellen Festhaltens an der traditionellen Kirchenauffassung, am herrschenden Kirchenbegriff nach der einen und der anderen Seite hin ihn trübende oder gar

abweichende und gegensätzliche Grundanschauungen geltend. So beherrscht ihn der eschatologische Gedanke von vornherein so sehr, daß sein ganzes Christentum durchweg den Stempel der baldigen, Furcht und Schrecken verbreitenden Weltkatastrophe und damit notwendigerweise das Gepräge des Harrenden, Unruhigen und Unfertigen trägt im Sinne eines bloßen Übergangsstadiums. Die Idee einer Kirche als eines langwährenden Gottesreiches auf Erden ist ihm völlig fremd. Darum ist es von Anfang an erklärlich, wenn er für eine stabile Kirchenorganisation nie ein eigentliches Verständnis hatte. Eine derartige Kirchenverfassung hätte ja einen langen Bestand der christlichen Weltzeit zur Voraussetzung gehabt und damit Tertullians oberstes Prinzip umgestoßen. Das nahe Weltgericht hat den Afrikaner zum leidenschaftlichsten Rufer der Heiligkeit gemacht. Von Anfang an ist das extremste Heiligkeits- und Vollkommenheitsideal mit absolut verpflichtendem Charakter für jedermann, der auf den Christennamen Anspruch erheben will, für ihn ein ausgemachtes, aprioristisches Dogma, um das sich sein ganzes Denken, Schreiben und Handeln konzentriert. Kein Wunder, wenn er die Heiligkeit der Kirchenglieder schließlich sogar als das Wesenskonstitutiv der Kirche betrachtet wissen will, so daß diese nichts anderes mehr sein kann als die Gemeinde der Heiligen. Während er einerseits dem Subjektivismus gegenüber für eine kirchliche Lehrautorität eintritt, die er in der Glaubensregel der apostolischen Kirchen oder eigentlich der vom Hl. Geist geleiteten Kirchen schlechthin erblickt, leistet er anderseits wieder dem Subjektivismus Vorschub und untergräbt seine mit viel Geschick fundierte Glaubensregel, ja die Autorität der Kirchenlehre überhaupt, indem er dem Bischofsamte im Gegensatze zu Irenäus die göttlich beglaubigte Lehrgewalt und Lehrsicherheit benahm und die Bischöfe nur als qualifizierte Lehrzeugen betrachtete. So lebendig Tertullian davon ergriffen erscheint, daß alles menschliche Wirken nur durch Christus übernatürlich gottgefälligen Wert erlangt, so hat er doch keineswegs einen durchaus strengen Gnadenbegriff festgehalten. Adam sieht scharf schon in des Afrikaners Eigenpersönlichkeit, insbesondere in seiner drängenden, stürmischen Aktivität den Grund gelegt zur übermäßigen Betonung der subjektiven Werktätigkeit der Einzelnen, so daß nicht die Gnade sich als das Primäre und Ausschlaggebende darstellt, sondern die Heilsarbeit der Persönlichkeit. Daß eine solch werkhafte Grundrichtung und in notwendigem Zusammenhange damit die Überschätzung des Persönlichkeitswertes die herkömmliche Auffassung von einer außerpersönlichen Heilsmacht, von einer kirchlichen Gnadenanstalt kreuzen und in der Folge schädigen mußte, liegt auf der Hand. Ruhte die Heilskraft für Taufe und Buße vorzüglich im Subjekte, dann war füglich für eine Kirche als Gnadenmutter und deren objektive Organe im Prinzip kein Platz mehr. Die werktätige Persönlichkeit muß allmählich Heilsvermittler werden. Diese und andere Momente, die bei Adam noch weiterhin und eingehend ausgeführt sind, aber manchmal etwas schärfer hätten hervorgehoben werden dürfen, zeigen zur Genüge, wie bereits in Tertullians erstem theologischen Arbeiten die Ansätze und Keime vorhanden sind zur vollständigen Auflösung des überkommenen Begriffes von der Kirche als einer objektiven Gnaden- und Heilsanstalt.

In der Folge drängten diese Ansätze und Keime den gärenden und immer mehr mit sich selbst in Widerspruch geratenden Afrikaner schrittweise weiter fort auf der einmal betretenen Bahn des Subjektivismus, — wie Adam im einzelnen darlegt, teils aus innerer Entwicklungsnötigung, teils infolge äußerer fördernder Einflüsse (Bußdisziplin, zweite Ehe, Schleierstreit usw.) — und führten ihn schließlich in die Arme des Montanismus, dessen aszetisch-rigoristische Ideen verbunden mit einem durchaus subjektivistisch gefärbten, auf unmittelbare, göttliche Erleuchtung und damit auch auf absoluten Wert Anspruch erhebenden prophetischen Enthusiasmus die Individualität

des stürmisch nach Werkheiligkeit ringenden Reformers gefangen nehmen mußten. Adams Untersuchung zeigt nun Schritt für Schritt die fernere Entwicklung des Montanisten Tertullian, wie er einerseits das montanistische Programm, dann aber auch in dessen Dienst seine ursprüngliche, wenn auch von Anfang an nicht ganz orthodoxe Auffassung des Kirchenbegriffs immer mehr umgestaltete. So mußte die Aufstellung des Paraklets als des neuen Gesetzgebers, als des Prinzips und Grundes der neuen Prophetie und der neuen Heilsära die Bedeutung Christi, der doch eigentlich Grund- und Schlußstein des neutestamentlichen Gottesbaus sein soll, wesentlich herabdrücken. Montanus, bezw. der aus ihm redende Paraklet tritt bei Tertullian so sehr an Christi Statt in den Vordergrund, daß er ihm nicht bloß zur Gesetzes-, sondern auch zur Kraft- und Gnadenquelle wird. Damit war auch eine Umwertung der Autorität der Apostel bedingt, wenn nicht in Sachen des Glaubens, so doch ausdrücklich in Fragen der Disziplin. Noch mehr wurde die bischöfliche, wie überhaupt jede hierarchische Amtsgewalt verkümmert, indem von keiner Leitung oder Gesetzgebung seitens der Bischöfe den Gemeinden gegenüber die Rede sein konnte. Die drei hierarchischen Stände hatten nur mehr die Aufgabe, die Untergebenen in das neue, bis aufs kleinste Detail sich erstreckende Gesetz des Parakleten, bezw. des Montanus einzuführen und dessen Beobachtung zu überwachen. Bischöfe „an Gottes Statt" nach der Auffassung des Ignatius, Bischöfe als Formalprinzip des Kirchenleibes nach der Anschauung des Irenäus haben bei Tertullian keinen Platz mehr. Nachdem er schon in seiner katholischen Zeit der bischöflichen Lehrentscheidung nur menschliche Glaubwürdigkeit, disziplinäre Geltung zuerkannt hatte, sosehr er auch immerfort die Bischöfe als die geborenen Repräsentanten und Zeugen des kirchlichen Glaubensbewußtseins betrachtet, erschien ihm später als Montanisten der Paraklet als willkommene Hilfsautorität, die ihm in der Folge auch zum obersten Lehrer in Glaubenssachen wurde und vollauf genügte ohne weiteres Amtsorgan, da ja doch das baldige Weltende bevorstand. Am deutlichsten zeigte sich der Abgrund, in den das Tertullianische System verfallen mußte, in seiner nun völligen Zurückdrängung der aktiven Heilsursächlichkeit der Gnade zugunsten der persönlichen Werktätigkeit. Die nächste Konsequenz war die Überwertung der subjektiven Kräfteentfaltung bei dem Geschäfte der Buße und die Erklärung der eigentlichen Kirche zur Gemeinde der Heiligen, der Vollkommenen, welcher sich die Lehre vom allgemeinen Priestertum anschloß. Denn letzteres ist ihm der äußere Ausdruck und das Postulat der allgemeinen, von dem Paraklet geforderten Werkübung, der naturgemäße Reflex der Gesamtheiligkeit. Damit ist die gänzliche Umwandlung des Kirchenbegriffs endgültig besiegelt. Die Auffassung der Kirche als einer objektiven Gnaden- und Heilsanstalt schaltet sich von selbst aus. Gibt es doch hier kein Amtsgnadentum mehr, das einer Person abgesehen von ihren Werken eigen wäre, sondern nur persönliches Werkpriestertum. An die Stelle der kirchlichen und amtlichen Gnadenkraft tritt das persönliche Charisma, die eigene Werktätigkeit.

Es ist hochinteressant und gewährt dem Leser einen wirklichen Genuß, zu verfolgen, wie Adam mit feinem Verständnis für die keineswegs leicht zu fassende Psychologie des gewaltigen Afrikaners in die viel verschlungenen Fäden und Pfade seiner Entwicklung und Umschaffung einzudringen und sie bloßzulegen versteht. Auch das ist dem Verfasser, wie er im letzten Paragraphen klarstellt, nicht entgangen, wie trotz alldem Tertullians System eine inkonsequente Halbheit blieb, indem er sich bezüglich verschiedener Lehrpunkte, wie der Bußfrage, der Sakramentenlehre, der alten katholischen Grundvorstellung objektiv wirkender Gnadenkräfte nicht völlig entwinden konnte. Aber vor allem des Afrikaners subjektivistische Gedanken waren es, die sich

schon bald unheilvollerweise in den sog. Ketzertaufstreitigkeiten, im Novatianischen- und Donatistenschisma geltend machten.

So sehr Adams tüchtige Arbeit alle Anerkennung verdient, so kann ich doch einige Ausstellungen nicht unterdrücken: So ist die Bemerkung auf S. 46 über die römische Infallibilität mit Rücksicht auf die vorausgehenden Ausführungen unverständlich. Die auf S. 78 zitierte Stelle „de poenit. c. 6" beweist nicht, daß Tertullian „genau zwischen gültigem und würdigem Empfang der Taufe unterscheidet". Daß er, wie es S. 94 heißt, „seine Gedanken über die nur einmalige Bußmöglichkeit ausschließlich Hermas entlehnt zu haben scheint", dürfte nicht ohne weiteres anzunehmen sein.

Prag. Prof. Dr. Aug. Naegle.

Montanus, **Das alte und das neue Zentrum.** 160 S. ℳ 1,—. Bonn (o. J.), P. Hanstein.

Wenn ich anfangs die Broschüre mit Teilnahme las, so schwand diese gegen Ende immer mehr, da der Ton immer schärfer und die Tendenz, für die „Ständeordnung" (Coblenz) und ihre Hintermänner (P. Tillmanns usw.), die sich in steten Angriffen auf die allermeisten unserer praktischen Sozialpolitiker gefallen, Reklame zu machen, immer aufdringlicher hervortrat. Man kann ja über das Verschwinden der ständischen Organisationen recht sehr betrübt sein, aber man muß doch zugeben, daß vor allem das Zentrum und die ihm nahestehenden sozialpolitischen Kreise stets für eine kräftige Mittelstandspolitik eingetreten sind, wenn auch zeitweise die Arbeiterfürsorge ostentativer hervortrat. Billig zu verwundern ist aber, daß der Verf. dem Zentrum seine Teilnahme an der Arbeiterversicherung vorwirft, weil es sich dabei nur um Wohltaten handle, während der Arbeiterschutz, der Rechte schützen und bringen solle, bei dem neuen Zentrum wenig Liebe finde. Und dabei stehen wir im Arbeiterschutz unter tätiger Hilfe des Zentrums und des vom Verf. so stark beschuldigten Prof. Hitze nicht minder voran, wie in der Arbeiterversicherung. Die Auffassungen des Verf. über Aufgabe und Zweck des Staates berühren sich eng mit denen der Schule von Angers, die doch auch in den romanischen Ländern genug Widerspruch gefunden hat und neuerdings immer mehr findet. Die Leistungen der freien Organisationen (mutualités etc.) sind durchaus nicht so übermäßig, und Sozialisten gibt's auch dort mehr als genug.

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Allgemeines; Enzyklopädie; Methodologie.

Das von H. A. Krose herausgegebene **Kirchliche Handbuch für das katholische Deutschland** (Herder: geb. 6,– ℳ) ist neu erschienen. Der nunmehr vorliegende dritte Band (1910–1911) ist erst jetzt im Jahre 1911 erschienen (nach einjähriger Unterbrechung), denn „trotz zahlreicher anerkennender Besprechungen in Zeitungen und Zeitschriften der verschiedensten Richtungen und trotz warmer Empfehlung von seiten der kirchlichen Behörden blieb der Absatz des zweiten Bandes hinter jenem des ersten erheblich zurück". Wir wiederholen unser Urteil über den 2. Band (diese Zeitschrift, 1910, 148), daß Kroses Handbuch in die Bibliothek eines jeden katholischen Geistlichen Deutschlands gehört; „wir müssen unter allen Umständen unser Kirchliches Jahrbuch lebensfähig halten." Die nachfolgende Übersicht über die einzelnen Abteilungen des Buches läßt einen Blick in die Reichhaltigkeit des Inhalts tun: Organisation der Gesamtkirche (bearbeitet von Domvikar und Bistumssekretär P. Weber in Trier), Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung (Prof. Dr. Hilling in Bonn), Das kirchliche Leben im Jahre 1910 (Domdekan Prof. Dr. Selbst in Mainz), Die Organisation der katholischen Kirche in Deutschland (P. Weber in Trier), Kirchliche Statistik Deutschlands (vom Herausgeber H. A. Krose S. J. in Valkenburg), Konfession und Unterrichtswesen (Dr. jur. R. Brüning in Trier), Die caritativ-soziale Tätigkeit der Katholiken Deutschlands (Generalsekretär Jos. Weydmann in Straßburg), Die katholische Heidenmission (A. Huonder S. J. in Valkenburg). In dem trefflichen Überblick über das kirchliche Leben i. J. 1910 (von Selbst) lesen wir (S. 120 f.) die Sätze: „Hier hat sich eine Gefahr herausgebildet, die permanent zu werden droht: die führende liberale Presse bemächtigt sich so frühzeitig wie möglich aller kirchlichen Kundgebungen, sie macht die öffentliche Meinung, von der das Urteil der großen Masse der Gebildeten und Ungebildeten in weitem Umfang abhängig ist; der erste Eindruck bleibt, nachträgliche Aufklärung und Berichtigung dringt selten in die Kreise der Nichtkatholiken, und in den Reihen der Katholiken, namentlich der gebildeten, entsteht Verblüffung, Verwirrung, mindestens Unsicherheit. Wenn da vorgebeugt, abgeholfen werden könnte – die beabsichtigte Einrichtung einer internationalen Telegraphenagentur könnte von Bedeutung werden – würde unberechenbaren Schaden verhütet und der Sache der Kirche ein großer Dienst erwiesen."[1] Das ist ein sehr ernstes und sehr wahres Wort. Ob mit einer inter-

[1] Von uns gesperrt.

nationalen Telegraphenagentur gründlich geholfen werden kann, weiß ich nicht. Aber das ist sicher: hier muß etwas geschehen. Vielleicht gelingt es auf die Dauer dem Augustinusverein, zweckdienliche Mittel zu finden, wodurch dem jetzigen, wahrhaft unerträglichen Zustande ein Ende gemacht werden kann. Mit besonderer Freude begrüßen wir es, daß „Konfession und Unterrichtswesen" diesmal eine eigene Abteilung erhalten hat; aus den Zusammenstellungen und Erläuterungen, die hier Dr. Brüning gibt, sind heilsame Lehren zu ziehen. Die hervorragende Tüchtigkeit des Herausgebers Krose auf dem Gebiete der Statistik tritt in der fünften Abteilung („Kirchliche Statistik Deutschlands") leuchtend zutage. Ich brauche nur einige der in dieser Abteilung behandelten Materien, wie Die konfessionelle Bevölkerungsbewegung im Jahre 1908/09, Die gemischten Ehen in zeitlicher Entwicklung, Die kirchliche Versorgung der katholischen Bevölkerung durch Welt- und Ordensgeistlichkeit, Die Gehalts- und Pensionsverhältnisse der katholischen Geistlichkeit, Die religiösen Orden und Kongregationen, Das sittliche Leben, namhaft zu machen, um unser lebhaftes Interesse an dieser Arbeit begreiflich zu machen. Tolle, lege! Bezüglich der Zahl der Studenten an der Paderborner theologischen Fakultät hat der Druckfehlerteufel rund 100 zu wenig angegeben. (S. 175.) In der tabellarischen Übersicht der Vereine ist beim Verein Volkswohl durch ein Versehen Münster statt München als Sitz angegeben. Ebendaselbst hätte neben der „Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst" und dem „Albrecht Dürer-Verein" wohl auch der Allgemeine Cäcilienverein ein Plätzchen verdient. Sozusagen gehört die Tonkunst auch zur Kunst.

Über das große Werk **The Catholic Encyclopedia** (Alleinvertrieb für Deutschland und die österreichisch-ungarische Monarchie: Herder in Freiburg i. B.; geb. in Buckram-Leinen à Band ℳ 27) und seinen erfreulichen Fortgang sind die Leser dieser Zeitschrift des öfteren orientiert worden; vgl. 1909, 822; 1910, 147, 585; 1911, 407. Der **siebte Band** geht von Gregory XII. bis Infallibility. Man beobachtet wiederum mit besonderer Genugtuung, wie es dem Redaktionsstabe gelungen ist, eine ausgezeichnete Wahl der Mitarbeiter für die einzelnen Artikel zu treffen. Um bei den deutschen Verfassern zu bleiben, so nenne ich beispielshalber, der alphabetischen Reihe folgend, P. M. Baumgarten (Holy See), Blume (Hymn; Hymnody and Hymnology), Braun (Gremiale; Hood; Humeral Veil), Faulhaber (jetzt Bischof von Speier, Hesychius of Jerusalem; Hesychius of Sinai), Fonck (Epistle to the Hebrews), Heimbucher (Hermits of St. Augustine), Hilgers (Index of Prohibited Books), Hontheim (Heaven; Hell), Jostes (A. Droste-Hülshoff), Kampers (Henry II – VI), Lauchert (Günther; Hettinger etc.), Pohle (Impanation), Schulte (jetzt Bischof von Paderborn, Hermes) Willmann (Idealism). Die Bemerkung über Haydns Kirchenmusikwerke (S. 159) verstehe ich nicht recht.

Otto Hartmann (Otto von Tegernsee) hat bei Hermann Beyer in Leipzig ein Buch **Die Entwicklung der Literatur im Buchhandel** herausgegeben (3,00 ℳ). Über die Vergangenheit und das Wachsen der Literatur sowie über die Entwicklung und Ausbreitung des Buchhandels will er darin das Wissenswerteste zur leichteren und rascheren Orientierung zusammenstellen. Ohne gerade jeden Ausdruck und jedes Urteil des Verfassers auf die Goldwage zu legen, – man vgl. z. B. die kuriose Darstellung über den Einfluß der Kirchenväter S. 35 – konstatieren wir gern, daß Hartmann allerhand interessante Notizen und Mitteilungen zu seinem Thema zusammengetragen hat. Auch die katholische Literatur- und Buchhandelbewegung wird wiederholt herangezogen. Der Verfasser meint es ernst mit der guten Sache einer gediegenen Literaturpflege. Sein entschiedenes Eintreten gegen die schlechte Literatur verdient freudige Anerkennung.

Heinrich Keiters **Praktische Winke für Schriftsteller, Journalisten und Zeitungs-Korrespondenten** (Essen-Ruhr, Fredebeul und Koenen; geb. 1,50 ℳ) liegen in achter, verbesserter und vermehrter Auflage vor. Die in dieser Auflage geschehene Beifügung des vollständigen Textes der revidierten Berner Übereinkunft zum Schutze von Werken der Literatur und Kunst (13. November 1908) und des deutschen Reichsgesetz vom 22. Mai 1910 zur Ausführung dieser revidierten Berner Übereinkunft ist recht dankenswert. Vielleicht empfiehlt es sich, in einer Neuauflage den Wortlaut des sog. „Literargesetzes" vom 19. Juni 1901 in den einzelnen Paragraphen gleich in der Fassung des Gesetzes vom 22. Mai 1910 abdrucken zu lassen. Im übrigen empfehlen wir das Büchlein gern allen, die aus Beruf oder Liebhaberei ständig oder gelegentlich schriftstellern wollen und über die Schriftstellerei eine erste Orientierung wünschen.

Bei dieser Gelegenheit machen wir auf die bekannte Sammlung **Deutsche Reichsgesetze in Einzelabdrucken** aufmerksam (Textausgabe mit Einleitung, Kernworten, erläutenden Anmerkungen und alphabetischem Sachregister), die K. Gareis bei Emil Roth in Gießen herausgibt (pro Nr. 20 ₰). Für unsere Materie kommen in Betracht Nr. 427 (Revidierte Berner Übereinkunft), Nr. 310 311 (Urheberrecht an Werken der Literatur und der Tonkunst; sog. Literargesetz), Nr. 324 325 (Urheberrecht an Werken der bildenden Künste und der Photographie; sog. Kunstschutzgesetz) und Nr. 312 (Verlagsrecht). H. Müller.

Altes Testament.

E. Sachau-Berlin berichtete in der Sitzung der phil.-hist. Kl. der Kgl. Preuß. Ak. der Wiss. vom 12. Jan. d. J. über **Pap. 6 der Elephantine-Sammlung,** die demnächst erscheinen wird. Der Papyrus „ist zwar nur sehr fragmentarisch erhalten, verdient aber durch seine Berührung mit dem A. T. besondere Beachtung. Es ist ein Sendschreiben, welches der Statthalter Arsames auf Befehl des Königs Darius II. durch Vermittlung eines Hananjah an die jüdische Militärkolonie von Elephantine richtete. Der Inhalt bezieht sich auf die Passahfeier und ist in der Hauptsache ein Auszug aus Ex. 12, 16–20 sowie aus Deut. 16, 17. Das Schreiben ist datiert vom Jahre 5 des Darius II. oder 419 v. Chr. Geburt" (Deutsche Literaturzeit. 1911, 270).

Unter den Papyrusfragmenten, die i. J. 1908 der Gießener Universitätsbibliothek zufielen, fanden sich **Fragmente einer griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuchs,** des *Σαμαρειτικόν* des Origenes, nämlich Stücke von Deut. 24. 25. 27. 28. 29. P. Glaue und A. Rahlfs publizierten sie in den Mitteil. d. Sept.-Unternehmens der Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen H. 2 (Berlin, Weidmannsche Buchh.) unter Anfügung des Fragm. Δ_4 Mc. Leans (Gen. 37, 3–4. 9), in dem A. Rahlfs ein anderes Stück der griechischen Übersetzung des samaritanischen Pentateuch rekognoszierte.

F. Martin-Paris beginnt in der Revue bibl. p. 321–44, **Le livre des Jubilées,** eine eindringende Studie, jedenfalls als Vorarbeit für die von ihm für die Documents pour l'étude de la Bible (Th. Gl. 1911, S. 592) übernommene Ausgabe und Übersetzung dieses Apokryphons. M. beweist, daß das Buch „eine Apologie des Gesetzes und Israels ist durch die Geschichte des Volkes Gottes von der Schöpfung bis zum Exodus". Ein „haggadischer Kommentar" (Schürer) zur Genesis ist es nur in sehr bescheidenem Maße. Das Opus ist aber von größter Bedeutung für die naive Freiheit, mit der man in pharisäischen Priesterkreisen im 2. Jahrh. v. Chr. mit den zwei ersten der „historischen Bücher" des A. T. umgesprungen ist. Der Verf. „folgt

dem biblischen Texte nur selten Schritt für Schritt, wo er ihn buchstäblich zitiert. Oft resumiert er, unterdrückt, fügt hinzu, modifiziert oder interpretiert er. Zuweilen widerspricht er ihm sogar" (p. 327). Neben der Bibel „macht er in gleicher Weise Entlehnungen aus legendären Quellen, aus den Überlieferungen oder den theologischen Ideen seiner Zeit oder seiner Schule, ja selbst, so scheint es, aus durchaus persönlichen Meinungen" (p. 343). Was würde dieser pharisäische Priester des 2. Jahrh. v. Chr. mit dieser „exegetischen Methode" wohl zu der These sagen, daß man um der Wahrhaftigkeit Gottes willen glauben müsse, daß nicht bloß „die (in der Genesis) berichteten Tatsachen sich ereignet, sondern . . . auch die einzelnen Umstände, welche angeführt werden, wirklich das Ereignis begleitet haben?" Vgl. Th. Gl. 1911, S. 408. Völlig ad absurdum geführt ist durch M. die Methode Charles' (1895), der zum Zwecke der Harmonisierung unseres Buches mit der Bibel in großem Umfange von der rein konjekturalen Textesänderung Gebrauch machte. „Das heißt sich der Gefahr aussetzen, dem formellen Willen des Autors entgegenzuarbeiten und also seinen Gedanken zu fälschen und den natürlichen Ausdruck zu verändern" (p. 343). Ein gewisser Vergleich legt sich nahe.

P. Dhorme-Jerusalem führt in ders. Zeitschr. S. 345–65 seine inhaltreichen Studien **Les pays bibliques et l'Assyrie** zu Ende (cf. Revue bibl. 1910, p. 54 ss., 179 ss., 368 ss., 501 ss., 1911, p. 198 ss.), – ein ganz vortrefflicher Beitrag zur Geschichte Israels „im Rahmen der Weltgeschichte".

H. Vincent-Jerusalem, **Chronologie des œuvres de Josèphe** (ebendas. p. 366–83) kommt zu folgenden Ansätzen: 77 oder 78 n. Chr. Vollendung des Bellum Iudaicum, Ende 93 der Antiquitates, Ende 95 der Vita, 97 oder 98 der Schrift Contra Apionem.

Salvatore Minocchi, **Mosè e i libri Mosaici** (Modena, A. F. Formiccini; L. 1,25), stellt sich völlig auf den Boden der Wellhausenschen Schule.

V. Zapletal-Freiburg ließ seine für die Anfänger berechnete **Grammatica linguae Hebraicae** (Paderborn, F. Schöningh; ℳ 3,20) in 2. verb. Aufl. erscheinen. Wo ein lateinischer Leitfaden für den ersten Unterricht im Hebräischen angebracht ist, empfiehlt sich das Werkchen. Es zeigt in gleicher Weise den vorsichtig abwägenden und auswählenden Gelehrten wie den erfahrenen Lehrer. Panem quotidianum des Paternoster würde ich nach 1. Kön. 8, 59 durch לֶחֶם יוֹם בְּיוֹמוֹ übersetzen.

In den Religionsgeschichtlichen Volksbüchern II, H. 1 und 6 bietet C. F. Lehmann-Haupt-Berlin, **Die Geschicke Judas und Israels im Rahmen der Weltgeschichte** (Tübingen, J. K. B. Mohr; ℳ 1,–), auch für weitere Kreise Kap. 8–12 seines Buches Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte. Verf. stellt sich in Gegensatz gegen jene überkritische Richtung, die geneigt ist, nichturkundliche Überlieferungen a priori als ungeschichtlich zu verwerfen (z. B. J. Beloch), aber auch gegen die im engen Kreise sich bewegende, die fremdländischen Urkunden nicht ausreichend wertende (J. Wellhausen). Er will die Ergebnisse kritischer Durchforschung des A. T. mit dem zusammenfassen, was die keilinschriftlichen Urkunden und die hieroglyphischen Dokumente uns an neuen Erkentnissen für die Vorgeschichte Palästinas und die Geschichte Israels gebracht haben. So wird er wiederholt zum Apologeten der Berichte des A. T. in ihrem wesentlichen Inhalte, indem er aufs nachdrücklichste Nachrichten desselben verteidigen kann, die die herrschende Wellhausensche Schule als unhistorisch verworfen hat. Man lese beispielsweise nach, was über Abrahams Aufenthalt in Ägypten und über Gen. 14, was über Moses, was über die Glaubwürdigkeit des Berichtes der Chronik (II, c. 33) bezüglich des Freiwerdens des Königs Manasses ausgeführt ist. Freilich fordert der Verf. auch oft

den Widerspruch heraus; indessen, urteilsfähigen Lesern wird sein Buch von Nutzen sein. Wann wird es einem katholischen Gelehrten möglich sein, uns eine Geschichte Israels zu schreiben, wie wir sie so notwendig gebrauchen?

Der 6. Jahrg. des **Palästinajahrbuches** des deutschen ev. Inst. f. Altertumswiss. d. Hl. Landes zu Jerusalem, herausg. v. G. Dalman (Berlin 1910, E. S. Mittler u. Sohn; ℳ 3,–) bringt nach dem Jahresbericht des Instituts folgende Arbeiten: 1. G. Dalman, Einst und jetzt in Palästina, 2. H. Greßmann, Der Eckstein, 3. A. Alt, Mizpa in Benjamin, 4. P. Kahle, Die moslemischen Heiligtümer in und bei Jerusalem, 5. G. Rothstein, Moslemische Hochzeitsgebräuche in Lista bei Jerusalem. Dem meisten Interesse wird der erste Aufsatz begegnen. D. tritt hier der naiven Meinung vieler Palästinapilger entgegen, als könne man in Palästina „biblische Sitten und die Staffage der biblischen Erzählungen sozusagen am Wege auflesen, als brauche man nur durch eine Straße Jerusalems zu gehen, ein Bauernhaus oder ein Beduinenzelt zu besuchen, um die Zeit der Könige, Propheten und Väter Israels vor sich zu haben". „Es bleibt dem Freunde der Bibel in Palästina die Mühe nicht erspart, bei der Beobachtung des Landes Altes und Junges zu scheiden und mit Hilfe der Literatur und der Ausgrabungen festzustellen, wie die Kultur des Altertums wirklich aussah" (S. 28). Diese Arbeit leistet er dann in kurzen kulturgeschichtlichen Streifzügen bezüglich der Bodengestalt, des Pflanzenbestandes, der Wohnstätten, ihrer Einrichtung, der Kleidung, der Werkzeuge und Geräte und der Haustiere.

B. Duhm-Basel schließt seine wertvollen **Anmerkungen zu den Zwölf Propheten** (Zeitschr. f. d. alttest. Wiss., S. 161–204) mit Sacharja 1 (c. 1–8), Obadja, Maleachi, Joel, Deuterosacharja (c. 9–11; 13, 7–9), Tritosacharja (c. 12; 13, 1–6; 14) und Jona. Für Habakuk verweist er in einer lustig zu lesenden Peroratio an seine Rezensenten auf seinen Kommentar von 1906.

K. Albrecht-Oldenburg i. Gr., **ψ in der Mischna** (ebendas. S. 205–217), ergänzt G. Bergstässers für das A. T. abschließende Untersuchung über dieses Präfix in ders. Zeitschr. 1909, S. 40 ff.

W. Lüdtkes-Kiel **Beiträge zu slavischen Apokryphen** (ebendas. S. 218–35) betreffen Achikar, die Apokalypse des Baruch, die Ascensio Isaiae, ein Martyrium der drei Jünglinge und Daniels, und einen von Th. Zahn (Zur Geschichte des neutest. Kanons 2 I, S. 289–93) edierten Index der Apokryphen.

J. B. Frey-Rom, **L'état original et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de J.-C.** (Revue des sciences philos. et théol., p. 506–45), behandelt die Lehre vom Urzustande, dem Sündenfall und seinen Folgen nach Sir., Weish., den alten alttestamentlichen Apokryphen, Philo und Jochanan ben Zakkaj. Resultat: das wesentliche Element der Erbsünde findet sich nicht, die Lehre nämlich, daß der Mensch schon Sünder ist allein durch seine Abstammung von Adam. „Es handelt sich noch nicht um die Propagation einer Sünde, sondern einzig um die erbliche Überleitung einer moralischen Schwäche" (p. 542).

F. Zorells-Valkenburg **Sprachliche Randnoten zum A. T.** (Bibl. Zeitschrift, S. 225 ff.) beziehen sich auf Ps. 7, 3; 8, 3; 22, 9; 148, 8. Ganz verfehlt erscheint mir die Meinung, die „Kinder und Säuglinge" in Ps. 8, 3 seien „die Sternlein am Himmel", und zu קִישֻׁר (= „Regen") fügt sich Gen. 19, 28 nicht.

N. Schlögl-Wien, **Ez. 20, 5–22** (Bibl. Zeitschr. 1911, S. 257–62) gibt den hebräischen Text und die Begründung seiner Strophik sowie der Textesänderungen dieser Rede, die ihm „ein Muster prophetischer Rede (ist), sowohl was den Aufbau, als auch was die ausgedehnte Anwendung der Responsion und der Kehrverse anlangt".

N. Peters.

Neues Testament.

Evangile selon Saint Marc par le P. M. J. Lagrange. Paris, Lecoffre, 1911. Fr. 15. Das von den Exegeten, von den Vätern bis zur Gegenwart, ziemlich vernachlässigte Mk.-Ev. hat neuerdings zwei ansehnliche Bearbeitungen gefunden, den Kommentar von Wohlenberg auf protestantischer Seite (s. diese Zeitschrift 1911 S. 507) und die bedeutende Arbeit von Lagrange auf katholischer. Der Verf. will das Ev. aus sich selbst erklären, nicht etwa durch Beleuchtung seitens des Mt. oder Lk., um auf diese Weise das charakteristisch Originale des Mk. deutlicher hervortreten zu lassen. Das soll aber keine definitive Entscheidung für die Priorität des Mk. vor Mt. bedeuten. Wenn L. hie und da solche Vergleiche anstellt, so sollen diese nicht zur Lösung des Abhängigkeitsproblems dienen, sondern es soll dadurch das Eigentümliche des Ev. hervorgehoben werden. Da das Markusproblem, speziell die Frage nach dem Quellenwert desselben, neuerdings eine biblische Zeitfrage erster Ordnung geworden ist, so ist der große Umfang der Einleitung (150 S.), die sich in der eingehendsten Weise mit den einschlägigen Fragen beschäftigt, wohl motiviert. Nach einer Besprechung der Tradition der ersten Jahrhunderte (K. 1) gibt L. (K. 2) eine Übersicht und kurze kritische Wertung der verschiedenen Theorien über die Komposition des Ev., speziell der neuesten liberalen Kritik, die in dem Mk.-Ev. nur eine Kompilation von mehr oder weniger heterogenen Quellen sieht, die noch dazu von einem späteren Redaktor im Geiste der paulinischen Theologie entstellt worden seien, — ausgehend von dem feststehenden Grundsatze, daß ein Bericht über Wunder nicht geschichtlich wahr sein könne. Inbezug auf die Textfrage entscheidet sich L. (K. 3) für die Superiorität des „neutralen" griech. Textes (nach Westcott und Hort B und Sin) über die occidentalischen (D u. Vers. lat.). In einer weiteren Untersuchung (K. 4) legt er die Einheitlichkeit des Stiles in Mk. dar, unter eingehender Auseinandersetzung mit Wendling, der drei verschiedene Redaktionen annimmt. In K. 6 wird die These, daß wir in dem Bericht über die Reden und Taten Jesu den Widerhall der petrinischen Katechese haben und daß Mk. unabhängig von einer Logienquelle ist, als höchst probabel nachgewiesen. Das 7. K. ist der Prüfung der Frage nach dem historischen Werte des Mk.-Ev. inbezug auf Tatsachen und chronologische Folge gewidmet. Nach einer Darlegung der Stellung der liberalen Kritik zu diesen Fragen zeigt L., daß die Tatsachen, die Mk. berichtet, sowohl in sich selbst wahrscheinlich sind, als auch nicht im Gegensatz zur Geschichte stehen, speziell, daß man nicht mit der „Kritik" eine Veränderung in den Anschauungen Jesu anzunehmen braucht, ebensowenig eine Modelung der Fakta durch Mk. K. 8 untersucht die Bedeutung des Gottesreiches bei Mk., seine Christologie und seinen angeblichen „Paulinismus." — Dieser ausgezeichneten Einleitung schließt sich der Kommentar würdig an. Er gibt die französische Übersetzung des Ev. sowie eine, sowohl nach der philologisch-grammatischen, wie nach der sachlichen Seite gründliche Erklärung des Textes. Über 300 schwierigere griech. Ausdrücke werden in kürzeren oder längeren Exkursen besprochen (s. Index). Die Einwürfe der negativen Kritik (besonders von Loisy) werden an den betr. Stellen widerlegt. Wir begrüßen freudig diese bedeutende Leistung auf dem Gebiete der ntl. Exegese.

Die altsyrischen Evangelien in ihrem Verhältnis zu Tatians Diatessaron von Dr. J. Vogels-Düsseldorf. Bibl. Studien XVI. Bd., 5. Heft. Herder. 1911. ℳ 5. In seiner Studie über den Cod. Bezae (s. diese Ztschr. 1910 S. 681) hatte V. nachzuweisen gesucht, daß nicht nur der griechische Text dieses Cod. eine Einwirkung des griech. Diatessarons Tatians empfangen hat, sondern daß auch Erscheinungen in

seinem latein. Texte uns nötigen, Einfluß eines altlat. Diatessarons anzunehmen, der sich auch in der gesamten übrigen Vetus Latina zeige. In der vorliegenden Arbeit untersucht der Verf. das Verhältnis der altsyrischen Evangelienübersetzung zu Tatians Diatessaron nach derselben Methode, und auch hier ist das Ergebnis, daß das Diatessaron sowohl den Syr. Cur. wie Syr. Sin. stark beeinflußt hat. Vor Tatian hat es demnach eine Übersetzung der vier getrennten Evangelien in der syrischen Kirche nicht gegeben. Die interessanten Resultate sind von großer Bedeutung für die Wiederherstellung des Diatessaron.

Paulus und die Sklaven zu Korinth. I. Kor. 7, 21 aufs neue untersucht von Prof. Dr. A. Steinmann. Braunsberg, Grimme. 1911. *M* 1,50. Stellt sich Paulus I. Kor. 7, 21 auf einen der Sklavenfreiheit ungünstigen oder günstigen Standpunkt? Beide Ansichten sind von angesehenen Vätern, Theologen des M. A. und der Neuzeit vertreten worden. Gegen die der Freiheit günstige Auffassung kann nicht, wie St. zeigt, geltend gemacht werden die Bedeutung von *εἰ καί* = „selbst wenn", denn *εἰ καί* kommt, wenn auch seltener, vor im Sinne von „wenn aber gar." Für die freiheitliche Auffassung spricht der Aorist in *χρῆσαι*, der nicht auf einen beharrenden Zustand, sondern auf eine Bewegung, Handlung deutet = „ergreife die Gelegenheit". Dazu kommt, daß gerade Griechisch redende Autoren diese Auffassung begünstigt haben. Sprachlich wäre weder die Ergänzung von *δουλείᾳ*, noch von *ἐλευθερίᾳ* zu *μᾶλλον χρῆσαι* unmöglich. – St. weist nun ferner nach, daß der der Freiheit günstigen Auffassung gegenüber der Hinweis auf ihren revolutionären Charakter nichts besagen will, denn Paulus bliebe dabei ganz im Rahmen der römischen Gesetzgebung stehen. Ebensowenig spricht dagegen die Parusieerwartung des Apostels. Für dieselbe spricht die herrschende Idee von der sozialen Gleichberechtigung aller Brüder, ferner die Sinnesart Pauli, seine Auffassung von *κύριος* und *δοῦλος*, seine jüdische Denkart, sein Gewissen als Seelsorger. Das sind in der Tat gewichtige Gründe, die St. zur Begründung seiner freiheitlichen Auffassung der Stelle vorbringt.

Engels- oder Teufelslästerer im Judasbriefe (8–10) **und im 2. Petrusbriefe** (2, 10–12)? von Dr. Joseph Sickenberger-Breslau. Sonderdruck aus der Jubiläumsfestschrift der Universität S. 621–39 1911, Breslau, Markus. Unter den Schuldtiteln der Häretiker Jud. 8–10 u. 2 Petr. 2, 10–12 wird angeführt, daß sie *δόξας βλασφημοῦσιν*. Unter *δόξαι* verstehen die einen gute überirdische (nicht göttliche) Wesen, die anderen solche böser Art (Teufel). Die Untersuchung S.s stellt fest, daß nach dem Sprachgebrauch *δόξαι* 1. ein neutraler, Geisteswesen beider Art umschließender Begriff nicht sein kann, 2. noch weniger nur auf böse Geister bezogen werden kann. Das letztere verlangt auch nicht die logische Verknüpfung von 8 u. 9 bei Jud. Gerade bei der Auffassung von *δόξαι* = Engel bleibt die Folgerichtigkeit der Gegenbilder gewahrt. Die Hypothese von einer Teufelslästerung ist wohl nur durch Seitenblick auf die Parallel 2 Petr. veranlaßt worden, wo man *δ.* = Teufel faßte und danach Jud. erklärte. Nun gebührt aber anerkanntermaßen dem Judasbriefe die Priorität, und ferner hat auch Petr. die *δ.* = Engel gefaßt, wie S. scharfsinnig nachweist.

Novi Testamenti Lexicon Graecum Fasc. II et III. Auctore Fr. Zorell S. I. Paris. Lethielleux. Erfreulich bald sind dem Fasc. I der II. u. III. gefolgt. II (S. 161–320) behandelt die Wörter von *εἰς-χυλλός*, III. (S. 321–486) *κῦμα- πρεσβύτερος*. Beide stehen ganz auf der Höhe von Fasc. I. Über Anlage, Methode, Vorzüge vgl. das über I in dieser Ztschr. 1911. S. 322 Gesagte. Das Lexikon ist jedem, der das N.-T. nach dem Originaltexte studiert, auf das wärmste zu empfehlen.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

In der Schrift **„Fürstentum und Stände in der Mark Brandenburg unter der Regierung Joachims I."** (Veröffentlichungen des Vereins für Geschichte der Mark Brandenburg. Leipzig, Duncker u. Humblot; ℳ 3,20) prüft W. Schotte auf Grund der archivalischen Dokumente die Beurteilung, welche die Regierung Joachims I. im Zusammenhange der brandenburgischen Verfassungsgeschichte erfahren hat. Der Staat trägt noch das Gepräge der dem monarchischen Prinzip so günstigen Renaissance. Wir finden hier ein friedliches Miteinander von Fürst und Ständen, aber der Kurfürst hat die führende Rolle. Unter den Ständen treten die Städte zurück; auf Joachims fast absoluter Stellung den Städten gegenüber beruhte zum großen Teil sein allgemeines Übergewicht in dem inneren Leben des Staates. Was das Verhältnis Joachims zu den adligen Friedbrechern betrifft, so kann weder von Adelshaß und Parteilichkeit noch von einem prinzipiellen Gegensatz des Adels gegen ihn die Rede sein. Schotte begründet seine Meinung in einem eigenen Exkurs und kommt zu dem Resultat, daß die unruhige Bewegung wahrscheinlich von den politisch und wirtschaftlich schwachen Elementen getragen worden sei. Joachim, der letzte katholische Kurfürst, hatte das Beste seiner Untertanen im Auge; sein Wille war, strenge Gerechtigkeit zu üben gegen jedermann; das Land war bei seinem Tode befriedet. Schotte hat seine Aufgabe sicher und klar durchgeführt; seine Schrift ist ein recht dankenswerter Beitrag zur brandenburgisch-preußischen Geschichte. Der Schluß bringt neun urkundliche Beilagen. Ein Register fehlt.

In dem Buche **„Die Anfänge Karls V."** stellt sich A. Walther eine Aufgabe, welche im Zusammenhange noch nicht behandelt ist, deren Lösung aber zum vollen Verständnis der bedeutenden Persönlichkeit Karls V. unerläßlich ist (Leipzig, Duncker u. Humblot; ℳ 6,—). Der Verf. hat die bei dem spröden Stoff so schwierige Lösung erheblich gefördert. Er arbeitet mit einem weiten und reichen Hintergrunde und holt zur Gewinnung seiner Resultate weit aus. Neues Material bringt er namentlich aus dem Archiv von Lille bei, in den Papieren der Margaretha von Österreich und den Rechnungen der zentralen burgundischen Finanzverwaltung. In den Verhandlungen über den Hofstaat des Prinzen Karl, die in den Jahren nach dem Tode seines Vaters († 1506) geführt wurden, beginnt die Geschichte Karls V. als einer selbständigen politischen Macht. Kaiser Maximilian und Margaretha haben auf ihn so gut wie gar keinen Einfluß geübt. Dagegen gab er sich Chièvres, der seit 1509 sein Erzieher war, in unbedingtem Vertrauen hin. Chièvres, den der Verf. sehr sympathisch beurteilt, „hat Karl mit sicherer Hand hinausgeführt aus Burgund in die weiten spanischen Lande und in das Weltreich". An seine Stelle trat im Herbst 1518 Gattinara, und dieser hat neben der bewußten Erziehung Chièvres' Karl in zwölfjährigem Zusammenarbeiten zur Selbständigkeit erzogen und durch „sein sprühend geniales Wesen", indem er „vor dem Jüngling neue Welten und ihre Weite" ausbreitete, bewirkt, daß Karl bald seinen Erzieher vergaß und fast verleugnete. „Karl V. gehört nicht zu denen, die sich weit über den Durchschnitt erhoben haben." Doch war er erfüllt von einem hohen Pflichtbewußtsein, und sein Leben stand unter dem Zeichen rastloser Arbeit. Die herbe Natur überwog schon bei dem Kinde und blieb stets die beherrschende. So herrschte auch an seinem Hofe eine „fast drückend gedämpfte Atmosphäre". Die 35 Beilagen sind Schreiben Margarethas, Maximilians, Chièvres', Heinrichs von Nassau und Marotons. Endlich gibt der Verf. noch sechs Schriftproben.

In der Schrift **„Über die Bedeutung des Generalarchivs zu Simancas** für die neuere Geschichte Österreichs" gibt V. Kybal (Wien, Gesellschaft für neuere

Geschichte Österreichs; ℳ 3,–) interessante und dem Forscher hochwillkommene Aufschlüsse über die Bestände des genannten Archivs, speziell in ihrem Werte für die neuere österreichische Geschichte. Das spanische Generalarchiv zu Simancas war bis zum Jahre 1844 den Forschern unzugänglich, ist aber jetzt in liberalster Weise allen geöffnet (es bedarf zur Benutzung nur eines einfachen mündlichen Gesuches). Allerdings ist ein längerer Aufenthalt in dem kleinen nordkastilischen Orte (11 km von Valladolid) mit nicht geringen materiellen Schwierigkeiten verbunden. Das Archiv enthält 33 Millionen Dokumente in 80 000 Bänden. Es ist in zehn Fonds geteilt, von denen der vierte, genannt „Estado" oder „Secretaria de Estado" und der neunte, „Italia", für die außerspanische Geschichte die wichtigsten sind. Ersterer enthält 8132 Faszikel aus den Jahren 1265–1833, letzterer 2796 Faszikel aus den Jahren 1402–1705. Den deutschen Forscher interessiert innerhalb des Fonds „Estado" naturgemäß am meisten die Abteilung „Alemania", die jedoch nicht in einer einzigen Gruppe sich findet, sondern chronologisch in den einzelnen Serien eingereiht ist. Eingehender verbreitet sich der Verf. über die innere Klassifizierung der Simancasschen Staatsdokumente und ihren geschichtlichen Wert speziell für die österreichische Geschichte. Am Schlusse gibt er in zwei umfassenden Beilagen Auszüge aus dem Hoyosschen Kataloge und den Gonzalezschen Inventaren. Die Schrift wird ihren ersten Zweck, denjenigen Historikern, die Simancas besuchen wollen, eine nützliche Einführung in ihr Studium zu bieten, aufs beste erfüllen.

Aus Anlaß der Zentenarfeier der Geburt hat K. Forschner eine Biographie des Bischofs von Mainz, **Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler,** erscheinen lassen (Mainz, Kirchheim u. Co; ℳ 1,20). Besonders ausführlich schildert der Verf. naturgemäß das soziale Wirken des „sozialen" Bischofs, und er schlägt hier, entsprechend seiner eigenen Neigung zu sozialer Betätigung, besonders warme Töne an. „Bischof v. Ketteler war sozusagen nicht Sozialpolitiker von Profession. Was er auf sozialem Gebiete geleistet und erstrebt hat, entsprang seiner Berufstätigkeit als Priester und Bischof, die ihn mit allen Schichten der Bevölkerung zusammenführte und ihm reiche Gelegenheit bot, die Not des Volkes kennen zu lernen". Das anregend-populär geschriebene Buch bietet Belehrung und Erbauung und läßt sich auch kirchen- und sozialpolitisch gut verwenden.

Wer sich einige Stunden heiteren Genusses verschaffen will, greife zu W. Ahrens' **Gelehrten-Anekdoten** (Berlin-Schöneberg, Sack. 1. Teil ℳ 2,–; 2. Teil ℳ 2,40). Es handelt sich zumeist um Universitätsprofessoren, doch sind auch andere Gelehrte in den Kreis einbezogen. Die Erzählungen sind aus durchweg guten Quellen, die am Ende des zweiten Teiles angegeben werden, geschöpft. Doch verhehlt der Verf. sich nicht, daß vereinzelt auch solche sich finden, die eine kritische Probe auf ihre historische Echtheit nicht würden aushalten können; bei einigen hat er seine Bedenken selbst angedeutet. In einer Einleitung gibt er eine gewisse Methodologie der kritischen Betrachtung der Anekdoten. Deswegen, und noch aus anderen Gründen, ist das Buch zugleich auch lehrreich. Ein Namen- und Sachregister erleichtert die Benutzung.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Patrologia orientalis. Dieses im Jahre 1903 von den beiden französischen Gelehrten R. Graffin und F. Nau begründete und im Druck und Verlag bei Firmin-Didot u. Cie. in Paris erscheinende internationale Sammelwerk von christlich-orientalischen Texten hat den Zweck, die Migneschе Sammlung der griechischen und lateinischen

Väterschriften sowie die von Graffin 1894 begonnene Patrologia syriaca, mit denen sie auch im Format übereinstimmt, zu ergänzen und alle Texte anfzunehmen, die in jenen beiden Sammlungen keine Aufnahme gefunden haben. In Betracht kommen für das Sammelwerk namentlich Übersetzungen und Kommentare zur Hl. Schrift, die historischen Werke, die Synaxarien und Apokryphen in syrisch, armenisch, koptisch, äthiopisch, arabisch, georgisch, endlich auch griechisch, zumal wo es sich um ursprünglich orientalische Texte handelt, die nur in griechischer Version erhalten sind oder sich bei Migne in der series graeca nicht finden. Jedem der edierten Texte ist und zwar unter, nicht neben demselben, entweder eine lateinische oder deutsche bezw. französische, englische oder italienische Übersetzung beigegeben. Da es den beiden Herausgebern gelungen ist, einen ganzen Stab von illustren Mitarbeitern aus allen Ländern für die verschiedenen orientalischen Dialekte zu gewinnen, so kann es nicht fehlen, daß das herrliche Werk, das allgemein die wohlverdiente Anerkennung findet, in erfreulicher Weise rüstig voranschreitet. Seit dem V. Bande ist Prinz Max v. Sachsen, Professor in Freiburg (Schweiz), als Dritter in die Redaktion eingetreten. — Es erscheint in Einzellieferungen von je 100 bis 200 Seiten, je fünf Lieferungen bilden einen Band von 700 bis 800 Seiten; jährlich erscheint wenigstens ein Band. Augenblicklich sind mehrere Bände gleichzeitig in Erscheinen begriffen, indem einzelne Faszikel zu den Bänden VIII—XI bereits vorliegen. Außer den bis 1908 fertigen vier ersten Bänden sind zurzeit Band V, VI und VII vollendet. Die ganze äußere Ausstattung, Papier und Druck, ist tadellos, ja geradezu mustergültig, in dieser Hinsicht die Migneschе Sammlung weit hinter sich zurücklassend. Bis zum 1. Juli 1911 bestand für Abonnenten ein sehr niedrig gehaltener Subskriptionspreis von 0,60 Fr. für den Bogen von 16 Seiten, so daß der Einzelband von ca. 700 Seiten durchschnittlich 25,— Fr. kostete, d. h. ungefähr zwei Drittel des Ladenpreises. In Anbetracht der hohen Herstellungskosten ist dieser Vorzugspreis jetzt aufgehoben und der Einheitspreis von 0,95 Fr. pro Bogen festgesetzt. Um den hohen Wert dieser Sammlung einigermaßen erkennen zu lassen, möge eine gedrängte Inhaltsangabe der jüngsten drei Bände V, VI und VII hier folgen. Band V bringt zunächst die Fortsetzung der bereits in Band I begonnenen Geschichte der koptischen Patriarchen von Alexandrien von Agatho bis Michael I. (661—768) arabisch und englisch, dann folgt Band V und VII die Fortsetzung der in Band IV begonnenen bisher noch ungedruckten Geschichte der nestorianischen Kirche nach der alten arabischen Chronik von Sert herausgegeben vom chaldäischen Patriarchen Addai Scher (Mossul) mit französischer Übersetzung von P. Dib (Beirut), ferner das Synaxarion der Armenier (Band V und VI), der erste Teil der Chronik Mahbubs (Band V und VII), die syrische Legende Aarons v. Sarug und Abrahams, des Lehrers von Barsoma, sowie des Kaisers Mauritius, ferner die Wunder des hl. Ptolemäus (Band V), die Hymnen des Severus v. Antiochien und anderer (Band VI und VII), der Schluß des im Band I begonnenen Buches der Mysterien des Himmels und der Erde (Band VI), die Geschichte der Konzilien von Severus (Band VI) arabisch, äthiopisch und französisch, das Leben Alexanders, des Stifters der Akoimeten, endlich die Fortsetzung des Band I begonnenen Synaxarions der Äthiopier (Band VII). — Möge das hochverdiente schwierige Werk einen gedeihlichen Fortgang nehmen. — Der alleinige Vertrieb des Werkes für Deutschland und Österreich-Ungarn ist der Firma Herder in Freiburg (Breisgau) übertragen.

Die Geschichte der Weltliteratur von Alexander Baumgartner S. I. (Freiburg, Herder; ℳ 9,—) enthält im IV. Bande auch einen Überblick über die lateinische und griechische Literatur der christlichen Völker, und zwar behandeln die

ersten 14 Kapitel des I. Buches die **altchristliche** Literatur (S. 1–225), die ersten 5 Kapitel des II. Buches die lateinische Literatur des Mittelalters (S. 229–291), soweit sie noch in die patristische Zeit hinaufreicht. Diese gedrängte Darstellung der patristischen Literatur innerhalb des großen Rahmens der gesamten Weltliteratur ist in ihrer Art vortrefflich gelungen, ja manche Parteien sind geradezu musterhaft zu nennen, indes die Überschrift des ersten Buches: „Die altchristliche Literatur des **Abendlandes**" ist nicht zu billigen, da doch die ersten fünf Kapitel dieses Buches von der Didache angefangen bis zu den großen Vätern und Lehrern des 3. und 4. Jahrhunderts einschließlich nur Morgenländer behandeln!

Von Professor Rauschens **Florilegium patristicum** liegt fasciculus II: S. Iustini Apologiae duae seit kurzem in zweiter verbesserter Auflage vor (Bonn, Hanstein; brosch. .// 2,20). Die Verbesserungen beziehen sich sowohl auf den Text, der jetzt vollständig mitgeteilt ist, als auch auf die vom Herausgeber herrührende lateinische Übersetzung sowie die Anmerkungen. Für Seminarübungen wie zum Privatgebrauch ist diese vortreffliche Ausgabe sehr zu empfehlen.

Das Seelengemälde der Häretiker beim hl. Gregor d. Gr. Eine patristische Studie von Karl Ott. Eine sehr beachtenswerte Abhandlung in den „Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige" (Neue Folge, I. Jahrgang, S. 373–384). Die Arbeit lehnt sich an Gregors berühmten Job-Kommentar an, worin der hl. Lehrer eine durch das ganze weitschichtige Werk sich hinziehende psychologische Analyse der Seelenverfassung der Häretiker gibt, die hier einheitlich zusammengestellt ist.

War Tertullian Priester? Von Repetent Karl Kastner, Breslau. (Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1911, Nr. 22, S. 173 ff.) Die auf Grund der Angabe des Hieronymus fast traditionell gewordene Annahme, daß Tertullian (römischer) Priester gewesen sei, war unseres Wissens erst durch Hugo Kochs Untersuchung (vgl. Histor. Jahrbuch der Görresgesellschaft 1907, 95 ff.) stark erschüttert worden. In unserem Referat über die Studie von Kastner: „Irenäus und der römische Presbyter Florinus" (Kathol. 1910, II, 40 ff. u. 88 ff.) hatten wir uns unter anderem dahin geäußert, falls Kastners These, daß dieser römische Presbyter Florinus mit Tertullian identisch sei, die Probe bestände, so wäre trotz Hugo Kochs Untersuchung Tertullian in der Tat doch Priester gewesen (vgl. Theol. u. Glaube 1911, 157 ff.). Aus dieser Äußerung nimmt nun Kastner neuerdings Veranlassung, die Beweismomente Kochs, insbesondere den locus classicus seiner Erweisführung näher zu untersuchen und zu zeigen, daß die Behauptung Kochs noch keineswegs als einwandfrei bewiesen anzusehen ist.

Zur Chronologie der beiden großen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien, von denen das eine in der Aktensammlung der Athanasiushandschriften (Socrates I, 6), das andere bei Theodoret (I, 4) sich findet, will Gerh. Loeschcke in der Zeitschrift für Kirchengeschichte von Brieger und Beß Bd. 31, 584 ff. (1910) mit Ed. Schwartz und Hugger gegen Valesius, Rogala und Seek für das Schreiben bei Theodoret die Stellung hinter dem der Athanasiushandschriften festhalten, indem er die alte, bereits dem Kassiodor bekannte Korruptel der Presbyter- bezw. Diakonenlisten bei Theodoret durch eine verkehrte Lesung geschickt zu erklären sucht. Er hält diese Chronologie der beiden Alexanderbriefe für gesichert (vgl. Theol. u. Glaube 1909, 756).

Zur Datierung der Peregrinatio Aetheriae, dieser von Gamurrini in einem Arretiner Kodex 1884 entdeckten und 1887 erstmals publizierten Pilgerschrift, des „interessantesten und menschlich liebenswürdigsten Büchleins aus Frauenhand, das

uns die christliche Antike hinterlassen hat", bringt die Byzantinische Zeitschrift Bd. XX, 1–26 eine sehr bemerkenswerte Untersuchung von Edmund Weigand (Wermerichshausen, Unterfranken). Danach dürfte gegen Gamurrini, der die Abfassung der Schrift in die Zeit zwischen 363–394, und gegen P. Geyer, der sie zwischen 378–388, sowie besonders gegen Meister, der sie erst zwischen 533–540 datiert, mit großer Wahrscheinlichkeit das Jahr 395 als Jahr der Abfassung anzusehen sein (vgl. Theol. u. Glaube 1909, 756). A. J. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Pfarrer A. van der Bom in Oberfellabrunn (N.-Österr.) veröffentlichte vor einigen Jahren eine Broschüre über die im Jahre 1875 auf Fürbitte der Mutter Gottes von Lourdes erfolgte Heilung eines gewissen Peter de Rudder aus Jabbeke in Westflandern. Auf dem Titelblatte hatte Verf. 1000 Kronen demjenigen versprochen, der dieses Wunder auf natürliche Weise erklären oder dessen geschichtliche Wahrheit aus triftigen Gründen leugnen könne. Unter dem Titel **Ein wirkliches Wunder und dessen Bekämpfung** legt nun derselbe Verf. in einer neuen Broschüre zunächst nochmals die Tatsache des Wunders nebst ihren Beweisen vor, um dann über das bisherige Ergebnis seiner Auslobung zu berichten (Selbstverlag; zu beziehen durch H. Pawelek, Regensburg). Der namentlich durch den Münchener Lourdes-Prozeß (November 1909) bekannt gewordene Münchener Arzt Dr. Aigner hatte sich nämlich bereits im Jahre 1908 als Bewerber um den ausgesetzten Preis gemeldet. Die Verhandlungen über das zu wählende Richterkollegium zogen sich sehr lange hin und blieben schließlich resultatlos, so daß eine Entscheidung gar nicht gefällt werden konnte. Verf. legt nun den gesamten in der Angelegenheit geführten Briefwechsel vor, darunter auch das Schriftstück, welches die Widerlegung des Dr. Aigner enthält. Letzterer sucht die historische Wahrheit des Wunders als haltlos darzutun. Indessen ist dieser Versuch als nicht gelungen anzusehen. Es wäre freilich zu optimistisch gedacht, wollte man annehmen, auch auf gegnerischer Seite werde man das jemals zugeben. Übrigens dürfte aus dem ganzen Verlauf der Angelegenheit hervorgehen, daß derartige Auslobungen wegen der Schwierigkeiten, die mit der Durchführung verbunden sind, wenig Erfolg versprechen. Der Partei des Pfarrers van der Bom wurde von seiten der Gegenpartei gewiß manche harte Geduldsprobe gestellt, aber die Gerechtigkeit fordert es auszusprechen, daß auch auf seiten der ersteren ein Teil der Schuld für das Nichtzustandekommen des Richterkollegiums zu suchen ist. Der auf dieser Seite als Mitglied des Richterkollegiums bestellte Professor P. Bolsius mag ein tüchtiger Gelehrter sein, jedenfalls aber hat er weder genügendes Geschick noch hinreichenden Takt bewiesen, um wenigstens seinerseits einen sachlichen Austrag der heiklen Angelegenheit zu gewährleisten, fand er es doch für gut, durch einen ganz unangebrachten Ausfall den Gegner persönlich zu verletzen.

Jesusverehrung oder Christusglaube? Von Prof. D. R. H. Grützmacher-Rostock (Kaufungenverlag, Rostock; .// 0,50). Der auf gläubig-protestantischem Standpunkte stehende Verf. sucht zunächst darzutun, wie die von der liberalen, die Gottheit Jesu leugnenden Theologie geforderte Verehrung des Menschen Jesus unmöglich sei, wendet sich dann gegen die Unzulänglichkeit des von Drews empfohlenen Glaubens an eine geschichts- und personlose Christusidee und schließt mit der Begründung der Alleinberechtigung des Christusglaubens d. h. des Glaubens, daß Christus geschichtlicher Mensch und persönlicher Gott zugleich war. Als Anhang ist eine kurze aber schlagende Widerlegung der Behauptung Jensens bezüglich der Abhängigkeit der neutestamentlichen Überlieferung vom Gilgamesch-Epos angefügt.

(23. 9. 11.)

Bei den Mariaviten. Eindrücke von einer neuen romfreien katholischen Kirche. Von Arthur Rhode, Pastor in Schildberg (E. Runge, Gr. Lichterfelde-Berlin; ℳ 1,50). Verf. hat sich nach Russisch-Polen begeben, um die nach seiner Ansicht aussichtsreiche mariavitische Bewegung an Ort und Stelle kennen zu lernen. Leider aber fehlt ihm jeder kritische Blick, und so ist sein in vorliegender Schrift erstatteter Bericht alles andere als eine objektive und einwandfreie Darstellung des Mariavitentums. Die Frage des Rechts oder Unrechts auf seiten der Mariaviten gegenüber den Katholiken existiert für ihn gar nicht. Als romfreie Sektierer sind die Mariaviten selbstverständlich im Recht. Rom ist immer im Unrecht. Das Audiatur et altera pars kennt Verf. nicht. Er besucht auf seiner Reise nur mariavitische Stationen. Alles, was er dort hört, nimmt er blind vertrauend an. Er schreibt in seiner Broschüre die ungeheuerlichsten Vorwürfe gegen Rom und die katholische Geistlichkeit Russisch-Polens ruhigen Blutes auf das alleinige Zeugnis ihrer erbitterten Gegner hin nieder. Nicht einmal einer Nachprüfung an der Hand leicht erhältlicher katholischer Literatur hat er diese Vorwürfe unterzogen, ehe er sie der Öffentlichkeit übergab. U. a. berichtet er, ein mit schwerer Sünde behafteter Priester dürfe nach Erweckung der attritio, der oberflächlichsten Form der Reue, zelebrieren. Die zu einer objektiven Orientierung unbedingt notwendige Freiheit weiß sich Verf. nicht zu wahren. Sein Reiseplan wird von den Mariaviten geändert. „Meine Freunde nahmen mich sofort gefangen, raubten mir die freie Verfügung über meine Person und hielten mich während der ganzen Zeit meines Aufenthalts in Russisch-Polen unter strenger Bewachung" (S. 12). Es wäre zu wünschen, daß von berufener Seite nunmehr eine zuverlässige Darstellung des Mariavitentums gegeben würde. Der schwer angegriffene polnische Klerus hat allen Anlaß, für eine solche interessiert zu sein.

Drei Aufsätze über den Keplerbund von Professor Dr. A. Hansen, welche teils in der Halbmonatsschrift „Das freie Wort", teils in der Vossischen Zeitung erschienen waren, wurden von der Leitung oben genannter Halbmonatsschrift eines Neudrucks für würdig befunden (Neuer Frankfurter Verlag, ℳ 0,40). Verf. polemisiert gegen den Keplerbund und insbesondere gegen dessen Direktor Dr. Teudt und gegen Dr. Dennert in Ausführungen, die auf Schritt und Tritt zu Beanstandungen Anlaß geben. Daß der Keplerbund überhaupt jede Hypothese verwerfe, wie (S. 24) behauptet wird, glaubt Verf. doch wohl im Ernst selber nicht.

Apologetik und Seelsorge. Von Oberhofprediger D. Dr. Franz Dibelius-Dresden (Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses). Verf. betont mit Ernst und Wärme, daß eine der wichtigsten Aufgaben der Seelsorge in der apologetischen Ausrüstung der Gemeindemitglieder bestehe, und erörtert dann im einzelnen die verschiedenen Gelegenheiten und Wege, welche sich solcher apologetischer Wirksamkeit eröffnen. Er gibt aus reicher Erfahrung praktische Fingerzeige, welche auch manchem katholischen Seelsorger nützlich sein könnten.

Die Sage von Jesus dem Sonnengott. Von Paul Koch (Eberhard Frowein, Berlin). In unglaublich oberflächlichen Ausführungen will uns Verf. dahin belehren, daß Christus keineswegs der von den Propheten angekündigte Messias, ja überhaupt keine geschichtliche Persönlichkeit sei, daß ferner die ihm zugeschriebenen Lehren aus dem A. T. und dem Talmud entlehnt, seine Moral absurd, unnatürlich und unsittlich, sein geistiger Horizont ein kindlich-naiver, daß endlich die für das Christentum grundlegende Lehre vom Sündenfall ein Mythos und Jesus selbst den zahlreichen mythologischen Sonnengöttern beizuzählen sei.

Abende am Genfer See. Grundzüge einer einheitlichen Weltanschauung. Von M. Morawski S. I. Genehmigte Übertragung aus dem Polnischen von J. Over-

mans S. J. (Herder, ℳ 2,20). Die Tatsache, daß die deutsche Übersetzung vorliegender Schrift nunmehr die 5. Auflage erlebt hat und daß das Original in die Sprachen fast aller Kulturvölker übersetzt wurde, beweist hinreichend, daß es sich hier um mehr als eine alltägliche Erscheinung auf dem Büchermarkte handelt. Verf. bietet eine Apologie ganz eigener Art. Er kleidet seine Darstellung in die Form von Unterredungen, die er von einer vornehmen internationalen Tischgesellschaft geführt werden läßt. Auf diesem Wege weiß er die Hauptschwierigkeiten, welche in der Gegenwart gegen Religion, Christentum und Katholizismus erhoben werden, geschickt zu entkräften und den Blick für die Erkenntnis der Wahrheit des katholischen Christentums freizumachen. Das Buch sei deshalb erneut wärmstens empfohlen. Es eignet sich besonders für gebildete Leser, welche sich leicht in der Gesellschaft der Diskussionsteilnehmer heimisch fühlen und die sicherlich schon durch den vornehmen Ton der geistreichen Unterhaltungen angezogen werden.

Ist das Christentum als Religion überbietbar? Von Pfarrer Dr. W. Ernst-Enzheim (Berlin, Trowitzsch u. Sohn; ℳ 0,70). Wenn Verf. die Unüberbietbarkeit des Christentums zu begründen sucht, so will er dessen absolute Unüberbietbarkeit aus dem Spiele lassen und nur die Überlegenheit der christlichen Religion gegenüber den bekannten modernen Religionsbildungsbestrebungen dartun. Er findet die Überlegenheit des Christentums darin, daß es in erster Linie Religion und erst in zweiter Linie Weltanschauung, Philosophie ist, daß es ferner wirkliche Erlösungsreligion, eine Religion absoluter Aktivität und eine durchaus soziale Religion ist. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Dr. A. Ott, **Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, historisch-kritisch dargestellt** (Neutestamentl. Abhandlungen, herausgegeben von Meinertz). Münster, Aschendorff; ℳ 7,80. „Die Arbeit ist herausgewachsen aus der von der theologischen Fakultät in Würzburg für 1904 5 gestellten Preisaufgabe." Der Verf. hat mit großem Fleiß die Auslegung der fraglichen Texte Mt. 5, 31 f.; 19, 3–10; Mk. 10, 2–12; Lk. 16, 18; 1. Kor. 7, 10 f., 39; Rom 7, 2 f. vgl. Dt. 24, 1–4 von Hermas bis auf unsere Zeit erforscht und klar dargelegt. Damit wurde eine mühsame Arbeit getan, aber auch der Wissenschaft ein guter Dienst geleistet, „zumal drei theologische Disziplinen: Exegese, Dogmatik und Kirchenrecht dabei interessiert sind" (S. 6). Verf. legt in zwei Büchern seine Forschungsresultate dar: Väterzeit, Mittelalter und Neuzeit. Schwierigkeiten macht bekanntlich die Erklärung der Matthäusstellen, wo die Ehescheidung auf Grund der Porneia erlaubt zu werden scheint. Jeder, der wissenschaftlich einmal mit diesen Stellen zu tun hatte, wird von den verschiedenen bisherigen Auslegungen wenig befriedigt gewesen sein. Mehr oder minder sind sie alle gequält. Die Väter sind teilweise unsicher. Die Griechen fassen den Ehebruch meist als Scheidungsgrund und gestatten die Wiederverheiratung. Basilius duldet letztere nach der damaligen Gewohnheit für den unschuldigen Mann. Cyrill v. Alex. hält die Ehe im Falle des Ehebruchs für völlig gelöst. Auch Chrysostomus neigt dieser Auffassung zu; ebenso Theodoret v. Cyrus, Viktor v. Antiochien, und spätere Griechen des 11. und 12. Jahrh. wie Theophylakt und Euthymius Zigabenus. Von den alten Lateinern sind Tertullian und Laktanz der gleichen laxen Meinung. Dagegen entscheiden sich von den Lateinern gegen die Wiederverheiratung und stimmen für absolute Unauflöslichkeit, wie es scheint, Hermas, die Apologeten, Cyprian, Novatian; sicher Klemens von Antiochien, Origenes, Epiphanius, Gregor von Nazianz, die Synoden von Elvira (300) und Arles (314), Hilarius von Poitiers, Ambrosius,

Ambrosiaster, Innozenz I., Hieronymus, Augustinus. Doch urteilen spätere lateinische Synoden wieder laxer. Auch von der Zeit Bedas bis zur Scholastik zeigt sich ein Schwanken in dieser Frage. Doch wird vom Lombarden, von Albert, Thomas, Bonaventura die altlateinische strenge Tradition nicht nur festgehalten, sondern auch exegetisch gerechtfertigt, indem der Ausnahmefall: nisi ob fornicationem allein zu der ersten Vershälfte (zum dimittere) gezogen wird, nicht auch zur zweiten (aliam ducere), so daß es wohl erlaubt ist wegen Fornikation uxorem dimittere, aber nicht et aliam ducere. Dieser Auslegung steht aber ein doppeltes entgegen, einmal daß es sich in der Unterredung des Herrn mit den Juden nur um eine wirkliche Lösung der Ehe handelte, da eine bloße separatio quoad thorum et mensam damals unbekannt war; und weiter würde der Ehebruch vom Herrn als einziger Trennungsgrund bezeichnet worden sein, das Tridentinum aber kennt „viele" solcher Gründe (ob multas causas can. 8). Daher hat man im 19. Jahrhundert auch andere Erklärungen versucht. Man versteht πορνεία von vorehelicher Unzucht, die nach Dt. 22, 13–22 die Ehe gar nicht zustande kommen ließ; oder man nimmt volle Trennung an, bezieht aber die Stelle nur auf die Ehe der Juden, nicht der Christen; oder man sagt, Christus habe sich rein negativ ausgedrückt, nur für den Fall des Ehebruchs die Entlassung erlaubt, aber nichts darüber gesagt, ob die Ehe gelöst und Wiederheirat gestattet sei (so schon Augustin); oder man denkt an 1. Kor. 7, 12–17 (Privilegium Paulinum) und deutet πορνεία als geistige Unzucht, d. h. Abfall zum Unglauben; oder man versteht πορνεία als Konkubinat, das getrennt werden muß; oder man nimmt πορνεία nicht als Ausnahme, sondern im einschließlichen Sinne: εἰ μή, ja, fürwahr nicht einmal im Falle des Ehebruchs ist Entlassung erlaubt; oder man hält die Ausnahme excepta fornicationis causa für eine spätere Interpolation (Protestanten). Zu diesen Erklärungen fügt Ott eine neue ansprechende hinzu. Nach ihm redete Jesus zu den Juden, welche in seiner Rede eine Anspielung und Auslegung von Dt. 24, 1 sehen mußten, wonach der Mann die Frau wegen etwas Schändlichem (Ervath dabar) entlassen durfte. Zur Zeit Christi verstanden die meisten das Ervath dabar im Sinne Hillels von jedwedem Schändlichen (der Ton liegt auf dabar, gegen Schammai, der nur an Unzucht dachte, wobei der Ton auf Ervath ruht); beide aber lassen in ihrem Sinne bei Ervath dabar Scheidung eintreten, aber nur in diesem Falle. Christus habe sich nun so ausgedrückt, daß er sagte: „Euch ist gesagt worden, wer immer sein Weib (wegen Ervath dabar) entläßt, gebe ihr den Scheidebrief. Ich aber sage euch: wer immer ganz abgesehen von Ervath dabar (oder: ausgenommen sogar Ervath dabar) sein Weib entläßt, handelt ehebrecherisch, und wer eine Entlassene heiratet, bricht die Ehe" (S. 295). Christus habe in formeller Antithese ein höheres Sittengesetz als das jüdische aufstellen wollen und jede Entlassung, auch die wegen Ervath dabar, die besonders erwähnt werden mußte, verboten. Nur so habe die Rede Jesu Sinn und Kraft. Auch μὴ ἐπὶ πορνείᾳ passe in diesen Gedankengang, müsse aber als einfache Verneinung, nicht als Ausnahme verstanden werden; daher verwundern sich auch die Jünger, was nicht möglich gewesen wäre, wenn Jesus die Trennung bei Ervath dabar im Sinne der Juden für erlaubt gehalten hätte. Matthäus hat diese jüdische Kasuistik berücksichtigt, weil er eben für Juden schrieb; Markus und Lukas ließen sie weg, „ohne dadurch auch nur im geringsten den Sinn der Worte Jesu zu ändern" (S. 299). Es muß zu dem Ganzen auf die sehr eingehende Schrift von Ott verwiesen werden. Wie man aber auch die schwierigen Stellen bei Matthäus erklären will, das Tridentinum hat entschieden, in welcher Richtung das zu geschehen hat: Eine Trennung der Ehe vom Bande ist unerlaubt und innerlich unmöglich; die Unauflöslichkeit der Ehe ist eine absolute.

Philosophie und Theologie im Mittelalter. Die historischen Voraussetzungen des Anti-Modernismus von Dr. J. M. Verweyen, Privatdozent (Bonn, Cohen; ℳ 2,50). Verf. will „in den leidenschaftlichen Streit der Parteien das Licht der Besonnenheit und des gegenseitigen Verständnisses hineintragen" und erörtert zu diesem Behufe historisch das Verhältnis von Wissen und Glauben oder von Philosophie und Theologie. Nachdem einige Väterstimmen zu Worte gekommen sind (Justin, Irenäus, Klemens v. A., Tertullian und Augustin), wird das eigentliche Thema aufgegriffen: die Scholastik (S. 18–74). Dann wird gezeigt, daß die bekannte Auffassung des Aquinaten: die Praeambula fidei sind Gegenstand des Wissens, könne bewiesen werden. Dagegen müssen die eigentlichen Glaubensgeheimnisse im Glauben festgehalten werden. Der Glaube aber ist und bleibt die Norm des Wissens, die Theologie ist die Herrin der Philosophie. Dieses Axiom hat aber nicht, wie der Verf. meint, Peter Damian aufgestellt, sondern schon Klemens von Alexandrien Stromata 1, 5. Es wird dann weiter gezeigt, daß der thomistische Standpunkt noch heute von dem kirchlichen Lehramte geteilt wird. Zuletzt wird versucht, da und dort eine Kritik an der herkömmlichen Auffassung von dem Verhältnis von Wissen und Glauben anzubringen; besonders meint Verf. müßten die historischen Grundlagen der übernatürlichen Offenbarung geprüft werden. „Es entsteht die hochbedeutsame Frage nach der Glaubwürdigkeit solcher (als gotteingegeben geltender) Überlieferungen, eine Frage, bei deren Entscheidung sowohl historische, den Berichten selbst entnommene sog. textkritische als auch philosophische sowie allgemeine, dem gegenwärtigen Stande des Wissens überhaupt, z. B. der Psychologie der Zeugenaussage oder Psychopathologie entnommene Argumente mitsprechen" (116). „Die übliche Sprache der christlichen Orthodoxie pflegt solche, die nicht den christlichen Kirchen- und Dogmenglauben teilen, schlechthin – und dazu nicht selten im verächtlichen Sinne – als ‚Ungläubige' zu bezeichnen. Darin aber liegt eine ungeheuere Willkür, um nicht zu sagen, Anmaßung; denn in der christlichen Dogmatik findet sich zwar ein – aber nicht ‚der' Glaube" (S. 119). In der historischen Darlegung ist die Schrift objektiv und verständlich; in dem „kritischen" Teile ist das „Licht", das der Verf. in die modernen Kämpfe hineintragen will, klein und trübe. Er ist sich offenbar selbst noch nicht klar über seinen Standpunkt. Ein positiver ist dieser gewiß nicht. Denn er schließt mit der Behauptung, in der berührten Frage „bohre am tiefsten, wer die Voraussetzung einer übernatürlichen Offenbarung und Kirche mit historischen und erkenntnistheoretischen Mitteln als unzulänglich nachweist" (S. 134). Und diese Weisheit nennt sich eingangs „Licht der Besonnenheit und des gegenseitigen Verständnisses".

Notre vie surnaturelle von Ch. De Smedt S. I. Tome deuxième. Bruxelles, A. Dewit, Rue Royale 53. S. 503 u. XI. Den ersten Band dieses Werkes, dessen Verfasser während der Drucklegung gestorben ist, zeigten wir im 2. Jahrgang S. 689 an. Ihm steht der vorliegende gleich. Er schlägt aber mehr in die Moraltheologie, wie der vorhergehende, da er in seinem ersten Teile die Tugendlehre behandelt; der zweite Teil berührt sich dann allerdings wieder mehr mit den Fragen der Gnadenlehre: Conditions de la pleine activité de la vie surnaturelle. Dieser ganze zweite Teil ist populärer gehalten als der erste. Wie es bei dem vielbelesenen in geistlichen Dingen wohl erfahrenen Bollandisten naturgemäß ist, werden die persönlichen Darlegungen mit Äußerungen der Heiligen erklärt und näher begründet. Neben Thomas von Aquin kommen besonders Franz v. Sales und Theresia v. Jesu zu Worte, so daß auch für die Erbauung eine reichliche Frucht abfällt.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Aristoteles' Nikomachische Ethik ist von Eugen Rolfes übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen worden. (Zweite Auflage, der neuen Übersetzung erste Auflage; Philosophische Bibliothek Band 5; Leipzig, Felix Meiner; 3,20 ℳ). Rolfes legte für den Text, mit 3 oder 4 Abweichungen, die bekannte Bekkersche Ausgabe der Berliner Akademie der Wissenschaften (Berlin 1831) zugrunde. Bei der Übersetzung und Erklärung benutzte er mit Vorliebe den Kommentar des hl. Thomas von Aquin; auch den Kommentar des italienischen Jesuiten Silvester Maurus († 1687) zog er heran. Namentlich durch die Verwendung des für die Aristoteles-Erklärung früher vielfach vernachlässigten, ausgezeichneten Thomas-Kommentars ist Rolfes über die Arbeiten seiner Vorgänger hinausgegangen. Die Nikomachische Ethik des Aristoteles ist eine reiche und ergiebige Fundgrube für den Moralisten – trotz ihres nur die diesseitige Glückseligkeit betonenden und den Willen Gottes außeracht lassenden Charakters. Rolfes hat mit seiner Arbeit der Moralwissenschaft einen trefflichen Dienst geleistet.

Friedrich Nietzsche, sein Leben und Schicksal der Prüfstein seiner Lehre (Historisch-politische Blätter 1911 II 161–74 und 278–90). Fr. Brors zeigt an manchen Punkten, wie Leben und Schicksal Nietzsches und, in Abhängigkeit davon, die ganze Persönlichkeit seinen Werken ein charakterisches Gepräge geben. „Das Problem der Krankheit ist ein wichtiger Maßstab für das Urteil über N.s Werke; sie erklärt uns viele Ungeheuerlichkeiten und Inkonsequenzen seiner sprunghaften Gedankengänge."

Das in dieser Zeitschrift 1910, 511 als ein ganz köstliches Buch empfohlene Werk von Augustin Wibbelt **Das Buch von den vier Quellen,** das Natur, Spiel, Arbeit und Religion als Quellen von Gesundheit, Freude, Kraft und Leben preist, ist in einer hübschen Volksausgabe erschienen (Warendorf in Westf., J. Schnell; geb. 2,00 ℳ). Möge es in den weitesten Kreisen des Volkes als lieber Freund Aufnahme finden.

Was versteht man unter Schundliteratur? Hermann Acker S. I. beantwortet diese Frage mit der Begriffsbestimmung „literarisch wertlose Schriften belletristischen Inhaltes." (Christliche Schule, 1911, 453–60). Dazu gehören die sog. Hintertreppenromane und Nick-Carter-Hefte. Indes darf nicht ohne weiteres alles, was den höchsten ästhetischen Ansprüchen nicht entspricht, als „Schund" bezeichnet werden. Namentlich eine gewisse antikatholische Kritik ist erblich belastet mit der „Neigung, Schriften von ausgesprochen katholischer Weltanschauung als tendenziös d. h. als Schundliteratur hinzustellen". „Schund" braucht auch nicht „Schmutz" zu sein. Die beiden Begriffe decken sich weder in der Theorie noch in der Praxis. Die Schundliteratur verdient „wegen ihrer inneren Unwahrhaftigkeit, ihrer rein äußeren Mache, wegen jeglichen Mangels an psychologischer Vertiefung, wegen ihrer vielfach horrenden und grotesken Sprache" vollauf, vom Erdboden zu verschwinden.

A. Perls beginnt in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (1911, 287–95) einen Aufsatz **Der Selbstmord nach der Halacha.** Zur Kategorie des Selbstmordes ist die betr. Tat nach der Halacha zu rechnen, wenn 1. die Tat freiwillig war, 2. wenn gleichzeitig der freie Willensentschluß vor der Tat auf unzweideutige Art geoffenbart wurde, und wenn ferner 3. der Zusammenhang zwischen der Ankündigung des freien Willensentschlusses und seiner Ausführung so eng und überzeugend ist, daß der urteilende Richter im freien Willen notwendig „das bestimmende Motiv der Tat" erblicken muß. „Wo auch nur eines dieser drei Merkmale

fehlt, muß darauf erkannt werden, daß die Tat nicht in die Kategorie des Selbstmordes gehört."

A. Lehmkuhl S. I. behandelt in den Stimmen aus Maria-Laach (1911 II 157–70) **Christentum und Sozialdemokratie.** Beide „unterscheiden sich wesentlich voneinander nach dieser fünffachen Hinsicht: in Ursprung, in Zweck und Anwendung von Mitteln; ferner in Tätigkeit und Erfolg." Es „läßt sich ein verständiger und gläubiger Christ nicht von dem Gedanken einnehmen, als ob die Sozialdemokratie einigermaßen am Werte des Christentums teilnehme. Er weiß: zwischen beiden ist eine unüberbrückbare Kluft. Ein verständiger und gläubiger Christ läßt sich aber auch vom andern Irrtum nicht blenden, als ob der Wert des Christentums einzuschätzen sei hauptsächlich nach seinen sozialen Erfolgen für das irdische Wohl der Menschheit." Lehmkuhl erinnert an Mt. 6, 33.

Über **Die sittlichen Früchte des Ablasses im Mittelalter** berichtet N. Paulus in den Historisch-politischen Blättern 1911 II 321–39. Wenn freilich die allzuhäufige Erteilung der Ablässe und ihre Verwendung als Geldquelle im Mittelalter schlechte Wirkungen im Gefolge hatte, so haben die Ablässe doch auch manche gute Früchte gezeigt. Paulus verweist, mit Übergehung der gemeinnützigen Anstalten usf., die vielfache Förderung durch die Verheißung von Ablässen gewannen, darauf, daß auf Grund zuverlässiger Zeugnisse der Ablaß in zahllosen Fällen zu einer sittlichen Erneuerung Anlaß gegeben hat. So beim Kreuzzugsablaß, beim Jubiläumsablaß.

Die „Worte der Belehrung und Beherzigung", die J. Flesch unter der Überschrift **Die Standeswahl und der Beruf zum Priestertum insbesondere** dem christlichen Volke und der studierenden Jugend vorlegt (zweite Auflage; Warendorf in Westf., J. Schnell; 1 ℳ) wollen keine gelehrte Abhandlung sein, sondern „eine gemeinverständliche Belehrung mit praktischen Anweisungen, was in dieser ohne Zweifel überaus wichtigen Sache von seiten der Eltern, der Kinder, insbesondere der studierenden Jugend und der Hauswirte, bei denen sie wohnen, geschehen kann und muß, damit eine richtige Standeswahl getroffen und gute Priester herangezogen werden". Das schlicht und einfach geschriebene Büchlein vermag seinem Zwecke recht wohl zu dienen. Ich halte es nicht für gut, den „von Gott dem einzelnen Menschen zugedachten Lebensstand" schlechthin als „Beruf" zu bezeichnen, den Stand des Handwerkers, Tagelöhners, Fabrikarbeiters usf. als besonderen Berufsstand im theologischen Sinne aufzufassen. Mausbach hat recht, wenn er jüngst auf den empfindlichen Mangel einer erschöpfenden Arbeit über das Wesen des „Berufes" hinwies. (Die kath. Moral[3] 253.)

Die glänzend schöne, gedankentiefe und hinreißend wirkende Rede, die der hochwürdigste Bischof Dr. Faulhaber von Speier über das Thema **Priester und Volk und unsere Zeit** auf dem Mainzer Katholikentag am 7. August 1911 hielt, ist bei Kirchheim in Mainz in Druck erschienen (0,30 ℳ). Sie erörtert „in der biblischen Siebenzahl einige brennende Zeitfragen", „deren Beantwortung das Volk von heute von seiner Priesterschaft erwartet, und einige Zeitaufgaben, deren Lösung der Priester von heute dem Volke schuldig bleibt". Die Zeitfragen sind: 1. Die Frage nach dem Daseinsrecht eines besonderen Priesterstandes. 2. Laienapostolat oder Laienregiment? 3. Wozu der Zölibat der Priester? 4. Die theologische Jugend und ihr Bildungsgang. Die Zeitaufgaben sind: 1. Soziale Vertonung der Seelsorge. 2. Die Rückeroberung der Arbeiterwelt. 3. Die Rückeroberung der gebildeten Welt. Möge des illustren Redners Schlußwort zum Wahrwort werden: „Der Katholikentag von Mainz wird die Hände von Priester und Volk ineinanderlegen, und die beiden werden treue

Wache stehen am deutschen Dom" (am Dome nämlich des religiös-kirchlichen Lebens in Deutschland).

Der Bericht über die **2. Konferenz der Militärfürsorge (M. F.) kath. Vereine Deutschlands,** die am 21. und 22. Februar 1911 zu Mainz stattfand, enthält 4 vollständige Referate: Zweck, Mittel und Erfolg der M. F. (Dr. Mühlenbein, Paderborn), Die Besonderheit der geschlossenen Exerzitien (P. Elpidius O. F. M., Werl i. W.), Die Propaganda für die geschlossenen Exerzitien (Beelert, Münster i. W.), Die Hauptwege der religiös-sittlichen Rekruten-Vorbereitung außerhalb der geschlossenen Exerzitien (Provinzial P. Kassiepe O. M. I., Hünfeld). Das prächtige Buch ist trefflich geeignet, Liebe und Verständnis für die so sehr wichtige Militärfürsorge zu wecken und zu verbreiten. Es sei allen, die mit der Seelsorge und Jugendpflege zu tun haben, dringend empfohlen. Zu beziehen ist es durch die Auskunftsstelle für die M. F., Aachen, Bismarckstraße 99; Preis 0,80 ℳ, durch Postnachnahme 1 ℳ.

Zur **Rekrutenfürsorge** machen wir gern aufmerksam auf den kleinen orientierenden Aufsatz von Chardon im Pastor bonus 1911, 672–7. Das wirksamste Mittel sind Rekrutenexerzitien. Man muß aber weiter eine erweiterte Rekrutenfürsorge organisieren, die hauptsächlich religiöse Fürsorge ist und daneben auch eine gewisse militärische Vorbildung ins Auge faßt.

Eine **Anleitung zum Betrieb einer Rekrutenvorschule** schrieb der vor einiger Zeit verstorbene Oberleutnant der Landwehr a. D. H. Meller; der Bruder des Verfassers hat die Veröffentlichung besorgt (München-Gladbach, Volksvereins-Verlag; Staatsbürger-Bibliothek Heft 15; 0,40 ℳ). Das Büchlein enthält theoretische Unterweisungen über die Wehrpflicht, Waffengattungen, Uniformen, Armeeinteilung, Vorgesetzte, Fahneneid usw., sogar eine „kurze Übersicht der preußisch-deutschen Geschichte"; weiter einen praktischen Teil, der vom Schießen, Turnen und Singen handelt. Bei den Bestrebungen der Rekrutenfürsorge wird die kleine Arbeit gute Dienste tun können.

Wer will unter die Soldaten . . . von Kaplan Karl Boventer, Aachen. Die praktischen „Bunten Hefte für die männliche Jugend", die das Generalsekretariat der kath. Jünglings-Vereinigungen Norddeutschlands herausgibt, bieten als Nr. 10/11 unter dem oben angezeigten Titel „ein Freundeswort an die Soldaten und die es werden wollen". Es ist zunächst für die Hand der Soldaten „und derer, die es werden wollen" geschrieben, und hierfür ausgezeichnet brauchbar. Geistlichen kann es für Vorträge in der Rekrutenfürsorge von Nutzen sein. Kevelaer, Butzon und Bercker; 0,20 ℳ.

Die Krankenseelsorge (Notwendigkeit und Zweck; Art und Weise, sie auszuführen) wird kurz besprochen von Mayrhofer im Pastor bonus 1911, 665–9.

Einige praktische Aphorismen über **Landseelsorge** bietet Fr. Wessel im Pastor bonus 1911, 655–65.

Die **Fürsorge für die Abwanderer vom Lande** behandelt das 31. Heft der sozialen Tagesfragen (München-Gladbach, Volksvereins-Verlag; 0,60 ℳ). Das Heft liegt in zweiter Auflage (von (4–6. Tausend). „Umfang der Abwanderung", „Religiöse und soziale Schäden", „Mittel der Fürsorge", „Schutz der abwandernden weiblichen Jugend" – diese vier Kapitel bilden den Inhalt des aus tüchtiger Sachkenntnis und mit praktischem Blick geschriebenen Buches. Die Beschreibung der Einrichtung einer Pfarrkartothek (S. 31–34) regt hoffentlich viele Pfarrer zur Anlegung dieses für die neuzeitliche Seelsorge so wertvollen Hilfsmittels an. Vgl. auch oben S. 664.

H. Müller.

Kirchenrecht.

Dr. iur. Walther Bergmann eröffnet ein groß angelegtes Werk: **Das römische Recht aus dem Munde seiner Verfasser.** Eine systematische Neuordnung der wichtigeren uns erhaltenen römischen Rechtssprüche. (Paderborn, Junfermann.) Der vorliegende erste Band (geb. ℳ 9,—) behandelt die Lehre vom Recht und Gesetz, das Völkerrecht, das Staatsrecht und das Kirchenrecht. Die drei nächsten Bände sollen das Zivilrecht und der letzte fünfte Band das Strafrecht und Prozeßrecht bringen und „unter Curiosa einige interessante Streiflichter auf die römische Geschichte und Kulturgeschichte werfen, und mit etwas unfreiwilligem Humor einen hoffentlich versöhnlichen Abschluß geben". Die Versöhnung mit dem Plane des Verf. dürfte indessen schon dieser erste Band bewirken: die Systematik und der gute Index des mitgeteilten Stoffes ermöglichen ein rasches und sicheres Auffinden des Rechtsstoffes. Dieser wird, wie B. richtig betont, mehr und mehr nach der historischen Seite hin gewürdigt werden und zwar nicht allein von den Juristen, sondern auch, um bei der Theologie zu bleiben, von den Moralisten und Kirchenhistorikern. Hoffentlich kann der Verlag, welcher dem ersten Bande ein gutes Kleid mitgab, auch das Werk zur raschen Vollendung bringen.

A. Lehmkuhl gab in 6. u. 7. Auflage **Das Bürgerliche Gesetzbuch des Deutschen Reiches** mit Erläuterungen heraus (Freiburg, Herder; ℳ 6,50). Die Gewissenhaftigkeit L.s macht jede neue Auflage auch zu einer verbesserten. Das Buch ist ein vorzüglicher Ratgeber.

Eine eingehende Darstellung der Neuordnung der römischen Kurie durch Papst Pius X. hat Felix M. Capello in zwei Bänden ins Auge gefaßt: **De curia Romana iuxta reformationem a Pio X. sapientissime inductam** (Rom, Fridericus Pustet. 2 Bde. L. 10,—). Der erste Band ist betitelt: De curia Romana sede plena. Er will sein und ist in der Tat ein praktisches Hilfsmittel für den Verkehr der bischöflichen Behörden mit der Kurie und orientiert auch allgemein wissenschaftlich über die tiefgreifenden Veränderungen im römischen Behördenwesen durch Pius X. Bei den einzelnen Kongregationen zieht das Buch auch eine große Anzahl fernerliegender Materien in die Betrachtung durch Mitteilung und Erläuterung wichtiger Dekrete, z. B. bei der S. Congreg. Consistorialis die Verordnungen über die Seminare (S. 124 ff.), und über die visitatio liminum (S. 156 ff.). Eine Arbeitsleistung ist schon die Aufstellung der 526 praktischen Kasus über die Kompetenz der Kongregationen (S. 533–609). Die richtige Zitierung deutscher und englischer Literatur macht dem Verf. offensichtlich große Mühe. – Hierzu nenne ich den kleinen Aufsatz von N. Hilling, Die **rechtliche Stellung der Propagandakongregation** nach der neuen Kurialreform Pius' X. (Zeitschr. f. Missionswissenschaft I (1911) S. 147 ff.

Emil Göller veröffentlicht im Archiv f. kath. Kirchenrecht 51 (1911), S. 19 ff. ein Verzeichnis päpstlicher Rota-Auditoren vom Ende des 14. bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts aus Cod. Miscell. Arm. XI Nr. 78 des Vatik. Archivs, „das anscheinend von einem Beamten des Vatikanischen Archivs zu Anfang des 18. Jahrhunderts zusammengestellt" worden ist. Einleitend hebt G. die Resultate der wichtigeren Arbeiten zur Rota in Verbindung mit eigenen Beobachtungen heraus und liefert so einen beachtenswerten Beitrag **„Zur Geschichte der Rota Romana".**

La jurisdiction ecclésiastique en matière bénéficiale sous l'ancien régime en France. Par P. Delannoy. Tome premier: La jurisdiction contentieuse. (Bruxelles 1910. Albert Dewit.) Der V. hat die Einzeluntersuchung gründlich durchgeführt, schreibt gefällig und weiß besonders die juristischen Zusammen-

hänge geschickt zu entwickeln. Er geht dem Streite zwischen Kirche und Staat in der Gerichtsbarkeit über das Benefizialwesen nach. Der vorliegende erste Bd. behandelt die strittige Gerichtsbarkeit in dem Benefizialprozeß und der Kompetenz bei possessorischen und petitorischen Klagen. Überall dringt die weltliche Gerichtsbarkeit vor und selbst die Geistlichen bevorzugen sie. „Ist diese Bevorzugung nicht das deutlichste Merkmal einer Epoche der Unordnung und des Niederganges?" (S. 210).

Dr. iur. Friedrich Giese, Gerichtsassessor, Privatdozent für Staats-, Verwaltungs- und Kirchenrecht an der Universität Bonn, **Deutsches Kirchensteuerrecht.** Grundzüge und Grundsätze des in den deutschen Staaten für die evangelischen Landeskirchen und für die katholische Kirche gültigen kirchlichen Steuerrechts. (Kirchenrechtl. Abh. her. v. Ulr. Stutz, 69.–71. Hft.) Stuttgart 1910. Ferdinand Enke. ℳ 22.–). Das umfangreiche Werk hilft einem wirklichen Bedürfnisse ab; es bestand bis heute noch keine zusammenfassende Arbeit über die Kirchensteuern in Deutschland. Kurze Artikel wie der von Knecht im Staats-Lexikon III[3] Sp. 246 und Sonderdarstellungen für die Einzelstaaten wie der Kommentar von Schmedding-Tourneau (1905) und Crisolli-Schultz (1907) für Preußen ꝛc. konnten nur geringen Ersatz bieten. G. gibt zunächst eine Übersicht über die geschichtliche Entwicklung des Kirchensteuerrechts (S. 9–200), behandelt dann das geltende Kirchensteuerrecht (S. 201–484) und endlich dessen Grundsätze (Rechtsquellen, Organisation, Umlage, Verfahren usw.) (S. 487–585). Diese Gliederung dürfte schon die Gründlichkeit der theoretischen Verarbeitung des Stoffes andeuten; die praktische Brauchbarkeit des Werkes sei besonders hervorgehoben: Behörden und Organe der kirchlichen Vermögensverwaltung haben hier ein zuverlässiges Nachschlagewerk. Wie Jellmeth (kirchliches Finanzwesen) schließt auch G. sein Buch mit dem Ausblick auf die Trennung von Kirche und Staat. Das Steuerrecht sorgt mittelbar dafür, daß die Kirchen, wenn die Trennung vom Staate einmal eintritt, diesem Ereignis gegenüber gerüstet dastehen, daß sie dann die nötige Organisation und die nötige Finanzquelle besitzen, um als selbständige Verbände ihrem Zweck selbständig gerecht zu werden (S. 585).

Dr. Jos. Vogt, Professor am Erzbischöflichen Priesterseminar zu Cöln. **Das kirchliche Vermögensrecht.** (2. Aufl. Cöln 1910. Heinrich Theissing ℳ 3.–). Das praktische Vermögensrecht wird gewöhnlich in den Priesterseminarien behandelt; das Buch soll derartigen Vorlesungen zur Grundlage dienen. Es entspricht diesem Zwecke wegen seiner klaren und bündigen Darstellung durchaus; auch in der Praxis wird es seine Hülfe nie versagen. Die 2. Aufl. hat die neuesten gesetzlichen Bestimmungen berücksichtigt. Zunächst für die Erzdiözese Cöln bestimmt, wird die Schrift auch in andern preußischen Diözesen nutzbringend gebraucht werden können.

In dem Streite über den stiftischen Charakter der beiden Regensburger Reichsabteien Ober- und Niedermünster wird jetzt wohl mit der **„Replik gegen Wilhelm, Die Fälschungen in den beiden Regensb. usw."** von Al. Schulte (in „Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur". Hrsg. v. Wilhelm Braune. XXXVII Bd. 1 H., S. 79 ff.) ein Ende erreicht sein. Sch.s überzeugende Ausführungen sind scharf, aber vom Gegner so provoziert. Zur Sache, die mich mit ihrer genauen Wiederholung für das 15. Jahrhundert interessierte, notierte ich die Urkunde Sixtus' IV. 1478 Juli 12. aus dem Vat. Arch. (Reg. Vat. 550 fol. 159) ausgestellt auf Bitten des Kaisers Friedrich et abbatissarum et mulierum beate Marie Virginis et S. Petri Ratisponen. monasteriorum . . . Declaravimus abbatissas et mulieres praedictas tunc presentes et futuras iuxta ritus, modos et formas, quibus eatenus vixerant, vivere posse et debere et ad sancti Benedicti vel alicuius alterius ordinis observantiam, ritum seu modum vivendi non teneri. Der Bischof von Regensburg soll den Äb-

tissinnen die Benediktion erteilen: non secundum eandem regulam s. Benedicti, sed alias iuxta formam in libro pontificali de benedictione abbatissarum, und in ihrem Eide sollen die Äbtissinnen alles weglassen: quae ad regulam et ordinem s. Benedicti sonare videntur.

Über die **Zusammensetzung und Verfassung des Kölner St. Ursulastiftes nebst Untersuchung der ständischen Verhältnisse** schrieb Dr. phil. Johannes Zündorf seine (Bonner, 1911) Dissertation auf Veranlassung von Al. Schulte. St. Ursula, begründet unter Erzbischof Hermann I. († spätestens 924) infolge der Zerstörung des Stiftes Gerresheim durch die Ungarn, war ein ausgeprägtes Kanonissenstift. Die Zahl der Mitglieder sank von 40 auf 9 im 14. und auf 6 im 17. und 18. Jahrhundert; die Mädchen wurden schon mit 5–7 Jahren angenommen; mit dem 17. Jahre wurden sie ins Kapitel aufgenommen; sie hatten Privateigentum. Die Möglichkeit des Austritts aus dem Stifte und der Verheiratung sind andere stiftische Merkmale. „Abgesehen von zwei Fräulein, über deren Herkunft wir nichts Genaues wissen, begegnen uns in den Listen (der Kanonissen) lauter edelfreie" (S. 81). Die im Titel genannten Fragen sind gut behandelt.

Dr. iur. Herbert du Mesnil, Konsistorialrat in Coblenz, will in seiner Schrift: **Das Stift St. Arnual bei Saarbrücken** in seiner Rechtsentwicklung (Bonn, Carl Georgi; ℳ 6,–) Rechtsklarheit schaffen in der Frage, ob das Vermögen des Stiftes Eigentum der gesamten Evangelischen der Grafschaft Saarbrücken ist oder ein selbständiges pium corpus. Der Verf. vertritt letztere Ansicht und behauptet die öffentlich-rechtliche Natur des Stiftsfonds und die Rechtmäßigkeit der Verwaltungsform unter einem von der kirchenregimentlichen Behörde geschaffenen Verwaltungsrate. Die vermögensrechtliche Seite ist sehr ausführlich mit Verwendung eines reichen Aktenmaterials behandelt. Dürftiger sind die Abschnitte über die anderen kirchenrechtlichen Fragen in der Geschichte des Stiftes. – Kustos und Thesaurarius sind identisch (S. 9). Der „Schulmeister" war neben dem Scholastikus tätig; zudem können die Zustände von 1569 den mittelalterlichen nicht gleichgestellt werden. Vikare, welche Stiftungen verwalten, sind ganz verschieden von den vicarii perpetui zur Stellvertretung der Plebane (S. 11). Das für die Zeit vor der Reformation faktisch bestehende landesherrliche Kirchenregiment ist für St. Arnual (S. 85 f.) allerdings nur sehr dürftig nachgewiesen. J. Linneborn.

Katechetik.

Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg von Oberschulrat Msgr. Dr. theol. K. Möhler. III. Bd. Vierte vielfach umgearbeitete Aufl. (Rottenburg, Bader; ℳ 3,20). Der dritte Band bringt die Erklärung der Gebote, besonderes Gewicht legt M. auf eine gute Erklärung des 6. und 9. Gebotes; er begnügt sich nicht damit, diese Gebote zu erklären, sondern er gibt auch eine sehr gute theoretische Anweisung für die Behandlung dieser beiden Gebote in der Volksschule. Im übrigen vgl. die Besprechung in Theologie und Glaube 1910, S. 784 und 1911, S. 257.

Erklärung des kleinen katholischen Katechismus. Katechetische Behandlung der Gebete und Lehrstücke sowie der Religionslehre, Belehrung über die hl. Messe, Anleitung zur ersten Beicht und Einführung in das Kirchenjahr. Von Dr. theol. Wilh. von der Fuhr. (Cöln, Bachem; ℳ 3,–). F. erklärt in anschaulicher Weise den kleinen Katechismus. Bei der Benutzung des empfehlenswerten Büchleins wird man aber noch viel anschaulicher und praktischer in den Anwendungen werden müssen. Ich bin zudem der Ansicht, daß im Religionsunterricht der ersten Schuljahre das

heiligste Altarssakrament bei allem religiösen Unterrichtsstoff viel mehr berücksichtigt werden muß, als es bisher geschehen ist und als der Verf. es tut; es müssen auf diese Weise die Kinder für einen frühzeitigen Empfang der heiligen Kommunion erzogen werden. S. 108 läßt der Verf. einen Knaben der Versuchung, aus Nachbars Garten Äpfel zu stehlen, erliegen, und meint nun, dieser Knabe liebe die Äpfel mehr als Gott, er liebe also Gott nicht über alles; das ist falsch, da es sich ja doch nur um eine läßliche Sünde handelt. Die Redeweise (S. 130): „Wenn ihr über etwas rot werdet oder euch sehr schämen müßtet, wenn Vater oder Mutter es wüßten, dann ist es meistens etwas Unschamhaftes", ist mit vollem Recht schon von vielen Katechetikern verworfen worden; die Kinder, namentlich die Kinder, für die die vorliegende Erklärung geschrieben ist, wissen damit tatsächlich so zu sagen nichts anzufangen. Zur Allgemeinheit der Reue (S. 159) sei bemerkt: Wenn jemand nur läßliche Sünden beichtet und das Reuemotiv allgemein ist, so muß die Reue sich auf alle (implicite) läßlichen Sünden beziehen; wird eine läßliche Sünde ausgeschlossen, so ist die Reue überhaupt nicht echt; denn ein allgemeines Motiv gilt für alle Sünden in gleicher Weise; anders liegt die Sache, wenn das Reuemotiv ein spezielles Motiv ist.

Dr. Wilh. von der Fuhr, **Der erste Religionsunterricht im Elternhause.** Erklärung der Gebete und Lehrstücke des kleinen katholischen Katechismus. 1.—5. Tausend. (Cöln, Bachem; ℳ 0,50). Das Büchlein ist ein Auszug aus der vorhin besprochenen Schrift. Ich meine, für den ersten Religionsunterricht im Elternhause müßte der Unterricht noch viel kindlicher sein. Die reimlosen Gebete aus dem großen Katechismus (im Paderborner kleinen Katechismus wenigstens stehen sie nicht), wie Morgengebet, Abendgebet, Gebet vor und nach dem Unterricht sind offenbar zu schwer für Kinder, an die bei diesem Unterricht gedacht ist; ich würde deren Erklärung in diesem Büchlein ganz gern vermissen; statt dessen hätte wohl mehr religiöser Anschauungsunterricht in dem Büchlein gegeben werden können.

Ausgeführte Katechesen für den Religionsunterricht der Fortbildungsschule und der Christenlehre. Von Johann Schwab. I. Bdch. Glaubenslehre: Gott, Christus, die Kirche. (Donauwörth, Auer; geb. ℳ 2,50). Sch. schließt sich nicht an den Katechismus an, sondern behandelt frei die für unsere Zeit wichtigsten apologetischen Themata klar und interessant. Was den Stoff wie die Methode betrifft, dürfen Sch. Katechesen im ganzen als vorbildlich bezeichnet werden.

Hilfsbuch für den katholischen Religionsunterricht in der ersten Klasse der höheren Mädchenschule. Von Gerhard Rauschen. (Bonn, Hanstein; ℳ 1,50). Bisher fehlte es an einem Hilfsbuch für den katholischen Religionsunterricht in der ersten Klasse der höheren Mädchenschule, wie er nach den neuen Lehrplänen von 1908 erteilt werden soll. R. will diesem Mangel abhelfen. Im allgemeinen hat R. den Stoff entsprechend ausgewählt und ihm das einfache Gewand des Katechismus gegeben. Die Sittenlehre scheint mir aber zu stiefmütterlich behandelt zu sein. Ich meine, es sei z. B. wichtig, die Schülerinnen dieser Klasse auch in den Geist der christlichen Caritas, wie er unsere gebildete Frauenwelt beseelen soll, einzuführen; es geschieht das auch bereits an vielen höheren Mädchenschulen; für ein Hilfsmittel zur Erreichung dieses Zweckes wird man besonders dankbar sein. Einige Begriffe hätte der Verf. genauer geben sollen z. B. den des Glaubens, des Übernatürlichen u. dgl.

Grundfragen der Katechetik. Herausgegeben von der Katechetischen Sektion der Österreichischen Leo-Gesellschaft. Redigiert von Emmerich Holzhausen. 1. Heft. (Wien u. Leipzig, Kirsch; ℳ 3,—). Um die dem Religionsunterricht der Gegenwart anhaftenden Mängel zu beheben, beschloß die katechetische Sektion der Österr. Leo-Gesellschaft einen Kongreß theoretisch und praktisch geschulter Fachmänner abzuhalten,

auf dem die wissenschaftlichen Grundsätze als Basis einer Reform festgelegt werden sollen. Da man erkannte, daß für den Erfolg des Kongresses schriftliche Vorarbeiten von größter Wichtigkeit seien, so beschloß man gleich anfangs die Herausgabe von Grundfragen der Katechetik, die auf dem ausgedehnten Gebiet der Katechetik orientierend zu wirken bestimmt sind. Das erste Heft der Grundfragen liegt nun vor mit den Aufsätzen: Ziel des Religionsunterrichts (Göttler), Methodik des Religionsunterrichts (Viktor Keller), Behandlung des Katechismusunterrichts in der Volksschule (Linden), Allgemeine Dogmatik oder Apologetik? (P. Adelgott Schatz), Übung (Hofer), Stand des elementaren Religionsunterrichts im kroatischen Sprachgebiet (Heffler), Stand des elementaren Religionsunterrichts in England (P. Nolle), die psychologischen Grundlagen der religiösen Bildung der Jungfrau (Vincentia Neusee). Man sieht, es sind sehr zeitgemäße Themata, die im ersten Heft behandelt sind. Ohne die anderen Aufsätze irgendwie als weniger bedeutend oder weniger gut bearbeitet hinzustellen, möchte ich doch besonders auf die Übung von Hofer hinweisen, die eine Fülle von psychologisch vortrefflich begründeter Gedanken enthält, durch deren Befolgung in der Praxis die Katechese sehr fruchtreich werden wird. Ich möchte wünschen, daß jeder Katechet vor allem diesen Aufsatz läse.

Methode des gesamten Religionsunterrichts in der Volksschule unter Miteinbeziehung der Mittelschule auf Grund der neuzeitlichen Forderungen und methodischen Fortschritte. Bearbeitet von Josef Schieser. (Cöln, Bachem; ℳ 2,20). Das Buch umfaßt vier Teile: I. Grundlegende religionsmethodische Fragen. II. Die besondere Methodik des Religionsunterrichts auf der Unterabteilung bezw. Unterstufe. III. Die besondere Methodik des Religionsunterrichts auf der Oberabteilung bezw. auf der Mittel- und Oberstufe. IV. Religionsmethodische Fragen spezieller Art. Hinzukommt ein Anhang für den Religionsunterricht in den Mittelschulen. Die Schrift bietet eine sehr detaillierte praktische Anweisung für Erteilung des Religionsunterrichts. Der Verf. hat die moderne Bewegung auf katechetischem Gebiete verfolgt und das Gute in derselben verwertet. Die Methode, die der Verfasser in seiner Schrift befolgt, kann mir nicht gefallen. Jeder Paragraph trägt als Überschrift eine Frage, die direkt an den Leser gerichtet ist; in einer Menge von Punkten und Unterpunkten wird dann die Antwort gegeben. Es scheint, als habe Sch. die Absicht, seine Schüler – er ist Religionslehrer am Lehrerseminar in Büren – für das Examen recht schlagfertig zu machen. Die Methode des Verfassers birgt die Gefahr in sich, daß dem Katecheten die Methode zur Schablone wird. Ich bedauere den Schüler, der das Buch auswendig lernen muß.

Die Ortsgruppe Leipzig des Sächsischen Schulvereins für Reform des Religionsunterrichts hat einen Vortrag von Pfarrer Lic. Traub-Dortmund herausgegeben: **Wie macht man den Kindern die Religion verhaßt?** (Leipzig, Hahn; ℳ 0,50). Der Inhalt des Vortrages ist kurz: Man macht die Religion verhaßt, wenn man Zensuren und Zeugnisse in Religion erteilt, wenn man den Kindern Stoffe als Wahrheit beibringt, die sie als erwachsene Menschen einfach auf die Seite legen müssen, wenn man die Religion dem Kinde als etwas Notwendiges, etwas Heilsnotwendiges vorträgt, wenn das Kind merkt, daß der Lehrer nicht mit dem Herzen dabei ist. Was Traub will, gibt der Satz hinreichend an: „Die Schule soll nicht christliche Charaktere heranbilden wollen, sondern die Geschichte der Religion und der Religionen vor dem Kinde ausbreiten." Vom katholischen Standpunkte aus ist zu solchen Ansichten eines Anhängers der modernen protestantischen Theologie weiter nichts zu sagen. Hervorgehoben sei noch der Satz dieses Reichstagskandidaten: „Wenn wir das Zentrum ernstlich bekämpfen wollen, dann kann es bloß geschehen, daß wir fordern: die Schule

gehört dem Staate und nicht der Kirche, weder der katholischen noch der evangelischen, und diese hat in die Schule gar nichts hineinzureden. Dann erst besteht die Möglichkeit, daß die Kinder des katholischen Volksteils wenigstens einmal etwas Objektives über andere Religionen hören." Wie viel Objektives Traub wohl von der katholischen Religion in seinem Leben gehört und verstanden hat?

Paderborn. Bernhard Rasche, Regens des Priesterseminars.

Soziale Frage.

Die **soziale Arbeit des Geistlichen** ward auf katholischer Seite vor allem durch Bischof v. Ketteler angeregt, der 1869 der Bischofsversammlung in Fulda eine große Denkschrift über Kirche und soziale Frage überreichte. Späterhin haben besonders der Verband „Arbeiterwohl" mit seinem Generalsekretär Prof. Dr. Hitze und der Volksverein durch zahlreiche Konferenzen und Kurse anregend gewirkt; auch Prof. Heiners Buch **„Katholischer Klerus und soziale Frage"** (1894) übte in gleicher Richtung Einfluß. Neuerdings wird das Problem durch das Emporschießen der Großstädte und festgeschlossenen Industriegemeinden immer dringlicher und daher die Literatur größer. Selbst die wissenschaftlichen Handbücher der Pastoral beginnen jetzt reichlicher mit „sozialem Öl" gesalbt zu werden; Beweis dessen ist besonders Prof. Kriegs großzügige **„Wissenschaft der Seelenleitung"** (1904). Unter den in den letzten Jahren erschienenen Spezialschriften ragen hervor Prof. Becks (Freiburg i. Schw.) Briefe an einen städtischen Vikar **„Über Arbeiterseelsorge"** (2 Hefte, 1909 ff.); all die Schwierigkeiten der Seelsorge in Industriegebieten werden hier gewürdigt und praktische Seelsorgs-Hilfsmittel angegeben. (Vgl. die ausführliche Besprechung von P. Koch in dieser Zeitschr. 1909, 650–2 und 1911, 500 f.). Ähnliches strebte Dr. J. Schinzel an (**Seelsorgl. Wirken in Industrieorten der Gegenwart,** 1907); doch ist er in sozialer Hinsicht nicht so gut orientiert, wie Beck. Das bekannte Werk endlich des Wiener Professors Swoboda (**Großstadtseelsorge,** 2. Aufl. 1910) berührt wiederholt die soziale Tätigkeit des Geistlichen, schenkt aber die Hauptaufmerksamkeit der Frage der Pfarrteilung und der Hausseelsorge. (Vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift 1909, 406 f. und 1911, 253.)

Eine Anzahl einschlägiger Schriften faßt besonders unsere Aufgaben gegenüber der Sozialdemokratie ins Auge. Bemerkenswert dabei ist, daß nicht alle den sozialistischen Truggebilden gegenüber ihre Selbständigkeit zu wahren verstanden. In letzter Zeit zeigte sich das am auffälligsten bei dem Württemberger Geistlichen Otto Feuerstein in dessen Sensationsschrift **„Sozialdemokratie und Weltgericht"** (176 S.; ℳ 1,50. Lorch 1911, Karl Bohm). Ich habe mich, offen gestanden, des Mitleides mit dem Verf. nicht erwehren können. Im Tone eines zürnenden Propheten schleudert er gegen die katholische Kirche die härtesten Anklagen, weil sie nicht den Kommunismus an Produktivgütern durchgeführt, der doch notwendig aus des Heilandes Lehre folge; mit großer Freundlichkeit behandelt er dagegen die „lieben sozialdemokratischen Brüder und Schwestern". Apokalyptische Stimmungen durchziehen den größten Teil des Buches: „1932/3 wird das Reich Gottes auf Erden mit Jesus Christus an der Spitze seinen Anfang nehmen. Die vorhergehenden zwei Jahrzehnte werden mit den Strafgerichten über ‚Hure' (Kirche) und ‚Tier' (Staat) ausgefüllt sein" (S. 144). Es hat keinen Zweck, sich mit Büchern dieser Art, die allen realen Boden unter den Füßen verloren haben, auseinanderzusetzen. Nur wenige kurze Bemerkungen: 1. Wenn man einmal Kommunismus will, dann kann nur der volle – an Produktions- und Konsumtionsgütern – in Betracht kommen; was soll der halbe dem armen Menschen

nützen; er kann doch von Maschinen und Häusern nicht seinen Hunger stillen, wenn er sie nicht in Geld umsetzen darf. 2. Der Kommunismus der ersten Christengemeinde in Jerusalem war, wie schon so oft bewiesen, nur ein freiwilliger und bedingter; wenn selbst dieser nicht über einige Jahre sich gehalten hat, wie sollte er heute allgemein möglich sein ohne den härtesten Zwang?

Auf evangelischer Seite haben – abgesehen von der inneren Mission, die ja eine selbständige Einrichtung gegenüber der Kirche ist – vor allem seit Ende der 70er Jahre Pfarrer Todt und Hofprediger Stöcker unermüdlich für die soziale Interessierung der Geistlichen gesorgt; doch fehlte hier fast ganz die Teilnahme der Kirchenregierung, die eher feindlich als freundlich sich verhielt; auch heute noch geht hierin die katholische Kirche voran. Es kommt als Schwierigkeit hinzu, daß die orthodoxen und liberalen Pastoren durchweg auch auf sozialem Gebiete wenig Gemeinschaft haben. Man vergleiche z. B. die Bände 5 und 6 der „Praktisch-theologischen Handbibliothek, hrsg. von F. Niebergall" (Göttingen, Vandenhoeck u. Rupprecht): Bechtolsheimer, **Seelsorge in der Industriegemeinde** und Traub, **Der Pfarrer und die soziale Frage.** Während letzterer gleich Naumann sich berauscht an der Industrialisierung unseres Volkes und „verwirrt" ist von der „sittlichen Höhe der Energie der Technik" (S. 12), weiß B. ganz anders zu sprechen: „Unsere neuzeitliche Entwicklung hat Tausenden die Tasche gespickt, hat dem Arbeiter viele Genüsse und Annehmlichkeiten verschafft, aber sie hat das Leben von Millionen unserer Volksgenossen doch um einen guten Teil ärmer, trostloser, geistloser gemacht" (S. 29). Während infolgedessen Tr. hauptsächlich bemüht ist, dem Pfarrer Verständnis für den Kapitalismus zu geben (besonders § 15 f.) und auch für den Landpfarrer als eine der Hauptaufgaben hinstellt, dem Bauer die Zusammenhänge zwischen Industrie und Landwirtschaft klarzumachen (S. 97), klagt B., wie schwer echte Religiösität in den Industriegemeinden Fuß fasse (S. 73). Tr. möchte das seelsorgliche Moment zugunsten des sozialen zurücktreten lassen, B. will der Seelsorge nur soziale Färbung geben. Immerhin wird man – bei guter Unterscheidung – aus Tr. verhältnismäßig mehr Anregungen schöpfen, als aus B. Freilich schon gegen Tr.s Grundauffassung, daß die „Geschichte des religiösen Gedankens selbst stets natürlichen Entwicklungen folgt" (S. 8), werden wir als Christen energisch protestieren, mag auch sein liberaler Gesinnungsgenosse Kalthoff aus derselben Auffassung heraus sogar eine Sozialtheologie geschrieben haben (**Das Christusproblem, Grundlagen zu einer Sozialtheologie.** Leipzig, Diederichs), die in dem Satze kulminiert: „Die Evangelien sind als Geschichtsquellen zu verwerten; nur sind sie nicht Urkunden der Geschichte eines Individuums, sondern der einer sozialen Bewegung, der werdenden katholischen Gesellschaftsordnung" (S. 75). Bei solchen Anschauungen verliert der Geistliche doch jede Berechtigung, maßgebend auf sozialem Gebiete mitzureden; nur die unwandelbaren Grundsätze des Christentums – die freilich je nach der Zeitlage in verschiedener Form und Stärke angewendet werden – geben ihm Beruf zum sozialen Reformator.

Paderborn. Dr. Wilhelm Liese.

Umschau in Welt und Kirche

Spanien.

Wer über die theologische Wissenschaft Spaniens nur aus den veröffentlichten Büchern urteilen wollte, würde sehr in die Irre gehen. Es fehlen allerdings nicht Bücher und zwar sehr gute Bücher, die religiöse Themata nach wissenschaftlicher Methode behandeln. Aber der Grad und Eifer der Wissenschaft tritt in gewissen Tatsachen mehr als in Schriften deutlich zutage, und diese Tatsachen pflegen sich der Kenntnis der Auswärtigen meistens zu entziehen. Ich möchte deshalb darüber ein kurzes Wort sagen. Vorher jedoch will ich einige Werke aus der veröffentlichten Literatur namhaft machen, die einen Schluß auf die übrigen möglich machen.

Auf biblischem Gebiete schrieb J. Gomá eine treffliche Arbeit über Tradition und Kritik in der Exegese der hl. Bücher, die bald darauf ins Italienische übersetzt wurde. Ein Handbuch der biblischen Studien verfaßte Dr. E. Lago y González, Bischof von Osma. Willkommener wird den Gelehrten vielleicht das bis dahin unveröffentlichte Werk des Magister P. Ciruelo „Vierfache Übersetzung der Genesis" sein, das jüngst M. Pérez y Rodríguez herausgegeben hat.[1]

Eine Fundamentaltheologie schrieb als Anfang eines großen theologischen Werkes Valentinus von der Assumption. P. J. G. Arintero O. Pr. ließ einen weiteren Band seines angefangenen Werkes erscheinen, das die Entwicklung und Lebensfähigkeit der Kirche behandelt.[2]

Das Kirchenrecht ist von den Spaniern immer mit besonderem Eifer behandelt worden. Das Verlöbnis und die Ehe behandelt P. C. Arribas O. S. A., das kirchliche Eigentumsrecht A. Sánchez, das gesamte Kirchenrecht P. Castañón Valdés. P. J. B. Ferreres S. I. hat teils neue Bücher geschrieben, teils ältere Werke, bedeutend vermehrt, wieder erscheinen lassen.[3]

Seinen zahlreichen früheren apologetischen Werken hat P. R. Ruiz Amado ein neues jüngst hinzugefügt, dessen Titel schon die Aufmerksamkeit reizt: „Ich habe

---

[1] J. Gomá, Tradición y crítica en la exégesis. Barcelona 1910. — M. Pérez y Rodríguez, Cuádruple versión del Génesis. Obra inédita del maestro P. Ciruelo. Madrid 1911. — M. Lago y González, Manual de Estudios Bíblicos. Freiburg i. Br. 1911.

[2] Valentinus ab Assumptione, Carm. exc., Theologia dogmatico-scholastica ad mentem S. Thomae Aquinatis. Vol. I. Theologia fundamentalis. Burgis 1910. — Fr. J. G. Arintero O. P., Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia. Vol. I. Salamanca 1911.

[3] C. Arribas O. S. A., Los esponsales y el matrimonio. Madrid 1911. — A. Sánchez, El derecho de propiedad de la Iglesia y la desamortización española. Sevilla 1910. — P. Castañón Valdés, Breves apuntes articulados de derecho eclesiástico público y privado según el método científico. Oviedo 1910. — J. B. Ferreres S. J., La comunión frecuente y diaria y la primera comunión de los niños según las enseñanzas y prescripciones de Pío X. Barcelona 1911. — La curia romana según la novísima disciplina decretada por Pío X. Madrid 1911.

den Glauben verloren". Etwa zur selben Art gehört das Buch, das der angesehene Schriftsteller S. M. de Luque, der vor nicht langer Zeit zum katholischen Glauben übertrat, veröffentlichte „Der Sturm meines Lebens". Höhere Ansprüche macht das Werk des V. González y Sanz, „Der Bankerott des Protestantismus". Zu der mehr rhetorisch behandelten wissenschaftlichen Apologetik gehören die sogenannten Konferenzen; darin sind die Patres Z. Martinez Núñez O. S. A. und J. Pujiula S. I. mit Nutzen tätig gewesen. Zur Apologetik darf man auch das neue Buch von Dr. F. Sardá y Salvany rechnen, nämlich den 11. Band seines großen Werkes „Katholische Propaganda". Hierin wird der Glaube gegen eine Reihe von gewöhnlichen Vorurteilen verteidigt; es ist ein Werk, das nach Inhalt und Form den besonderen Charakter des Spanischen trägt. Das Werk des C. H. Vosen, „Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner", das in Deutschland mehr bekannt ist als in Spanien, hat P. J. de Abadal in gelehrter und ansprechender Weise in die spanische Sprache übersetzt.[1]

In der Aszetik gelten manche Werke spanischer Autoren als klassisch, sind zu großem Nutzen der Seelen in die Hauptsprachen Europas übersetzt und werden überall gelesen. Mit diesen bekannteren Werken ist jedoch unser aszetischer Schatz keineswegs erschöpft. Schon seit einer Reihe von Jahren werden auf Anregung des Dr. M. Menéndez y Pelayo manche Bücher dieser Art, die auch in Spanien unbekannt geworden waren, aus der Asche zu neuem Leben erweckt. So wurde vor wenigen Jahren das Werk des P. Didacus Murillo „Anleitung und Leiter des geistlichen Lebens" wieder herausgegeben. In diesem Jahre wurde eine Anzahl von aszetischen Werken in einem Bande zum Druck besorgt durch den Priester M. Mir. Auch neue Werke erschienen auf dem Büchermarkte. So das Buch des P. L. Alcalde O. P., „Die Kunst, sich und andere zu vervollkommnen"; „Wozu bin ich geboren?" ist der Titel eines anderen Buches, worin P. R. Parés die Berufsfrage behandelt. Hierhin gehört auch etwa das Buch des P. J. Casanovas S. I., „Die Betätigung der Frauen im sozialen Leben".[2]

Die geistliche Beredsamkeit ist ein in Spanien beliebter Zweig der Theologie. Ich werde jedoch hier nur solche Bücher nennen, die mehr die Wissenschaft und Gelehrsamkeit als die Kunst hervortreten lassen. Von der spanischen Übersetzung ausgewählter Homilien des hl. Johannes Chrysostomus gab P. Florentinus Ogara S. I. bereits den 3. Band heraus; J. M. Azara veröffentlichte eine Sammlung von Predigten, in denen das Lob der La Virgen del Pilar verkündet wird. Der Priester L. Calpena, der selbst ein hervorragender Redner ist, gab zwei große Werke heraus,

---

[1] R. Ruiz Amado S. J., He perdido la fe! Madrid 1910. — Sebastián M. de Luque, El Huracán de mi vida. Toledo 1911. — V. González y Sanz, La bancarrota del Protestantismo. Estudio Histórico-sociológico-crítico. Madrid 1911. — P. Zacarías Martínez Núñez O. S. A., Conferencias científicas acerca de la evolución materialista y atea Madrid 1910. — P. J. Pujiula S. J., Conferencias biológicas. Estudios críticos sobre la teoría de la evolución. Barcelona 1910. — F. Sardá y Salvany, Propaganda Católica. Barcelona 1911. — C. Hermann Vosen — J. de Abadal S. J., El cristianismo y las impugnaciones de sus adversarios. Versión castellana de la 5. edición alemana. Madrid 1911.

[2] P. Diego Murillo F. M. O., Instrucción . . . y Escala espiritual. Barcelona 1907. — M. Mir, Escritores místicos españoles. Madrid 1911. — Fr. Lesmes Alcalde O. P., Arte de perfeccionarse y perfeccionar. Vergara 1909. — R. Parés S. J., Yo para qué nací? Principio y fundamento para la acertada elección de estado. Barcelona 1911. — I. Casanovas S. J., Acción de la mujer en la vida social. Barcelona 1911.

in denen Vorträge heiliger Väter und christlicher Schriftsteller über das heiligste Herz Jesu und der Mutter Gottes gesammelt sind.[1]

Die Geschichte, sowohl die religiöse wie die profane Geschichte, wird täglich eifriger gepflegt. Auch die benachbarten Wissenschaften, Archäologie und Patrologie, kommen zu ihrem Rechte. Ich nenne hier als Beispiel eines gelehrten Fleißes die treffliche Arbeit des P. Lucianus Serrano O. S. B., „Becerro Gótico de Cardeña". Ich darf an dieser Stelle auch darauf aufmerksam machen, daß von auswärtigen Schriftstellern eine Reihe von Büchern herausgegeben wurde, die dem Wohlwollen und Gelehrsamkeit eines unbenannten, ebenso tüchtigen als bescheidenen Spaniers vielfach ihr Entstehen verdanken. Es ist nämlich keine Seltenheit, daß auswärtige Gelehrte unsere Archive besuchen, sich die Urkunden von dem Archivar zeigen und erklären lassen und darüber ein Buch schreiben. Die Hagiographie wurde unter anderem behandelt von J. A. Zugasti S. I. und dem Bischof Dr. A. López y Peláez.[2]

Unter einer anderen Rücksicht verdient der eben genannte hervorragende Bischof von Jaca noch besonderer Erwähnung. Der gelehrte Schriftsteller, tüchtige Redner und eifrige Senator hat sich besondere Verdienste um die Kirchenpolitik erworben. Seine Werke über diese Materie gelten in Spanien als klassisch. Ich nenne nur die letzten: „Ungerechtigkeiten des spanischen Staates", „Der Klerus in der Politik".[3]

Was der Bischof von Jaca in der Politik ist, das ist in der Pädagogik P. R. Ruiz Amado S. I. Der tüchtige und liebenswürdige Gelehrte, der ein gediegenes Wissen mit einer angenehmen und leichten Form zu würzen weiß, hat die Pädagogik nach vielen Beziehungen hin behandelt, apologetisch, aszetisch, philosophisch, historisch. Ich kann die lange Zahl seiner diesbezüglichen Arbeiten hier nicht näher aufführen. Das letzte in dieser Art war von ihm das Werk über die Geschichte der Erziehung.[4] P. Ruiz hat auch das Verdienst, durch seine Bemühungen die jüngst entstandene und sich günstig entwickelnde Zeitschrift „La Educación" ins Leben gerufen zu haben.

Auch sonst sind neue Zeitschriften entstanden, die den Wettbewerb mit den älteren aufnehmen, z. B. „Archivo de investigaciones históricas".

Zwischen den religiösen Büchern und Taten nehmen die bischöflichen Hirtenbriefe gewissermaßen eine Mittelstellung ein, die, mit gediegenem Wissen ausgestattet, nicht selten fast den Charakter einer theologischen Monographie tragen. Hier sind die Hirtenschreiben zu nennen, die der hochwürdigste Bischof von Orihuela, Maura, über den religiösen Modernismus schrieb, ferner dasjenige des Bischofs von Vich, Torras y Bages, der im Anschluß an die Worte des göttlichen Heilandes „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist" über die Kirchenpolitik schrieb. Damit dieses Hirtenschreiben, einem Rate des Papstes entsprechend, eine große Verbreitung finde, ist es in einer Auflage von 1 Million Exemplaren veröffentlicht worden.

---

[1] Florentino Ogara S. J., Homilías selectas de S. Juan Crisóstomo. Tomo 3. Madrid 1911. — J. M. Azara, Tributo de la elocuencia á la Virgen del Pilar. Madrid-Zaragoza 1910. — L. Calpena, El Sagrado Corazón de Jesús predicado por los oradores más célebres de la Cristiandad. — La Santísima Virgen predicada desde el primer siglo cristiano. Madrid 1910.

[2] Luciano Serrano O. S. B., Fuentes para la Historia de Castilla por los PP. Benedictinos de Silos. Tomo 3. Becerro Gótico de Cardeña. Valladolid 1910. — J. A. Zugasti S. J., La Esclava del Santísimo (Ven. Madre Sacramento). Madrid 1911. — A. López Peláez, Vida póstuma de un Santo (S. Froilán). Barcelona 1911.

[3] A. López Peláez, Injusticias del Estado español. Barcelona 1910. — El clero en la política. Barcelona 1910.

[4] R. Ruiz Amado S. J., Historia de la Educación y la Pedagogía. Barcelona 1911.

Ich gehe jetzt auf einige Tatsachen über, die vielleicht deutlicher als die Bücher vom Stande der theologischen Wissenschaft in Spanien Kunde geben. Um mit der Politik anzufangen, so ist es bekannt, daß die spanische Regierung in diesem Jahre viele kirchenfeindliche Maßnahmen getroffen hat. Es ist jedoch der Tätigkeit der Katholiken möglich geworden, die begonnenen Maßnahmen wenigstens zum Stocken zu bringen. Ein besonderes Verdienst haben sich hier die katholischen Zeitungen erworben, deren Zahl täglich wächst. Die auch unter den Katholiken herrschenden Meinungsverschiedenheiten haben sich seit einigen Jahren erheblich gemildert, und es ist zu wünschen, daß alle zur erwünschten Einigkeit und Übereinstimmung kommen. Um diese leichter und sicherer zu erreichen, wurden jüngst vom Hl. Vater den spanischen Katholiken einige Normen vorgelegt, die von allen Katholiken mit gebührendem Gehorsam angenommen worden sind. An dieser Stelle möchte ich die Katholiken des Auslandes bitten, über unsere Meinungsverschiedenheiten nicht zu hart zu urteilen, als wenn sie in einem gewissen Widerspruchsgeist und in Verbitterung ihren Grund hätten. Ihre Wurzel ist höherer und edlerer Art.

In einer vielleicht noch wichtigeren Angelegenheit ist die Regierung mit ihren Bestrebungen nicht durchgedrungen. Das Unterrichtsministerium hatte eine Beratung in Sachen der Pädagogik beabsichtigt und in unbilliger Weise die Angelegenheit so eingerichtet, daß ausschließlich oder doch der Hauptsache nach Anhänger seiner Richtung in Betracht kamen. Es handelte sich nämlich um die Vorbereitung eines Gesetzentwurfes, durch den die Religion aus dem öffentlichen Schulwesen ausgeschlossen werden sollte. Es gelang jedoch den katholischen Lehrern und Erziehern, die Sache einstweilen zu vereiteln. Als nämlich der Minister merkte, daß er mit seinem Vorhaben bei einer Reihe von Mitgliedern der Beratung auf Widerstand stoßen werde, hat er die Konferenz wiederholt vertagt; sie ist auch bis jetzt noch nicht zustande gekommen.

Über den Fortschritt der sozialen Betätigung ist man im Auslande ziemlich orientiert. Ich brauche deshalb nicht ausführlicher darauf einzugehen. In Madrid, Barcelona, Valenzia und in zahlreichen anderen Städten bestehen gedeihlich wirkende soziale Vereinigungen. Eine Reihe von sogenannten „sozialen Wochen" ist veranstaltet worden. Die der sozialen Aufklärung und Tätigkeit dienende Presse gewinnt an Verbreitung.

Der Fortschritt in den Naturwissenschaften gehört zwar an und für sich nicht zur theologischen Wissenschaft. Ich darf ihn aber hier erwähnen, weil gerade Geistliche und Ordensleute in Spanien sich besondere Verdienste darum erwerben. Ein klarer Beweis dafür ist die bedeutende und geradezu hervorragende Stellung, die die katholischen Gelehrtenkreise auf dem jüngst zu Granada abgehaltenen wissenschaftlichen Kongreß einnahmen, wenngleich die Veranstaltung und Einrichtung solcher Kongresse zumeist von den liberalen Kreisen ausgehen, die sich einen sozusagen dominierenden Einfluß im wissenschaftlichen Betriebe wahren möchten.

Auch auf literarischem Gebiete betätigen sich die spanischen Katholiken in erfreulicher Weise. In der ganzen gebildeten Welt kennt man den Namen M. Menéndez Pelayo, der bei einer aufrichtig frommen katholischen Gesinnung eine außerordentliche große Autorität als Literarhistoriker und einen weitgehenden Einfluß als Kritiker besitzt. Unter seiner Leitung wird seit einigen Jahren eine neue Spanische Bibliothek herausgegeben, die die bekannte große Ribadeneira-Bibliothek ergänzt und an der auch Welt- und Ordensgeistliche mitarbeiten.

Soviel über die spanische Wissenschaft, um die gerade die Deutschen sich soviele Verdienste erworben haben.

Anderes übergehe ich. Auch auf den in diesem Jahre zu Madrid gefeierten Eucharistischen Kongreß brauche ich nicht näher einzugehen. Man hat ohnehin in der ganzen katholischen Welt von ihm gehört und gelesen. Das Ausland hat dabei nicht bloß die Gastlichkeit, den Glanz, die Gelehrsamkeit des spanischen Katholizismus bewundert, sondern vor allem auch seine innerliche, eifrige Frömmigkeit, sein religiöses Leben.

Borja, Zaragoza. Joseph M. Bover S. I.

Mexiko.

Nach dem Triumphe der Revolution in Mexiko ist alles wie in einer Auferstehung begriffen. Ob aber dieser Erfolg auch für die katholische Kirche von guten Folgen begleitet sein wird, bleibt abzuwarten. Zu wünschen wäre es.

Die kirchenfeindlichen Gesetze bestehen, und es hängt nur von der Regierung ab, dieselben durchzuführen. Leo XIII. soll einmal erklärt haben, Porfirio Diaz sei kein Feind der katholischen Kirche. Sicher ist, daß er weit toleranter war, als der Wortlaut des Gesetzes es verlangt. In Mexiko besteht dem Buchstaben nach Religionsfreiheit; in der Tat ist dieselbe sehr eingeschränkt. „Der Staat garantiert in der Republik die Ausübung aller Kulte" (Art. 2 des Ges. v. 14. Dez. 1874). Aber „ein religiöser Akt darf nicht öffentlich, sondern nur im Innern der Tempel vorgenommen werden, unter Strafe der Unterbrechung desselben; seine Urheber aber werden mit einer gubernativen Geldstrafe von 10–200 Pesos (à 2,08 ℳ) gestraft" usw. Außerhalb der Tempel dürfen weder die Kultusdiener noch die Individuen beiderlei Geschlechtes, welche sich zu einer Religion bekennen, eine spezielle Kleidung tragen, welche sie als solche kennzeichnen. Der Gebrauch der Glocken bleibt auf das strikt Notwendige beschränkt, um zu den religiösen Akten zu rufen. In den Polizeiverordnungen sollen geeignete Maßregeln getroffen werden, damit durch diesen Gebrauch dem Publikum keine Beschwerden erwachsen. Die Regierungsbeamten dürfen als solche ihre Religion nicht ausüben. –

Das sind einige von den vielen kirchenfeindlichen Gesetzen, welche unter dem jakobinischen Präsidenten Benito Juarez geschmiedet wurden. Obwohl aber die Kirche auf diese und ähnliche Weise eingeschränkt ist, hat sie dennoch im letzten Jahrhundert bedeutende Fortschritte gemacht. Seit 1854 wurden nicht weniger als 20 Bistümer gegründet, und seit 1862 wurden 6 bestehende Bistümer zu Erzbistümern erhoben: gewiß ein Zeichen innerer Lebenskraft. Augenblicklich bestehen in Mexiko 8 Erzdiözesen (Mexiko, Puebla, Michoacon, Guadalajara, Oaxaka oder Antequera, Yucatán, Durango, Linares-Monterrey) und 22 Diözesen (Chilapa, Cuernavaca, Tulancingo, Veracruz oder Jalápa, Huajuapam de León, Querétaro, León, Zamora, Aguascalientes, Colima, Tepic, Zacatecas, Chiapas, Tehuantepec, Campeche, Tabasco, Chihuahua, Sinaloa, Sonora, San Luis Potosí, Saltillo, Tamaulipas oder Ciudad Victoria). Das apostolische Vikariat Nieder-Kalifornien steht direkt unter der Propaganda. In der Stadt Mexiko residiert der Apostolische Delegat, jetzt Joseph Ridolfi, Titularerzbischof von Lodi, der letzthin nach Rom abgereist ist. Durchweg stehen tüchtige Oberhirten an der Spitze. Durch Dekret der Konsistorialkongregation vom 8. Nov. 1910 hat Pius X. dem Erzbischofe von Mexiko das Recht verliehen, in der Republik Bischofsversammlungen zu berufen und denselben zu präsidieren; in allem, was auf Glauben und Sitten sich bezieht, hat er in der mexikanischen Nation den Vorrang, und wenn jemand im Namen der ganzen Nation ein kirchliches Werk für die Republik gründen will, so muß er vorher die Meinung des Erzbischofs von Mexiko einholen und mit

seinem Einverständnis handeln. Obgleich diese Auszeichnung nicht die Primatswürde verleiht, so ist doch damit ein langgehegter Wunsch des mexikanischen Klerus in Erfüllung gegangen. Und wenn jetzt endlich, nach dem Triumph der Revolution, auch die Kirche volle Freiheit erlangte, wenn die ungerechten Gesetze abgeschafft würden, dann wird sicher eine Blütezeit für das Land anbrechen. Vor einiger Zeit hat ein katholischer Priester der Vereinigten Staaten einen offenen Brief an Franzisko J. Madero gerichtet. Darin bittet er den siegreichen Führer der Revolution im Namen aller Katholiken Mexikos, „er möge doch seinen mächtigen Einfluß auf die zukünftige und neue Regierung des Landes geltend machen, damit aus der Konstitution die sog. Reformgesetze gestrichen werden. Denn diese sind nichts anderes als ein Komplex von Gesetzen der Ungerechtigkeit und Tyrannei, welche die katholische Kirche ihrer Zivilrechte und der Freiheit des Kultus berauben". Das ist wahr; der mexikanische Klerus hat durch die Trennung von Staat und Kirche viel von seinem ehemaligen Einflusse verloren. Und leider war es auch mit ihm in den Zeiten der politischen Kämpfe des letzten Jahrhunderts nicht immer herrlich bestellt. Das ist jedoch in den letzten Jahrzehnten anders geworden. Selbst Fr. J. Madero gesteht in seinem Buche: La Sucesión Presidencial en 1910: „Der Klerus hat sich seit dem Reformkriege sehr entwickelt; denn was er an Reichtum verloren, hat er an Tugend gewonnen. Zudem hat der Säkularklerus immer auf seiten des Volkes gestanden." Aus den gut geleiteten Seminarien, etwa 25 an der Zahl, gehen jetzt Priester hervor, die in religiöser und wissenschaftlicher Hinsicht ganz und gar ihren Mann stellen. Und wenn sie trotzdem nicht immer den gewünschten Erfolg haben, so darf man nicht vergessen, daß hierzulande ihre Aufgabe viel schwieriger ist, als die ihrer Amtsbrüder in mehr zivilisierten Ländern. Zudem ist die Zahl der Priester noch lange nicht hinreichend, um den geistigen Bedürfnissen des katholischen Mexikos vollauf gerecht zu werden. An Kirchen und Kapellen ist Mexiko überreich, an Priestern verhältnismäßig arm. So zählt beispielsweise die Erzdiözese Oaxaka etwa 200 Priester, aber 980 Kirchen; die Diözese Chiapas etwa 70 Priester, welche über 500 Kirchen und Kapellen bedienen sollen; die Diözese Cuernavaca hat etwa 50 Priester, aber ungefähr 300 Kirchen und Kapellen; Tehuantepec etwa 30 Priester und etwa 180 Kirchen und Kapellen. Daher kommt es, daß z. B. ein Pfarrer bis gegen 15 oder 18 Ortschaften unter sich hat. Wegen Priestermangel haben die Sprengel Mexiko, Cuernavaca, Tulancingo das seltene Privileg, welches ihren Priestern an Sonn- und gebotenen Feiertagen, wo es nötig ist, drei hl. Messen zu lesen erlaubt. Und trotzdem müssen noch manche Ortschaften (Haciendas) wochenlang ohne Messe bleiben.

Das mexikanische Volk ist sehr religiös und hält mit ganzem Herzen am katholischen Glauben fest. Selbst diejenigen, welche jahrelang ihre religiösen Pflichten versäumen, wollen doch „muy católicos" sein. Mehr aus Mangel an Belehrung, nicht so sehr aus bösem Willen kommt es, wenn der Mexikaner nicht genügend praktiziert. Trotzdem bringt er bedeutende Opfer, um die Geistlichen, die keine Staatsbesoldung haben, zu unterstützen und das Innere der Kirche in Glanz und Pracht zu erhalten. Im großen ganzen hält der Mexikaner viel auf äußerliche Festlichkeiten, oft auf Kosten der Pflege des inneren, religiösen Lebens. Der katholische Glaube wurzelt tief, ist aber besonders bei den Männern, auch aus der begüterten Klasse, eingeschlummert. Große Kirchenfeinde gibt es augenblicklich in Mexiko nicht, indifferente Männer hingegen sind zahlreich. Unter dem Schutze der gesetzlich garantierten Religionsfreiheit sind besonders amerikanische, methodistische Prediger bemüht, den armen „in Finsternis schmachtenden Mexikanern" das „reine Evangelium zu bringen". Bis jetzt haben sie aber noch keine bedeutende Erfolge zu verzeichnen. Von den nach

der vorjährigen Volkszählung 15½ Millionen Einwohnern mögen etwa 40–45 000 Protestanten sein, zum großen Teil Ausländer. Der mexikanische Boden ist für die Saat des Protestantismus wenig günstig. Letzten Januar haben amerikanische Methodisten versucht, in Mexiko selber für die Asociación de Jóvenes Cristianas die vornehmsten Familien der guten Gesellschaft zu gewinnen. Nur wenige Damen scheinen der Versammlung beigewohnt zu haben, mehrere entschuldigten ihr Fernbleiben, andere hielten sich sogar beleidigt. Heinrich Creel, damals Minister des Auswärtigen, präsidierte der Versammlung und sprach über den Zweck des Vereins. Man scheint sogar einige katholische Damen ohne ihr Vorwissen oder ihre Zustimmung in die Leitung desselben eingeschrieben zu haben. Der Erzbischof von Mexiko hat den katholischen Frauen verboten, diesem Verein anzugehören. Ein deutscher Protestant, so berichtete der Mexican Herald, hat vor einigen Monaten den Methodisten der Stadt Mexiko 15 000 Pesos geschenkt, um ein ärztliches Bureau und eine Wohltätigkeitsanstalt für die Armen der Aztekenstraße zu errichten. Nachdem in letzter Zeit die protestantische Propaganda schärfer einsetzte, sind die Katholiken für diese Gefahr wachsamer geworden.

Die Gottesmutter Maria – darauf weisen die religiösen Zeitungen und Zeitschriften immer wieder hin – scheint tatsächlich besonders die kindliche Liebe und Verehrung zu belohnen, welche jeder wahre Mexikaner zu ihr trägt. Hervorragende Persönlichkeiten hatten im Namen des mexikanischen Volkes an Porfirio Diaz das Gesuch eingereicht, daß der 12. Dez., das Fest unserer Lieben Frau von Guadalupe, der Patronin des ganzen lateinischen Amerikas, als Dankestag in der ganzen Republik Mexiko gesetzlich eingeführt werde. Hoffentlich wird die neue Regierung diesen Wunsch erfüllen – die Rebellen trugen ja als Abzeichen auch das Bild unserer Señora de Guadalupe – und im allgemeinen die Kirche in der Erziehung unterstützen oder ihr wenigstens volle Freiheit lassen.

Die religiöse Erziehung des Mexikaners wird leider vielfach außeracht gelassen. In Mexiko hat jeder das Recht Schulen zu gründen. Man unterscheidet Staatsschulen, Partikular- und katholische Schulen. „Der religiöse Unterricht und die offizielle Ausübung jedweden Kultus bleiben in allen Anstalten der Bundesrepublik, der Staaten und der Gemeinden verboten" usw., so lautet Art. 4, Sektion I des Ges. v. 14. Dez. 1874. Ob in den Partikularschulen Religionsunterricht erteilt wird, hängt vom Eigentümer ab, so daß also regelmäßiger Religionsunterricht nur in katholischen Schulen auf dem Programm steht. – Nach der Berichterstattung des Präsidenten des Congreso Nacional de Educación primaria vom 24. Sept. 1910 beständen in der Republik 9692 offizielle Schulen mit 698 177 Schülern und 2726 Partikularschulen mit 191 304 Schülern. Auf 70–80 Schüler kommt etwa eine Schule. Besonders in der Stadt Mexiko und Umgebung fehlt es nicht daran. Ja, dieser Teil des Landes ist vielleicht mit mehr Schulen versehen als irgendeine europäische Großstadt. Der Staat gibt jährlich über 10 Millionen Pesos für Schulzwecke aus, davon kommen mehr als 3 Millionen auf den Distrikt von Mexiko. Das Lehrerpersonal der Staatsschulen ist gut besoldet; der Eintritt in dieselben ist für Nicht-Pensionäre gratis. In einigen Teilen des Landes besteht Schulzwang. Trotzalledem läßt die allgemeine Volksbildung noch viel zu wünschen übrig, namentlich bei den Indianern. Fast alle Weißen können lesen und schreiben. Dagegen mußte man auf dem Congreso Indianista hören, daß z. B. in einer Ortschaft noch 85% Analphabeten lebten. Allerdings ist der Unterricht an vielen Stellen wegen der zahlreichen Sprachen und Dialekte, welche noch heutzutage die Eingeborenen sprechen, äußerst schwierig. Zwölf verschiedene Sprachen in einem einzigen der 27 Staaten der Republik: welch ein Hindernis! Viele Indianer

wollen entweder kein Spanisch lernen oder können es nicht, und für Europäer bietet die Erlernung der verschiedenen mexikanischen Idiome ebenfalls erhebliche Schwierigkeiten. Und trotzdem macht die Volksbildung weitere Fortschritte. Auch auf den haciendas, wo 100–1000 (oder mehr) Menschen, die meisten in größter Armut, zusammenwohnen, werden jetzt für die Indianer immer mehr Schulen errichtet.

Was soll ich nun bei diesem Stand der Dinge von der mexikanischen Presse sagen? Sicher ist, daß zur Zeit der Revolution in keinem Lande der Erde verhältnismäßig mehr Zeitung gelesen wurde als in Mexiko. Wer nicht lesen kann, läßt sich dieselbe vorlesen. Nur in der Stadt Mexiko erscheinen bedeutende, tonangebende Zeitungen; doch ist die Provinzialpresse im Aufschwung begriffen. In den letzten Monaten, seitdem sich die freiheitliche Bewegung geltend macht, ist auch eine ganze Anzahl neuer Zeitungen entstanden. Dagegen sind die beiden großen, von der porfiristischen Regierung begünstigten, liberalen Zeitungen Mexikos: El Imparcial und El Diario seit etwa einem halben Jahre sehr zurückgegangen. Nach dem Triumphe der Revolution wurden alle Zuschüsse, welche El Imparcial und andere Zeitungen von der Regierung empfangen hatten, gestrichen. Das bedeutet für den Staatsschatz eine jährliche Ersparnis von etwa 100 000 Pesos. Die katholische Presse steht augenblicklich an der Spitze. In Mexiko erscheinen, einmal täglich, die beiden katholischen Hauptblätter: El Tiempo für gebildete und El País für weitere Kreise. Nur über den Erfolg von El País muß ich näher berichten. Weil besonders dieses Blatt seit etwa einem Jahre schonungslos so manchen Fehler und Mißbrauch in der Verwaltung offen geißelte, wurde es schnell der Liebling des Volkes. Durch seine gediegene, unabhängige Berichterstattung über die Revolution, welche seit Anfang das ganze Land in höchster Spannung hielt, sowie durch seine trefflichen Leitartikel, hatte es sich bald die erste Stelle unter allen mexikanischen Zeitungen erobert. – Der Preis einer einzelnen Nummer ist, wie bei amerikanischen Zeitungen überhaupt, sehr gering; in der Hauptstadt kostet eine Nummer 2, in der übrigen Republik 3 Zentavos. Doch ist dieser Preis Schwankungen unterworfen je nach Angebot und Nachfrage. So wurde z. B. eine einzige Nummer der Ausgabe vom 19. Nov., welche den Bericht über den blutigen Kampf in Puebla brachte, bis zu 50 Zentavos (= 1,04 ℳ) verkauft. Damals zirkulierten allein in Mexiko 60 000 Exemplare. Nur der Abonnementspreis bleibt sich gleich: 1 Peso monatlich. Die Begeisterung für El País stieg immer mehr. Sicher ist es dem Drängen dieses Blattes zu danken, daß einige unbeliebte Gouverneure abdanken mußten. Mit dem 1. März sollte eine neue Rotationsmaschine eingestellt werden und El País in größerem Umfange erscheinen. Es kam der 1. März. Aber welche Enttäuschung! El País blieb gänzlich aus. Der Direktor desselben war wegen Diffamation angeklagt und am 28. Febr. die Druckerei polizeilich geschlossen worden. Der Liebling des Volkes war ein Märtyrer der guten Sache geworden. Man sagte sich, daß die Suspension des Blattes nicht lange dauern könnte. Und richtig, der Kläger zog die Klage zurück, am 12. März erschien es wieder, mit Sehnsucht erwartet, mit Jubel und heller Begeisterung vom Volke aufgenommen; mit Musik und Freudenschüssen wollte man sein Wiedererscheinen feiern. Man war bereit sogar einen Peso für ein Exemplar zu zahlen. Am 13. März konnte es berichten, daß am Tage vorher 160 000 Exemplare gedruckt worden seien. In der Hauptstadt allein zirkulierten 92 000 Exemplare. Nach der letzten Volkszählung hat Mexiko 470 659 Einwohner; somit kam auf je 4–5 Mann ein Exemplar. Das bedeutet nach den Angaben des País selber einen Erfolg, den noch keine Zeitung des lateinischen Amerikas, mit Ausnahme von La Prensa (Buenos Aires) und keine katholische Zeitung der Welt, abgesehen von La Croix (Paris), zu verzeichnen hatte. El Tiempo allerdings hat die

Richtigkeit dieser Behauptung bestritten. Sei dem wie immer, sicher ist, daß El País, das jetzt täglich mindestens sechs Seiten stark in 150000 Exemplaren erscheint, einen für Mexiko geradezu unerhörten Erfolg aufzuweisen hat und alle anderen Zeitungen des Landes weit hinter sich zurückläßt. Seit dem 16. April erscheint auch eine Abendausgabe, die jedoch unter dem Titel „El Nacional" als selbständige Zeitung verkauft wird. — Von anderen katholischen Zeitungen des Landes sind noch erwähnenswert „El Regional" von Guadalajara, „El Amigo de la Verdad" von Puebla. Mitten unter den Wirren der Revolution wurde in Chihuahua das katholische Blatt „El Monitor" gegründet. Auch an gut redigierten religiösen Zeitschriften besteht kein Mangel. Viele katholische Zeitungen und Zeitschriften sind Mitglieder und Organe der Prensa Católica Nacional. Die Bischöfe weisen immer wieder auf die Wichtigkeit der Presse hin, und wenn die Katholiken ihre Blätter materiell und geistig genügend unterstützen, so muß die Regierung die gerechten Forderungen der Katholiken berücksichtigen und die noch vorhandenen Mängel bald beseitigen.

In sozialer Hinsicht bleibt in Mexiko noch viel zu tun. Denn für die arbeitende Klasse hat die Gesetzgebung bis jetzt noch herzlich wenig getan. Noch am 23. Mai wagte eine Zeitung die Behauptung: „Es gibt in diesem buntscheckigen Gemisch von Individuen, welche mit der Gesetzgebung beauftragt sind, Leute, die weder wissen, was Gesetz ist, noch einen Begriff haben von sozialer Wissenschaft" ... „Um einen öffentlichen Posten auszufüllen, so scheint es uns fast als allgemeine Regel, sind heutzutage zwei Eigenschaften nötig: Unfähigkeit und Knechtssinn (ineptitud y servilismo)." Der Mittelstand ist in Mexiko kaum vertreten; es gibt Reiche, sehr Reiche und Arme, sehr Arme. Grund und Boden ist fast ganz im Besitze der Großgrundbesitzer. Die armen Indianer müssen ihr ganzes Leben hindurch als Taglöhner arbeiten und verdienen kaum das Nötige für Nahrung und Kleidung. Wer wird es glauben, daß ein armes Indianermädchen für seine Tagesarbeit, ohne Kost, 3—6 Zentavos (6—12 Pf.) verdient? Wie schlecht es mit der Landwirtschaft bestellt ist, beweisen die Worte, welche ein Redner am 18. Okt. 1910 auf der zweiten „Katholisch-sozialen Woche" in Mexiko sprach: „Mexikanischer Boden kann 100 Millionen Menschen ernähren, und doch sieht man, daß er jetzt nicht einmal 20 Millionen zu ernähren vermag. Mais und Weizen muß aus den Vereinigten Staaten oder Argentinien eingeführt werden." Und weil es angeblich an Kräften fehlt, um das Land zu bebauen, so weist der Redner darauf hin, daß man den 5. Artikel der Konstitution, welcher verbietet, sich durch Gelübde dem Gebete und dem Wohle des Nächsten zu weihen, doch lieber auf das Vagabundentum anwenden wolle. Dr. Reyes schätzt diese Menschensorte auf 10000 in Mexiko und auf 100000 in der ganzen Republik. Und sicher hat sich infolge der Revolution die Zahl der Vagabunden, Banditen und sonstiger Taugenichtse noch sehr vermehrt.

Die soziale Arbeit, von der bisherigen Regierung vielfach vernachlässigt, suchen die Bischöfe, vom Papste aufgemuntert, nach Kräften zu leisten. Der auch in dieser Hinsicht wohlverdiente Erzbischof von Mexiko hat letzten Oktober in der Hauptstadt die schon erwähnte zweite katholisch-soziale Woche gehalten, an der auch der apostolische Delegat und andere kirchliche Würdenträger teilnahmen. Hoffentlich wird jetzt unter Leitung der kirchlichen Behörde die Acción Social Católica sich mehr und mehr in der ganzen Republik verbreiten. Denn mit dem Erfolg des „Befreiungsheeres" und der „aufgehenden Sonne (sol naciente) — so wurde der Revolutionschef Madero genannt — begann auch das Aufleuchten der Freiheit. Die Katholiken Mexicos scheinen sich die deutschen Katholiken zum Vorbild nehmen zu wollen. Puebla ist mit gutem Beispiel vorangegangen. Hier wurde am 1. April d. J. die erste katho-

lisch-politische Partei der Republik gegründet, welche sich den Namen Centro Católico beilegte. Zweck derselben ist, auf Grund der Verfassung katholische und soziale Interessen zu verteidigen und namentlich an den Wahlen regen Anteil zu nehmen. Dann kam zu Anfang Mai aus Mexiko die frohe Kunde: Se ha formado el Partido Católico Nacional — die katholische nationale Partei ist gebildet, mit der Zentralleitung in der Hauptstadt der Republik. Die Katholiken atmen auf, sie sehen in dieser Partei eine Retterin des Landes. In allen Hauptstädten der 27 Staaten und 3 Territorien der Republik, sowie in den hauptsächlichen Ortschaften sollen Parteiorganisationen geschaffen werden. Mit Ausnahme des 5. Punktes ihres Programmes: Inamovibilität der Richter, ist auch Madero damit einverstanden. Unter dem Wahlspruche: „Gott, Vaterland und Freiheit" will diese Partei besonders kämpfen für religiöse, nationale und soziale Interessen, für Freiheit und Entwicklung des Religions- und Volksunterrichtes, für nationale Unabhängigkeit, für die Besserstellung der armen Volksklassen. Wenn die ganze Aktion einheitlich gestaltet ist, wenn erfahrene und verdiente Männer an der Spitze stehen, dann können endlich auch die mexikanischen Katholiken zuversichtlich auf den politischen Kampfplatz treten, der Sieg wird nicht ausbleiben. Das scheinen ihre Feinde schon zu ahnen, denn schon laufen sie von verschiedenen Seiten Sturm gegen das neuerrichtete Bollwerk: die katholische Nationalpartei. Allerdings ist es im allgemeinen der Wunsch des mexikanischen Episkopates, daß sich der Klerus in keinem Sinne und in keiner Form in politische Angelegenheiten mische. Denn die Umstände hierzulande sind von denen anderer Länder, z. B. Deutschlands, Englands, Belgiens, gänzlich verschieden; in den jetzigen Augenblicken müssen alle guten mexikanischen Bürger, an erster Stelle die Katholiken, mit der größten Umsicht und Klugheit vorangehen. Nur so können sie den Übeln entgehen, welche die Revolution nach sich ziehen wird. Eines der hauptsächlichsten derselben, der Sozialismus, beginnt bereits das Haupt zu erheben. Wenn er aufkommen sollte, wenn die Regierung die wirksamen Gegenmittel vernachlässigt, dann wird er bei den gegebenen Verhältnissen in Mexiko sicher viel größeren Schaden anrichten als in Europa, vielleicht sogar einen blutigen Klassenkampf heraufbeschwören, dessen Resultat unfehlbar der Verlust der nationalen Autonomie sein wird.

Wenn aber die guten Katholiken sich der katholischen Nationalpartei anschließen und ernsthaft ihr Programm verteidigen, wenn die Grundsätze von Recht und Billigkeit, wofür in der beendeten Revolution viele Mexikaner ihr Blut vergossen haben, endlich zur Ausführung gelangen, dann steht zu hoffen, daß Mexiko ein glückliches Land werden und auch die katholische Kirche ihre geraubten Rechte wieder erlangen wird. Nur wenn Staat und Kirche einheitlich zusammenarbeiten, kann in Mexiko Ruhe, Frieden, Glück, wahre Zivilisation einkehren.

Puebla, Colegio Pio, 3. Juli 1911. J. Michel O. M. I.

Versuch eines Vergleiches zwischen dem babylonisch-assyrischen und dem hebräischen Kontraktwesen.

Von Bonifacio Stakemeier O. S. B., Abtei Monte Cassino.

A. Allgemeiner Teil.

Die gesellschaftlichen Grundlagen des Kontraktwesens und die äußeren Formalitäten desselben.

Die vergleichende Rechtsgeschichte ist nach dem Urteil eines Meisters der rechtshistorischen Forschung ein sehr schwieriges Gebiet, auf dem es entweder der Göttergabe einer großen Intuition oder aber einer nüchternen, strengen und sorgfältig untersuchenden Methode bedarf.[1] Und diese Schwierigkeit wächst, wenn es sich, wie beim vorliegenden Thema, auf der einen Seite um ein weites Feld zum Teil noch unerforschten und unvollständig geordneten Materials handelt, dem auf der anderen Seite nicht rein juristische, weil in erster Linie geschichtliche und religiöse Quellen gegenüberstehen. Gleichwohl muß die Beobachtung des bürgerlichen Lebens kulturell so hochstehender Völker wie der der Euphratländer auf einen jeden forschenden Geist anziehend wirken, und bei der Menge der bis jetzt erschienenen philologischen und juristischen Behandlungen des assyrisch-babylonischen Kontraktwesens[2] sowie der engen Beziehungen zwischen den Hebräern und den beiden genannten Völkern drängt sich wenigstens der Versuch eines Vergleiches ihrer sozialen

[1] Orientalistische Literaturzeitung 1910 (Nr. 4) Sp. 184–185.

[2] Zu dieser Abhandlung sind nur schon von assyriologischer Seite behandelte und übersetzte Kontrakte benutzt. Für die altbabylonische Zeit dienten die Werke von B. Meißner (Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht [Leipzig 1893]; Aus dem altbabylonischen Recht [Leipzig 1905]), S. Daiches (Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie [Leipzig 1903]), M. Schorr (Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der I. babylonischen Dynastie, Heft I–III [Wien 1907 bis 1910]), für die assyrische Zeit Johns (Assyrian Deeds and Documents 3 vol. [Cambridge 1901]), für die neubabylonische Zeit Kohler und Peiser (Aus dem babylonischen Rechtsleben [Leipzig 1890–1898]), für die ganze Periode Johns (Babylonian and Assyrian laws, contracts and letters [Edinburgh 1904]). An letzteres Werk schließt sich die Disposition des Artikels in ihren Grundlinien an. Die einzelnen Kontrakte zitiere ich im Anschluß an diese Werke und nicht nach der Numerierung in den keilinschriftlichen Textausgaben.

Institutionen geradezu auf. Und natürlich kann ein solcher Vergleich die an sich schon bestehende feste Überzeugung der besonderen göttlichen Leitung des hebräischen Volkes nur bestätigen. Die Resultate vorliegender Arbeit können jedoch, angesichts der Schwierigkeit des Gegenstandes sowie des Mangels und der ungleichmäßigen Verteilung der Quellen nur bedingte sein und sie hat auch nur vorläufigen Charakter.

Zur gründlichen Behandlung unseres Themas wäre eine gedrängte Darstellung der historischen und kulturellen Beziehungen zwischen Babyloniern und Hebräern im allgemeinen erforderlich. Doch der Kürze halber begnüge ich mich, auf die ausgezeichneten Arbeiten der Dominikaner Vincent (Canaan)[1] und Dhorme (Les pays bibliques et l'Assyrie; Hammourabi-Amraphel)[2] hinzuweisen. Kanaan stand möglicherweise schon in uralter Zeit unter der politischen Suprematie der Herrscher von Akkad und weist zur Zeit des Eintritts der Hebräer unzweifelhaft babylonischen Einfluß im öffentlichen und religiösen Leben auf. Der unruhigen Richterperiode folgt die Zeit der ersten Könige, in der es den Hebräern gelingt, eine eigene Kultur zu begründen. Nach der Reichsteilung tritt der Nordstaat unter syrischen und phönizischen Kultureinfluß, während das Südreich anscheinend eine selbständige Kulturentwicklung aufweist, deren Hauptvertreter die Könige Josaphat und Azarias sind. Doch die großartige und ehrgeizige Entfaltung der assyrischen Macht im achten, siebten und sechsten Jahrhundert erneuerte den uralten tonangebenden Einfluß der Euphratländer, und zwar nicht immer zum Wohle des hebräischen Volkes, worüber sich die Propheten[3] manchmal bitter beklagen. Zur Zeit des Exils treten die Juden in geschäftlichen Verkehr mit den großen Handelsfirmen Mesopotamiens, und nach ihrer Rückkehr müssen babylonische Rechtssätze um so mehr in ihrem Leben zum Vorschein treten, als ihre Oberherren, die Perser, die Fortsetzer der babylonischen Kultur waren.

Mit unserem Thema steht auch die Beziehung zwischen babylonischer und hebräischer Gesetzgebung in engster Verbindung. Doch auch diese ist von den kompetenten Autoritäten genügend erörtert. Die unleugbaren Ähnlichkeiten erklärten sich teils aus der von der Bibel berichteten Herkunft der Hebräer aus Babylonien, teils aus der Durchtränkung des ganzen alten Orients mit babylonischer Kultur; die Verschiedenheiten jedoch haben in der geschichtlichen Entwicklung, der Beschäftigungsweise und dem Aufenthaltsort der Nachkommen Abrahams ihren Grund. Der Stammvater des Volkes befolgt in seinem Privatleben, in den ehelichen und erbrechtlichen Verhältnissen die Rechtssätze Hammurabis,[4] während schon seine unmittelbaren Nachkommen, unter den Hirten Harans und auf den Weideplätzen Syriens und Palästinas, dem Nomadenrecht folgen. Im Gegensatz zu seinen Nachkommen ist die Ehe Abrahams grundsätzlich monogam, und vom Erstgeburtsrecht ist in seiner Geschichte nicht die Rede. Und ein Nomadenvolk blieben seine Nachkommen trotz ihres zeitweiligen Aufenthaltes in Ägypten, bis zum Eintritt in Kanaan, wie es das Gesetz des Sinai, das Bundesbuch, beweist.

Die kurz angedeuteten geschichtlichen Beziehungen zwischen Babyloniern und Hebräern sowie die Verschiedenheit ihrer kulturellen Entwicklung geben

---

[1] Paris 1907. [2] Revue Biblique 1908 sq.
[3] Ezech. c. 23. [4] § 145, 146.

uns das richtige Licht zum Verständnisse und zum Vergleiche sowohl der gesellschaftlichen Grundlagen des Kontraktwesens, in Familie, Staat und Erwerbständen, wie auch der einzelnen Verzweigungen desselben, von persönlichen und dinglichen, von öffentlichen und privaten Vereinbarungen.

Die Hebräer stehen bei ihrem Eintritt in die Geschichte noch vollständig im Stadium der geschlechterrechtlichen Organisation,[1] während die babylonische Gesellschaft, die Erbin der uralten sumerischen Kultur, zur Zeit der Hammurabi-Dynastie sich schon zu einem förmlichen, staatlichen Gefüge ausgebildet hat. Nur schwer erkennbare Überbleibsel der genannten gesellschaftlichen Ordnung finden sich noch in Babylon vor und zwar zumal in der Jahrhunderte währenden Lebensdauer der Familien- und Geschlechtsbestände, die durch offizielle Geschlechtsregister gepflegt wurde. Die Familie hat auf die liegenden Güter, mögen sie auch nominell auf dem Namen eines einzelnen Gliedes derselben stehen, das Recht des Mitbesitzes, weshalb der Verkauf derselben von ihrer Zustimmung abhängt. Der Vater, das augenblickliche Haupt derselben, genießt, abgesehen von der Möglichkeit der Zuweisung eines Vorzugsanteiles an einen besonders geliebten Sohn, nicht das freie Recht testamentarischer Bestimmung, da das Erbrecht „angewandtes Familienrecht“ [2] ist. Die Mitgift der Frau fällt bei ihrem Tode, wenn sie keine Kinder hat, dem Vaterhause, andernfalls den Kindern zu. Die Familie hat das Recht der Reklamation auf ein ohne ihre Zustimmung verkauftes liegendes Gut.[3]

Bei den Hebräern bilden die Geschlechterbestände die Grundlage des gesellschaftlichen Gefüges, und das Besitzrecht auf die Liegenschaften ist unveräußerlich an dieselben gebunden. Es genügt hier an die Entscheidung des Moses zugunsten der Töchter des Salphaad[4] und den Fall Naboths[5] zu erinnern. Ja, bei den Hebräern ist das Geschlechterrecht, wie schon angedeutet, viel weiter ausgebildet, oder vielmehr in seiner ganzen Fülle beibehalten, während die weiteren Züge dieses Rechtes, nämlich das Recht der Blutrache, das der Leviratsehe und das der Erstgeburt, in Babylon vor der Allgewalt eines geordneten Staatswesens nicht bestehen konnten. In Mesopotamien hatte die Entwicklung der Kultur und des Handels allmählich die alten Familienverbände mit ihren Rechten aus dem Gesichtskreis entrückt, und das Einzelwesen mit seinen Talenten und seiner Energie in den Vordergrund geschoben, so daß das Recht des Erstgeborenen über die ganze Sippe und sein größerer Besitz und der Schutz, den er gewährte, unnütz wurden, die Pflichten des Blutsverwandten jedoch zur Rache und zur Schuldablösung zum Teil an den Staat übergingen, und die Witwe nach dem Tode ihres Mannes aus dem Familienverbande heraustrat, und frei war zu heiraten, wen sie wollte.

Müssen wir angesichts dieser Tatsachen die hebräische Gesellschaftsordnung als der babylonischen nachstehend bezeichnen? Das keinenfalls. Denn, wenn auch in Babylon bei der größeren Entwicklungsfähigkeit des Individuums größere Kulturfortschritte gemacht, und größerer Reichtum erworben werden konnte, war doch zugleich der gesellschaftliche Bestand ewigem Wechsel unter-

[1] Vgl. zum Begriffe Hejcl, Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz, Bibl. St. (Freiburg 1907) S. 319; Engert, Ehe- und Familienrecht der Hebräer (München 1905) S. 20.

[2] Cohn, Die Gesetze Hammurabis (Zürich 1903) S. 37.

[3] Johns, B. A. L. C. L., S. 122, 161 f. Kohler u. Peiser, A. b. R. IV, S. 68.

[4] Num. 36, 5–8; Jos. 17, 3–4. [5] 3 Reg. c. 21.

worfen, und der Gewissenlosigkeit und den Kniffen des sozial Stärkeren Tür und Tor geöffnet, während die hebräische Gesellschaft, auf den festen Grundlagen der Natur errichtet, dauerhafter, und zur Pflege der sozialen Tugenden der Nächstenliebe und der pietätvollen Unterwerfung sowie zur Erreichung eines friedlichen, gemeinsamen Wohlstandes geeigneter war.

Mit dem Familienrecht ist im Altertum das Sklavenwesen eng verbunden. Es galt als rechtlich anerkannte Einrichtung sowohl bei den Babyloniern, als auch bei den Hebräern. Der Durchschnittspreis für den männlichen, wie weiblichen Sklaven wird bei beiden Völkern derselbe gewesen sein, der von 20 – 30 Sekel ungefähr.[1] Und hüben wie drüben setzte sich die ständige Sklavenschaft zusammen aus den Überbleibseln von unterworfenen Völkerschaften und aus Kriegsgefangenen, wozu in Babylon sich noch gesellten Kinder, die von ihren Eltern verkauft waren, sowie Leute, die wegen mißlicher Vermögensverhältnisse oder rechtlicher Vergehen in die Sklaverei geraten waren. Die größere Anzahl von Sklaven jedoch muß unbedingt auf Mesopotamien entfallen, wie sich schon aus dem größeren Reichtum und der leichteren Verwendbarkeit derselben in den Handelsinstitutionen schließen läßt. In letzteren war dem Sklaven reichliche Gelegenheit geboten, sich auszubilden, und häufig ließ man ihn eine Kunst, oder ein Handwerk erlernen.[2] Und leichter konnte er sich auch loskaufen, da er eigenen Besitz hatte und erwerbsfähig war. Der oft betonte Unterschied der Dauer des Dienstes des babylonischen und hebräischen Schuldsklaven, von denen der erste im vierten, der zweite im siebten Jahre frei ausging, möchte gleichfalls fast zuungunsten der hebräischen Sklavenordnung schließen lassen. Doch erklärt sich diese Schwierigkeit jedenfalls aus der eingreifenden Bedeutung des Sabbatjahres.

Eine prinzipielle Betrachtung des Sklaventums bei den Hebräern und Babyloniern fällt jedoch entschieden zugunsten der hebräischen Gesetzgebung aus. Der hebräische Sklave ist ein Glied der Familie und nimmt als solcher zusammen mit dieser an den hauptsächlichen religiösen Festen teil.[3] Inhumane Behandlung desselben ist verboten, und bei Verletzung des Auges z. B. durch seinen Herrn ist ihm die Freiheit gesichert.[4] Die Anzeige des flüchtigen Sklaven ist untersagt.[5] Der hebräische Sklave gilt als Mensch, während der babylonische grundsätzlich als Sache betrachtet wird. Bei der Verletzung des letzteren wird nur sein Herr entschädigt[6] und der Hehler des Flüchtlings verfällt der Todesstrafe.[7]

Neben dem Sklaven, der natürlich bei beiden Völkern eigentliches Rechtssubjekt nicht sein kann und an und für sich kontraktunfähig ist, finden wir in Babylonien noch Leibeigene oder Kolonen,[8] denen bei den Hebräern die Gabaoniten, sowie die Überbleibsel der kanaanitischen Völkerschaften entsprechen möchten. Auf denselben lasteten besondere Verpflichtungen zum Heerbann und zur Verrichtung öffentlicher Arbeiten.

Eigentliches Rechtssubjekt der Kontrakte in der Gesellschaft sind die verschiedenen Erwerbsstände.. Babylonien zählt derselben von Anfang seines Bestandes an sehr viele, und so ist auch, von diesem Gesichtspunkte aus

[1] Vgl. Johns, B. A. L. C. L., S. 168 ff.
[2] Kohler u. Peiser, A. b. R. II, S. 53 ff.; IV, S. 76.
[3] Deut. 16, 11. [4] Ex. 21, 26. [5] Deut. 23, 15.
[6] C. H. § 199, 220. [7] C. H. § 19.
[8] Johns, B. A. L. C. L., S. 172, 202.

betrachtet, die Art seiner Kontrakte eine Unmenge. Wir treffen den Ackersmann, den Hirten, den Schiffer, den Weber, den Goldschmied, die übrigen Handwerker, den Schreiber, den Tempeldiener, die Beamten der Paläste und Gerichtshöfe, den Kaufmann, den Groß- und Kleinhändler, den Wagentreiber, den Arzt, den Chirurgen, den Bankier, und von fast all diesen verschiedenen Gesellschaftsklassen kennen wir Kontrakte, die zum Teil bezüglich ihrer Terminologie und ihres Inhaltes in Monographien untersucht sind.[1] Bei den Hebräern hingegen waren die Erwerbszweige weit geringer und sogar aufs allernotwendigste beschränkt. Ackersleute und Hirten bildeten den Grundstock, zu denen sich später noch Schmiede, Maurer, Barbiere, Töpfer, Fischer, Jäger, Walker und noch das eine oder andere Handwerk ähnlicher Art gesellten. Der Handel mußte zumeist in den Händen von Ausländern liegen, die ihre Unterstellten zum Import und Export von Cerealien nach Palästina sandten. Die Handelsbestrebungen Salomons blieben ziemlich isoliert, und die Hauptprodukte waren die Früchte des Ackers und der Herde.[2]

Der königliche Hof nahm im alten Orient an der Produktion und am Handelsleben teil. Den königlichen Schafherden im Besitze der Fürsten der Hammurabi-Dynastie[3] entsprechen die Herden des Mesa,[4] der Pferdehandel Salomons,[5] und die einträglichen Besitzungen eines Azarias.[6]

In Babylonien stellten außerdem die Tempel mit ihrem reichen Grundbesitz und den begüterten Priestern und Priesterinnen große Handels- und Bankinstitute dar,[7] eine Sache, die wir zum Glück vom Tempel in Jerusalem nicht aussagen können. Doch müssen die babylonischen Tempel die Darlehen nicht immer um Zins an die umliegende Bauernschaft ausgeliehen haben, vielmehr sind die diesbezüglichen Kontrakte vielfach zinsfreie Darlehen, die nach dem Vorübergange der Not zurückzuerstatten waren. Indessen machten zumal die Priesterinnen mit ihrem Vermögen und mit ihren Liegenschaften umfangreiche Spekulationen, wenn wir auch nicht immer wissen, ob der Ertrag in ihre Privatschatulle oder in die Tempelkasse ging. Die Einkünfte des Tempels in Jerusalem jedoch, bald der Ertrag freiwilliger Gaben, bald gelobtes Geld oder Ackerland, bald Bußen für Vergehungen, werden zur Ansammlung großer Besitzungen und Reichtümer nicht ausgereicht haben, sondern genügten kaum zur Reparatur der Gebäulichkeiten und zur Bestreitung der Kultuskosten, wie zum Unterhalte der Priester und mußten dazu noch in Kriegsnöten herhalten.[8]

Der Tempel war in Babylonien auch der Ort, an dem die meisten Kontrakte offiziell geschlossen und besiegelt wurden, und die Verwaltung der Rechtspflege stattfand. Die Frage ist allerdings noch nicht entschieden, ob die Priester die Richter waren, oder andere hochgestellte Beamte. Meißner[9] neigt zur ersten Auffassung, Schorr[10] spricht sich zweifelhaft aus, Johns[11] ist der letzteren Ansicht. Jedenfalls wurde im Tempel das Zeugenverhör vorgenommen, der Parteieneid abgelegt, der richterliche Entscheid gegeben, und

---

[1] Johns, l. c. S. 300.

[2] Federici, Il commercio e l'industria degli antichi Ebrei (Studi Religiosi VI, Firenze 1906) S. 329. La vita campestre degli antichi Ebrei (St. R. V) S. 125.

[3] Schorr, Op. c. I, S. 129. [4] 4 Reg. c. 3. [5] 3 Reg. c. 4.

[6] 2 Par. 26, 10. [7] Johns, B. A. L. C. L., S. 214.

[8] 4 Reg. 18, 15–16. [9] Beiträge zum altbabylon. Privatrecht, S. 5.

[10] Op. c. I, S. 27. [11] B. A. L. C. L., S. 82.

das Urteil oder Kontraktdokument geschrieben, von denen eine Abschrift im Archiv niedergelegt wurde. Ob die Richter in Babylonien die „Ältesten" waren, und ob „Kar-Sippar", welches verschiedentlich in den Dokumenten als richterliche Behörde genannt wird, ein Ältestenkolleg war, können wir nicht mehr entscheiden.[1] Jedenfalls gestaltete sich bei den Hebräern die Verwaltung der Rechtspflege weit einfacher, als bei den Babyloniern. Dem Kollegium der 72 Ältesten, welche von Moses in der Wüste mit der Entscheidung der auftauchenden Privatstreitigkeiten beauftragt wurden, entsprechen im späteren Israel und Juda die „Ältesten" in den Städten und Ortschaften, wie sie z. B. aus der Geschichte Naboths bekannt sind.[2] Nach dem Deuteronomium[3] sollen in den einzelnen Städten „Richter und Lehrer" über geringere Fälle entscheiden, während das Urteil über Gegenstände von größerer Bedeutung einem Gerichtshof von Priestern in Jerusalem vorbehalten ist. Eine ähnliche Einrichtung traf König Josaphat,[4] der Priester und Leviten über das ganze Land aussandte zum Rechtsprechen und zum Unterrichtgeben. Natürlich konnten außerordentliche Fälle sowohl bei den Babyloniern, als auch bei den Hebräern vom König selbst entschieden werden, wie wir aus dem Briefwechsel Hammurabis[5] und der Geschichte Davids[6] und Salomons[7] erfahren.

Könnte man so im Gerichtspersonal eine gewisse Ähnlichkeit bei beiden Völkern aufdecken, so muß doch der Prozeß selbst bei den Hebräern weit einfacher gewesen sein, als bei den Babyloniern. Bei letzteren wurden infolge der Erfahrung langer Jahrhunderte die Prozeßakten schriftlich entworfen, und zwar in einem genau geregelten Gerichtsstil,[8] in dem viele Ausdrücke von den alten Sumerern entlehnt waren. Dazu kam ein genaues Zeugenverhör, der Eid der Parteien, und ein in Gegenwart vieler Persönlichkeiten entworfenes Prozeßprotokoll oder Kontraktdokument. Bei den Hebräern scheint der Prozeß per viam summariam und die mündliche Abhandlung des Prozeß- oder Kontraktgegenstandes vorgezogen gewesen zu sein. Auch die Anzahl der Zeugen war nicht so groß. Galt doch der Grundsatz: „In ore duorum aut trium testium stat omne verbum."[9] Beispielen richterlicher Entscheidungen begegnen wir häufig im Alten Testament. Es genügt an den Fall des Sabbatschänders,[10] an die Frage der Töchter des Salphaad,[11] an das Gericht Josues über Achan[12] zu erinnern. Diesen können wir aus der späteren Geschichte die Bitte der weisen Frau aus Thecue an David,[13] den Entscheid Salomons über die Mutterschaft der beiden Frauen[14] und den Fall der keuschen Susanna[15] zur Seite stellen. Wenn wir dazu noch bedenken, daß die Strafgewalt vielfach durch das Volk selbst und zwar durch Steinigung ausgeführt wurde, können wir uns von der Einfachheit des hebräischen Gerichtsverfahrens im Vergleich zum babylonischen einen richtigen Begriff machen.

Dieser Einfachheit des öffentlichen Rechtswesens wird natürlich auch eine große Einfachheit auf dem Gebiete des bürgerlichen Kontraktwesens entsprochen

[1] Schorr, Op. c. I, S. 133. Johns, B. A. L. C. L., S. 85.
[2] 3 Reg. 21, 11. [3] Deut. 16, 18; 17, 9. [4] 2 Par. 19, 8.
[5] Johns, B. A. L. C. L., S. 321. [6] 2 Reg. 15, 2.
[7] 3 Reg. 3, 16 ff. [8] Schorr, Op. c. I, S. 20.
[9] Mt. 18, 16; Deut. 19, 15; 17, 6. [10] Num. 15, 32–36.
[11] Num. 36, 5–12. [12] Jos. 7, 19–26.
[13] 2 Reg. c. 14. [14] 3 Reg. 3, 16 ff.
[15] Dan. c. 13.

haben. Bei den Babyloniern wurde nach Ausweis des Kodex Hammurabi und der aufgefundenen Dokumente eine jede Vereinbarung des bürgerlichen Lebens schriftlich entworfen und vor Zeugen besiegelt. Leider fehlen uns in der Hl. Schrift Nachrichten über einen derartigen Gebrauch. Und ein argumentum ex silentio ist immer ein schwacher Beweis, wie noch Johns[1] bezüglich der Sitten- und Kulturgeschichte ausdrücklich betont. Die Schrift war jedenfalls, wie wir jetzt infolge der Funde von Tell-el-ʿAmarna und Taʿannek wissen, in Kanaan allgemein im Gebrauche,[2] und man möchte der Ansicht Maris[3] beistimmen, daß der Kaufvertrag Abrahams mit dem Hethiter Ephron schriftlich abgefaßt und im Hausarchiv des einen wie des anderen der beiden Kontrahenten niedergelegt wurde. Ob aber die Ansicht Freunds[4] richtig sei, daß auch bei jedem Ehevertrage vom Anfange der hebräischen Geschichte bis zur Zeit der Propheten oder der Dokumente von Assuan ein Schriftstück entworfen sei, möchte ich bezweifeln. Möchte man einen solchen Gedanken auch billigen für die Zeit der Patriarchen, wo der Einfluß der babylonischen Kultur auf die Hebräer noch recht mächtig war, so ist er doch jedenfalls für die Zeit der Wüstenwanderung und der ersten Ansiedelung in Kanaan auszuschließen,[5] und zwar hauptsächlich wegen des Vergleiches mit der Einfachheit des Gerichtswesens, und dann auch wegen des archäologisch bezeugten Niederganges der Kultur Kanaans kurz nach der Einwanderung der Hebräer.[6] Die Ehe zwischen Obed und Ruth wird nach dem Berichte des Büchleins Ruth am Stadttor vor den dort versammelten Zeugen geschlossen, und zwar allem Anschein nach mündlich. Über den mündlichen oder schriftlichen Abschluß des Vertrages beim Ankauf der Tenne des Arawne durch David[7] wissen wir eigentlich nichts. Doch liegt ersteres näher. Erst zur Zeit der großen Propheten hören wir über schriftliche Abfassung einer Rechtsurkunde gelegentlich des Überganges des Ackers des Hananeel an Jeremias.[8] Doch damals werden sich die Hebräer unter dem erneuten Einfluß der babylonischen Zivilisation wieder zu höherer Kultur emporgeschwungen haben, und wir dürfen annehmen, zumal bei der häufigen Erwähnung der Schrift bei den großen Propheten, daß jetzt alle wichtigeren Vereinbarungen, vielleicht auch der Ehekontrakt, schriftlich abgefaßt wurden. Dazu stimmt die Auffindung zweier in Keilschrift entworfenen Kaufkontrakte in Gezer aus den Jahren 649 und 647.[9] Aus dem Exil haben wir hierfür einen Beleg im Ehekontrakte des jungen Tobias mit der Tochter Raguels,[10] und von den assuanischen Dokumenten legt der Papyrus G, die Ehe der Hebräerin Miphtahyah mit dem Ägypter Ashor betreffend,[11] in diesem Sinne Zeugnis ab.

So hat uns die Abhandlung über die Verschiedenheit der gesellschaftlichen Körper, die bei den beiden Völkern bei Betrachtung des Vertragswesens zu berücksichtigen sind, nämlich der Familie mit dem Sklavenstande, der Erwerbsklassen, der gesetzgeberischen und der richterlichen Auktorität schon von selbst hinübergeführt zum Vergleiche der Formalitäten der Kontrakte im

[1] B. A. L. C. L., S. IX.
[2] Vgl. Benzinger, Hebräische Archäologie, S. 201.
[3] Studi Religiosi IV, S. 151.
[4] Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten (Wien 1909) S. 5.
[5] Vgl. Benzinger, Op. cit., S. 274.
[6] Vgl. Vincent, Canaan, S. 344.
[7] Ruth, 4, 9–10.
[8] Jer. 32, 7–16.
[9] Benzinger, Op. cit., S. 290.
[10] Tob. 7, 12–13.
[11] Sayce and Cowley, Aramaic Papyri discovered at Assuan (London 1906) S. 43.

allgemeinen, und der einzelnen Arten derselben im besonderen. Und nun können wir auch eine weitere sittliche Schlußfolgerung ziehen, die sich aus der Überschau der gesellschaftlichen Grundlagen des Kontraktlebens von selbst ergibt, daß nämlich bei den Babyloniern naturgemäß alles auf möglichst sichere Feststellung der Rechte der einzelnen Gesellschaftsglieder gerichtet war, während bei den Hebräern die öffentlichen, einfacheren und patriarchalischen Rechtsformen mehr auf Wahrung des guten Glaubens unter den Menschen und der Pietät gegen die Vorgesetzten hinausliefen.

Abgesehen von der schriftlichen Abfassung der Kontrakte vor den gesetzlich anerkannten Behörden werden in Babylonien noch andere Formalitäten beobachtet, die wir zum Teil auch bei den Hebräern wiederfinden.

Zuerst begegnen wir bei Abschließung von Staatskontrakten und von besonders feierlichen Privatverträgen der Darbringung von Opfern. Mari[1] erwähnt in dieser Beziehung das Opfer eines Lammes gelegentlich des Vertrages zwischen Assurnirari (755 – 746) und Mati-ilu von Arpad und spricht, augenscheinlich jedoch mit einiger Übertreibung, von Opfern, die täglich bei Abschließung der Kontrakte dargebracht wurden. Wir können bei den Hebräern mit denselben vergleichen das Opfer Abrahams bei der Bundesschließung mit Gott,[2] sowie die Opfer, welche den Abmachungen zwischen Jakob und Laban folgten.[3]

Zur weiteren religiösen Befestigung der Kontrakte diente beiderseits der Schwur. Derselbe wurde in Babylonien immer und in Assyrien häufig abgelegt im Namen des Stadtgottes und des regierenden Königs. Wenn Soph. 1, 5 die Lesung des massoretischen Textes[4] die richtige wäre, könnte ein Kenner des babylonischen Kontraktrechtes glauben, daß auch bei den Hebräern diese Weise des Schwures wenigstens in gewissen Kreisen üblich war. Jedoch ist Richtigkeit und Auffassung der genannten Stelle umstritten.[5] Doch auch sonst war der Schwur bei den Hebräern allgemein im Gebrauch. Abraham schwört Abimelech,[6] Eliezer antwortet auf die Beschwörung Abrahams,[7] Jakob und Laban bekräftigen durch einen feierlichen Eid ihre gegenseitigen Abmachungen,[8] David schwört dem scheidenden Jonathan Schonung seiner Nachkommenschaft.[9] Nur möchte man glauben, daß der Schwur bei den Hebräern nicht so häufig in Gebrauch war als bei den streitsüchtigen Babyloniern, die geneigt waren auch bis zum letzten Scheine des Rechts ihre Ansprüche zu verfolgen und deshalb bei jeder Abmachung sich gleichzeitig eidlich verbürgten, nicht von derselben abzuweichen oder weiterhin in der einmal entschiedenen Sache zu klagen.[10]

Zum Eide gesellte sich in Babylonien vielfach die Verwünschung des Zuwiderhandelnden, und Beispiele derselben finden wir von den ältesten Zeiten bis zu den Tagen des Untergangs Babylons. Ein Feind Gottes soll sein,

[1] Il Sacrifizio presso i Babilonesi e gli antichi Ebrei (Studi religiosi 1905) S. 594.

[2] Gen. 15, 9 – 18. [3] Gen. 21, 26 – 32.

[4] hannisba'im bejahweh vehanisba'im bemalkam; LXX (Swete) *καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ κυρίου, καὶ τοὺς ὀμνύοντας κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν.*

[5] Vgl. Knabenbauer, ad l. Die meisten Erklärer denken an Melchom, oder, wenn sie an der massoretischen Punktierung festhalten, an Baal.

[6] Gen. 21, 37. [7] Gen. 24, 9.

[8] Gen. 31, 53. [9] 1 Reg. 20, 16, 42.

[10] Meißner, A. a. R. (A. O. VII 1), S. 5, 7.

hieß es, wer den Vertrag ansicht.[1] Ähnliche Verwünschungen finden wir auch im Epilog des Hammurabikodex[2] und auf den Grenzsteinen.[3] Bei der Gleichheit des Volkscharakters ist es vorauszusehen, daß auch bei den Hebräern derartige Ausdrücke den Verträgen beigefügt wurden. Ein positives Beispiel davon haben wir im schon erwähnten Kontrakte Jakobs und Labans[4] sowie im Bunde zwischen Gott und Abraham,[5] wo nach Analogie der gleichartigen babylonisch-assyrischen Verträge auf das Haupt des Zuwiderhandelnden die am Opfertiere vollzogene Schlachtung gewünscht wird. Eidlichen Beteuerungen und Verwünschungen begegnen wir in manchen Psalmen,[6] wie auch bei Aufrichtung der Gesetzesstelen auf dem Gebal und Garizim.[7] So innig sind Eid und Verwünschung miteinander verbunden, daß das die letztere bezeichnende Wort alá promiscue auch zur Bezeichnung des ersteren gebraucht wird.

Wollen wir nun die einzelnen Erscheinungen des Kontraktlebens bei beiden Völkern miteinander vergleichen, so müssen wir uns natürlich darauf beschränken, nur die wesentlichen Punkte hervorzuheben. Auch ist es von vornherein klar, daß es unmöglich ist, der unendlichen Anzahl von Kontrakten, die bislang in Babylonien und Assyrien aufgefunden sind, auch nur den hundertsten Teil auf hebräischem Gebiete zur Seite zu setzen. Wir können uns schon freuen, wenn wir die Grundlinien des in Babylonien für die einzelnen Arten feststehenden Schemas auch bei den Hebräern finden, und müssen zugleich auf die wesentlichen Abweichungen unser Augenmerk richten.

In der Tat verfügt die assyriologische Literatur über eine beträchtliche Anzahl von Monographien über das Kontraktwesen, abgesehen von den Verträgen, die noch unveröffentlicht in den Museen oder umgearbeitet einzig in den keilinschriftlichen Textausgaben sich befinden. Meißner behandelt in seinem bahnbrechenden Werke „Beiträge zum altbabylonischen Privatrecht“[8] 110 Kontrakte, von denen 5 den Verkauf von Sklaven betreffen, 21 sich auf Schenkungen oder Darlehen von Geld, Getreide und andere Verbrauchsgegenstände beziehen, 3 Depositumsverträge sind und 20 den Verkauf oder Austausch von Häusern oder Ackerland zum Gegenstand haben. Weiterhin haben wir 10 Dienst- und 18 Sachmieten und 6 Aufträge. Die übrigen 23 gehören dem Gebiete des Familienrechtes an, und zwar 5 dem Eherecht, 8 dem Adoptionswesen und 10 dem Erbrecht. Samuel Daiches behandelt in „Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie“[9] 20 Grundstück- und 6 Sklavenverkäufe. Moses Schorr gruppiert die im ersten Bande seiner „Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie“[10] umschriebenen und übersetzten 85 Dokumente nach folgenden Materien: Adoption freier Personen (5), Aussageprotokolle (4), Darlehen (10), Ehe (3), Erbschaft (7), Freilassung von Sklaven (7), Kauf (5), Miete (22), Prozeß (18), Schenkung (5), Sozietät (1), Tausch (2). Im zweiten Hefte desselben Werkes[11] liegen 41 weitere Kontrakte vor, dem Werke H. Rankes, „Babylonian legal and business documents from the time of the first Dynasty of

[1] Schorr, Op. c. I, S. 17, 31; Kohler u. Peiser, A. b. R. IV, S. 13, 18.
[2] Col. XLII–XLIV. [3] Johns, B. A. L. C. L., S. 191.
[4] Gen. 31, 53. [5] Gen. c. 15.
[6] Ps. 7, 6; 136, 5–6; 108. [7] Deut. 27, 15–26.
[8] Leipzig 1893. [9] Leipziger Semitistische Studien I, 2 (1905).
[10] Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien (1907) 155 B. 2 Abh.
[11] Ibid. (1909) 160 B. 5 Abh.

Babylon chiefly from Sippar" entnommen, die Darlehen (7), Erbteilung (2), Feldkauf (3), Feldpacht (8), Gartenpacht (1) Gerichtsausgleich (2), Gerichtsprotokoll (2), Hausmiete (6), Hauskauf (4), Kommenda (1), Prozeß (1), Schenkung (1) und Tauſch (1) betreffen. Ähnliche Gebiete des bürgerlichen Verkehrs behandeln die von Ungnad in der Orientaliſchen Literaturzeitung[1] beſprochenen Werke von Poebel (Babylonian Legal and Business Documents from the time of the First Dynasty of Babylon, chiefly from Nippur. Philadelphia 1909) und Gautier (Archives d'une famille de Dilbat au temps de la première dynastie de Babylone. Le Caire 1908). Weiterhin hat Schorr im dritten Hefte der genannten Studien 14 der von Poebel veröffentlichten Dokumente und 44 Kontrakte aus dem achten und neunten Hefte der vorderaſiatiſchen Schriftdenkmäler der königlichen Muſeen zu Berlin (Leipzig 1909) behandelt und nach den ſchon genannten Geſichtspunkten eingeteilt (Wien 1910). Und ſchließlich liegt faſt das ganze Material zur altbabyloniſchen Rechtspraxis, nämlich 775 Texte, im dritten Bande des Werkes „Hammurabis Geſetz" von Kohler und Ungnad in Überſetzung vor (Leipzig 1909).

Scheil veröffentlicht im zweiten Bande der Mémoires de la Délégation en Perse[2] 15 elamitiſche Kaufverträge. Johns behandelt in ſeinem dreibändigen Werke Assyrian Deeds and Documents[3] 318 aſſyriſche Vorträge, und zwar betreffen die erſten 57 einfache Gelddarlehen mit durchgängigem Zinsertrage von $12\frac{1}{2} - 50\,\%$, die folgenden 16 Darlehen gegen Übergabe von Pfandſklaven oder Hypotheken auf Feldern, weitere 10 Deckung von Schulden durch Überweiſung von Sklaven oder Grundſtücken. In ungefähr 50 anderen Dokumenten werden an Arbeits- oder Geſchäftsleute von Großhändlern, beſonders von einem gewiſſen Bahianu, Getreide, Wein, Schafe oder Zugtiere geliehen, die an einem beſtimmten Termine mit hohen Zinſen zurückerſtattet oder bezahlt werden müſſen. Dann folgen nach 10 Entſcheidungen in bürgerlichen Rechtsſachen 36 Kaufverträge von männlichen Sklaven zum Preiſe von 20 Sekel bis zu 2 Minen Silber. Für weibliche Sklaven, über deren Verkauf die folgenden 20 Dokumente handeln, wird ein Preis von $\frac{1}{2}$ bis $1\frac{1}{2}$ Mine erzielt. Bei Maſſenverkäufen von Sklaven, wie ſie in den weiteren ca. 100 Kontrakten vorliegen, wird für die Perſon $\frac{1}{3} - 1$ Mine gezahlt. Schließlich begegnen wir noch einigen Dokumente, in denen Sklavinnen als Frauen für Sklaven zum durchſchnittlichen Preiſe von $\frac{1}{2}$ Mine gekauft werden.

In die neu-babyloniſche Zeit, und zwar größtenteils in die Jahrhunderte zwiſchen Nebukadnezar und Darius führen uns die Kontrakte, welche Kohler und Peiſer in ihrem vierbändigen Werke „Aus dem babyloniſchen Rechtsleben"[4] zuſammengeſtellt haben. Die beiden Gelehrten behandeln in zwangloſer Reihenfolge an der Hand der einzelnen Dokumente die verſchiedenen Seiten des damaligen vielverzweigten babyloniſchen Lebens und laſſen uns ſo in die Stellung der Sklaven, das Eheleben, das Erbrecht, das Adoptionsweſen, das Konkursverfahren und das Bank- und Gerichtsweſen die intereſſanteſten Blicke tun. In Heft 3 wird uns der Konkurs des Nabu-aplu-iddin mit Abfindung der Gläubiger teils zu 50 teils zu $23\frac{1}{3}\,\%$ geſchildert. In

[1] 1910, Sp. 115 und Sp. 156 und 204. [2] S. 169 ff.
[3] Cambridge 1901. [4] Leipzig 1890–1898.

Heft 4 lernen wir die Geschicke des Igibi-Hauses und des Hauses des Gula-priesters kennen. Wir erfahren, daß sich im Laufe der Jahrhunderte Rechtsinstitutionen gebildet haben, welche sich den modernen vollauf zur Seite stellen können. Wir begegnen abstrakten Schuldscheinen, Garantieverträgen, Beweisverträgen, universalen und partikulären Hypotheken und ähnlichen delikaten Geschäftsoperationen. Es wird uns klar, daß sich das babylonische Kontraktwesen, das schon zur Hammurabizeit infolge der großen gewerbsmäßigen Teilung der Gesellschaft und der sicheren Ordnung des Gerichts- und Geldwesens die Keime großer Entwicklung in sich trug, sich im Laufe der Jahrhunderte in derselben Richtung weiterentwickelt hat und zu großer Vollendung gelangt ist. Und verglichen mit Assyrien mußte sich in Babylonien das Geschäftsleben auch in milderen, menschlicheren Formen bewegen, da die babylonischen Darlehen den Zinsfuß von 50% nicht erreichen, sondern sich auf der gemäßigten Höhe von 25% und darunter halten,[1] und in Babylon auch die Stellung der Sklaven allem Anschein nach bedeutend besser war.

Mit der so kurz gezeichneten gewaltigen Entwickelung des babylonisch-assyrischen Kontraktwesens kann sich das hebräische naturgemäß nicht messen. Es fehlte den Hebräern, wie schon erwiesen, die dementsprechende gesellschaftliche Gliederung und kulturelle Entwickelung. Gleichwohl muß es uns interessant sein, nun auch die einzelnen Arten der hebräischen Kontrakte mit den entsprechenden babylonischen kurz zu vergleichen. Wir stoßen hier bei Gemeinsamkeit der Grundlinien auf wesentliche Verschiedenheiten, die letzthin in der kulturellen Befähigung und Entwickelung und in der historischen Aufgabe beider Völker ihren Grund haben. Somit wird die Darstellung dieser Vergleichungspunkte im einzelnen die Ausführungen über den gesellschaftlichen Aufbau beider Völker und ihrer rechtlichen Gebräuche ergänzen und stützen.

B. Besonderer Teil.

Die einzelnen Formen des Kontraktwesens.

Die menschliche Gesellschaft in ihren vielfältigen Verzweigungen, in der Familie, den Erwerbsständen und den Beziehungen zwischen Obrigkeit und Untergebenen wird in ihren allgemeinen Grundlinien geordnet durch das Gesetz, in ihren einzelnen Lebensäußerungen durch freie Vereinbarungen der Gesellschaftsglieder untereinander durch Verträge. Das Vertragswesen umfaßt somit alle Verhältnisse des bürgerlichen Lebens, die Gegenstand der freien Vereinbarung sind; es ordnet die Familie im Ehebunde und in den erbrechtlichen Bestimmungen, es bestimmt die Dienstleistungen, die den Nahrungsunterhalt gewinnen, es regelt den Besitz und Austausch der Güter. Demnach ist für unseren Vergleich des babylonisch-assyrischen und des hebräischen Kontraktwesens die Einteilung von selbst gegeben. Wir betrachten nacheinander zuerst die für die Familie grundlegenden Formen des Ehevertrags, der Erbfolge und der Adoption, dann die die persönlichen Dienstleistungen ordnenden Arbeitsverträge, zuletzt die den Güterverkehr bestimmenden rechtlichen Formen, wie Kauf und Verkauf, Handel und Weiderecht, Pfandrecht und Garantie.

Der Ehevertrag, eingegangen beiderseits durch Vereinbarung des Bräutigams oder seiner Eltern mit den Eltern der Braut, befindet sich bei den

[1] Vgl. dazu Hejcl, Op. c.

Hebräern bei ihrem Eintritt in die Geschichte unzweifelhaft noch vollständig im Stadium der Kaufehe. Das gleiche muß man für Babylonien aus dem Wortlaut des Hammurabikodex[1] und aus Beispielen aus der Zeit der ersten Dynastie[2] bis zu der des Nebukadnezar[3] schließen, wenn auch gewisse Anzeichen[4] dafür da sind, daß man dem vollkommeneren Ideal der Kontraktehe zuneigte. Und wenn in Babylonien der Frauenkauf schon von alter Zeit an häufig gemildert war durch Rückgabe des Kaufpreises an den Gatten,[5] mögen auch bei den Hebräern schon sehr früh Eheverträge ohne Zahlung des Brautpreises vorgekommen sein, da die Töchter Labans es als eine Demütigung empfinden, von ihrem Vater gegen volle Abdienung der Mietzeit durch Jakob in die Ehe gegeben zu sein.[6] Die Geschichte der semitischen Ehe weist somit nach Freund[7] drei Stadien der Entwickelung auf, zuerst das der wirklichen Abzahlung des Brautpreises an den Vater der Braut, dann das der Rückerstattung desselben an den Bräutigam, schließlich das einer schriftlichen Obligation zugunsten der Braut auf den Gütern des Mannes. Natürlich mußte innerhalb dieser drei Stadien das Ansehen der Frau immer mehr steigen.

Wie bei den Babyloniern, so haben wir auch bei den Hebräern die Voll-Ehe und die Halb-Ehe zu unterscheiden. Die erstere, die legitime, gründete sich in Babylonien wenigstens immer auf schriftlichen Ehevertrag, geschlossen von den Eltern oder älteren Geschwistern der Kontrahenten, in dem Brautpreis (Mitgift) und eventuelle Scheidungsbedingungen festgestellt waren,[8] bei den Hebräern muß die schriftliche Abfassung des Ehevertrages wohl für die spätere Zeit als sicher gelten, während sie in der ersten Zeit nicht feststeht. Natürlich bewegte sich auch der hebräische Ehevertrag in den genannten drei Termini, wie wir aus vielen Beispielen der Hl. Schrift beweisen können. David hat um 200 Vorhäute der Philister die Michol gekauft[9] und behält sein Recht auf sie trotz ihrer späteren Verheiratung mit Phaltiel, dem Sohne des Lais.[10] Samson bittet seine Eltern, ihm eine Philistäerin zum Weibe zu nehmen.[11] Laban beschwört bei der Trennung von Jakob seinen Schwiegersohn, nicht außer seinen Töchtern auch noch andere Frauen zu heiraten.[12] Axa, die Tochter Calebs, erhält bei ihrer Verheiratung mit Othoniel Ober- und Untergulloth als Mitgift.[13]

Ein Beispiel illegitimer Ehe bei den Hebräern haben wir in der Verbindung, aus der Jephte entsprungen ist.[14] Sie verlieh ihm nicht das Recht auf Sitz und Kindesanteil im Hause seines Vaters. Man möchte sie eher einfachem Konkubinat vergleichen, wenn man nicht wüßte, daß auch jetzt noch im Orient zwischen der Vollehe und dem Konkubinat Zwischenstufen bestehen, wie die ṣadîqah- und mussarib-Ehe.[15]

Doch ein greifbarer Unterschied zwischen der hammurabischen und mosaischen Gesetzgebung liegt in der Anzahl der Frauen, die gesetzlich gestattet ist. In Babylon galt die prinzipielle Monogamie, während bei den Hebräern

[1] § 159, 166. [2] Schorr I, S. 140.
[3] Kohler u. Peiser, A. b. R. I, S. 7.
[4] Johns, B. A. L. C. L., S. 123; Kohler u. Peiser, l. c. S. 9.
[5] Johns, l. c. [6] Gen. 31, 15. [7] Op. cit., S. 28.
[8] Siehe das Schema der Eheverträge bei Schorr I, S. 141.
[9] 1 Reg. 18, 27. [10] 2 Reg. 3, 14. [11] Jud. 14, 2; vgl. 15, 1, 6.
[12] Gen. 31, 50. [13] Jud. 1, 12–15.
[14] Jud. 11, 1–2; f. Freund, Op. c., S. 5.
[15] Jaussen, Contumes des Arabes (Rev. Bibl. 1910) S. 237 ff.

die Polygamie erlaubt war. Dieser Unterschied, letzthin offenbar die Folge einer uralten, gleichförmig ansteigenden und gesetzlich geregelten Kultur der Euphratländer,[1] der bei den Hebräern eine nur einfache, naturwüchsige Ordnung der Verhältnisse gegenübersteht, findet seine nächste praktische Begründung in der öffentlichen Regelung der Ehegemeinschaft in Babylon, die bei den Juden nur im Kreise der Familie geordnet wurde. Dementsprechend gestatteten nach dem Gesetze Hammurabis die Richter die Verbindung mit einer Nebenfrau nur im Falle der Unfruchtbarkeit der Hauptfrau und wenn diese ihrem Manne keine Magd zugewiesen hatte.[2] Und auch in der Spätzeit mußte der legitime Ehevertrag im Männerhause geschlossen werden und war von der Zustimmung des Vaters des Bräutigams abhängig, wie Kohler und Peiser dartun.[3] Trotz dieser gesetzlichen Grundregel jedoch haben wir auch in Babylon Fälle von Polygamie,[4] die sich indes vielleicht aus der Unfruchtbarkeit der ersten Frau erklären, wie bei den Hebräern Fälle von Monogamie.[5]

Das Vorbild Abrahams, welcher bei grundsätzlicher Wahrung der Monogamie sich auf Wunsch Saras mit der ägyptischen Magd Hagar verbindet,[6] hat in der weiteren Geschichte der Hebräer keine Nachahmung gefunden, da eben das Prinzip der Monogamie nicht mehr galt. Infolgedessen hat schon Jakob zwei Schwestern zu Frauen,[7] von denen jede noch eine Magd mitbringt, von den übrigen vielen Beispielen der Vielehe aus der folgenden Geschichte ganz zu schweigen.

Was die güterrechtliche Seite des Ehevertrages angeht, mag die hebräische Frau der babylonischen ungefähr gleichgestanden haben. Sie war handlungs- und kontraktfähig und konnte, mit Zustimmung ihres Mannes, jedenfalls auch über ihre Mitgift verfügen. Von der Sunamitin erfahren wir, daß sie noch zu Lebzeiten ihres Mannes den König persönlich um Rückgabe ihrer Erbgüter angeht.[8] Hinsichtlich der ehelichen Treue indessen war ihre Stellung einigermaßen heikler als die der babylonischen Frau.[9] Während die Babylonierin das Recht hatte, wegen schwerer Vergehungen ihres Mannes um Auflösung der Ehe einzukommen, besitzt die Hebräerin nach der mosaischen Gesetzgebung ein solches Recht nicht und steht somit ihrem Manne, der außer ihr noch andere Frauen und Mägde haben kann, rechtlich weit nach. Die Beispiele der Ehebrecherin im Neuen Testament[10] und der keuschen Susanna im Buche Daniel[11] sind für die Strenge des Gesetzes bezeichnend. Nur wo die Hebräer in Berührung mit dem babylonisch-persischen Recht kamen, wie in Assuan, gestand man der Frau weitere Rechte zu. Miphtahyah behält sich ausdrücklich das Recht der Eingabe um Scheidung vor.[12] Das mosaische Gesetz schützte jedoch die Frau vor ungerechten Anklagen des Ehemannes gleich im Beginn der Ehe[13] und beugte auch einer unbedachten Scheidung durch das Gebot des Scheidebriefes[14] und das Verbot der Wiedervereinigung nach anderweitiger ehelicher Verbindung vor.[15]

---

[1] Vgl. H. Schneider, Kultur und Denken der Babylonier und Juden (Leipzig 1910) S. 31 u. pass.
[2] C. H. § 144. [3] A. b. R. II, S. 7.
[4] Meißner, A. a. R. (A. O. V 1) S. 23.
[5] Moses, Isaias usw. [6] Gen. 16, 1–3. [7] Gen. c. 29.
[8] 4 Reg. 8, 6. [9] Vgl. Engert, Op. cit., S. 58 ff.
[10] Joh. 8, 1–11. [11] Dan. 13, 41.
[12] Sayce and Cowley, Op. cit, S. 43
[13] Deut. 22, 13–19. [14] Deut. 24, 1–3. [15] Deut. 24, 4.

Wollen wir nach dieser kurzen vergleichenden Darstellung des babylonischen und hebräischen Eherechtes nunmehr ein abschließendes Urteil über die beiderseitigen Vor- und Nachteile abgeben, so müssen wir offenbar dem babylonischen Rechte mit seiner starken Betonung der gesetzlichen Monogamie und seinem höheren Anschlage der Frau einen bedeutenden kulturellen Vorzug zuerkennen. Jedoch müssen wir zur richtigen Beurteilung des hebräischen Gesetzes folgende Punkte ins Auge fassen. Das hebräische Gesetz war die Vorbereitung zum christlichen und fand erst in diesem Ziel und Vollendung. Es war einem Volke gegeben, das nach Gottes eigenem Urteil „herzenshart" war. Es richtete sich an Leute, die nicht so polizeilich dressiert waren wie die Babylonier und die, an nomadische Zustände gewohnt, die Strenge des babylonischen Gesetzes nicht hätten ertragen können. Die Polygamie war ihrer geschlechterrechtlichen Gesellschaftsordnung angemessener, bot dem Überschuß des weiblichen Geschlechtes leichtere Unterkunft, und auch sie konnte zur Übung der sozialen Tugenden den Boden darbieten.

Eng mit dem Eherecht verbunden ist das Erbrecht. Es ist im Babylonien der Hammurabizeit ein „angewandtes Familienrecht",[1] also ein Intestaterbrecht, da alle Kinder, abgesehen von einem Vorzugsanteil für einen besonders lieben Sohn, das gleiche Recht an die Erbmaße des Vaters haben[2] und beim Tode der Mutter auch mit gleichen Ansprüchen den Besitz der Mitgift antreten.[3] Dieses gilt jedoch nur für die legitimen Kinder aus der Vollehe, da die mit Sklavinnen oder anderweitig erzeugten Kinder keinen Anspruch auf den Kindesteil haben. Nur durch feierliche Adoption erhalten die Kinder der Sklavin dieses Recht, während ihnen andernfalls die persönliche Freiheit gesichert ist.[4]

Dieses Erbrecht schließt ein eigentliches Testament des Vaters aus. In der Tat finden wir deshalb auch unter den altbabylonischen Kontrakten keine Testamente, sondern vielmehr eine Menge von Erbteilungen.[5] Abraham handelt noch ganz unter dem Einflusse der babylonischen Gesetzgebung, wenn er Isaak zum alleinigen Erben einsetzt und die Söhne der Kebsweiber mit Schenkungen abfindet.[6] Auch Ismael wird trotz seiner vorausgehenden Adoption mit einer Schenkung abgefunden sein, da sich Sara seiner Gleichberechtigung ausdrücklich widersetzt.[7] Doch in der weiteren Geschichte Isaaks finden wir schon die Anwendung andersgearteter Erbrechtsbestimmungen, die wir als dem Nomadenrecht entfließend ansehen müssen.[8] Jakob erkauft sich das Recht der Erstgeburt[9] und erlangt mit Hilfe seiner Mutter den Erstgeburtssegen.[10] Diese auffällige Änderung der leitenden Rechtsnormen gibt uns eine indirekte Bestätigung der Wahrheit der Patriarchengeschichte. Die gleiche Anwendung des Rechtes der Erstgeburt sowie die volle letztwillige Verfügung über die Gerechtsame seiner Kinder finden wir auch im Testamente Jakobs, welcher Ruben der Erstgeburt beraubt und dieselbe Juda verleiht, Ephraim und Manasse adoptiert und über den Vorrang des einen vor dem anderen verfügt.[11]

[1] Cohn, Die Gesetze Hammurabis (Zürich 1903) S. 37.
[2] C. H. § 165. [3] C. H. § 173–174. [4] C. H. § 170–171.
[5] Schorr, Op. cit. I, Nr. 20, 36, 76. 47, 27, 6. (S. 189).
[6] Gen. 25, 6.
[7] Gen. 21, 10. Zur Adoption des Ismael vgl. Müller, Semitica II (Wien 1907) S. 81.
[8] Vgl. Benzinger, Op. cit., S. 268. [9] Gen. 25, 33.
[10] Gen. 27, 27–29. [11] Gen. 49, 4, 8; 48, 17–20.

Die Geltung des Rechtes der Erstgeburt können wir bis in die späteste Zeit hin verfolgen. Bei der Aufzählung der Kinder wird der Erstgeborene mit Auszeichnung genannt.[1] Dieses Recht mußte der besonderen Verfassung Israels am günstigsten sein. Bei dem Mangel einer eigentlichen politischen Leitung und polizeilichen Verwaltung bot es dem Schwachen den einzig möglichen Schutz und den weiblichen Gliedern der Familie festen Halt. In Babylon gilt es nur insofern, als der ältere Bruder unter Zustimmung der Richterschaft die Erbteilung vornimmt,[2] den jüngeren noch nicht verheirateten Brüdern den Betrag zur Erwerbung einer Frau und den Schwestern die Mitgift bestimmt.[3]

Durch die Adoption traten in Babylon von Sklaven erzeugte Kinder in den vollen Besitz der Erbberechtigung. Der Vater braucht nur über sie die Worte: „Meine Kinder" gesprochen zu haben, so werden sie vollberechtigte Familienmitglieder.[4] Durch Adoption können auch Sklaven freigesprochen werden, was besonders von bejahrten Priesterinnen geschah, die sich auf diese Weise, unter Vorbehalt einer lebenslänglichen Pension, der Verwaltung ihrer Güter entledigten und ein ruhiges Alter sicherten.[5] Auch Kinder fremder Familien konnten in die eigene aufgenommen werden, entweder zur Erlernung eines Handwerkes,[6] oder weil die natürlichen Eltern als Gottgeweihte oder Palastprostituierte keine Kinder haben durften,[7] oder zur Pflege hilfsbedürftiger alter Personen.[8] Beispiele der Adoption haben wir von ältester bis zu spätester Zeit.[9]

Bei den Hebräern muß die Adoption gleichfalls vorgekommen sein. Wir fanden sie schon im Falle Ephraims und Manasses.[10] Sie sicherte dem Adoptierten, wie wir hier sehen, den vollen Kindesanteil. Wir finden ihre Spuren in den poetischen Büchern, z. B. bei Oseas[11] und Isaias,[12] wo Gott das Volk Israel bald „sein Volk", bald „nicht sein Volk" nennt. Der Adoptierte konnte selbst ein Sklave sein, der natürlich durch die Adoption Freiheit und Erbberechtigung erlangte. Dieses befürchtet Abraham bei der Kinderlosigkeit Saras.[13] Und in der Chronik[14] sehen wir an einem Beispiele, daß ein Sklave die Erbtochter seines Herrn heiratet, nachdem er ohne Zweifel zuvor durch die Adoption die Freiheit erlangt hat. Doch mußte die Adoption in Israel nicht so häufig sein als in Babylonien, weil die sozialen Bedingungen für dieselbe fehlten. Sie war jedenfalls eine dem babylonischen Gesellschaftskörper eigene, an und für sich unnatürliche Institution, die die Eltern von ihren Kindern trennte und die Erziehung zu einer Geschäftsspekulation machte.

Von den persönlichen Verträgen steht dem Ehekontrakte am nächsten der Dienstkontrakt. Wir finden es im alten Babylonien häufig, daß jemand den augenblicklichen oder dauernden Mangel an Arbeitern durch Miete fremder Hilfskräfte deckt. Bald sind es Mäher, die für die Zeit der Ernte gedungen werden,[15] bald Sklaven, die als Arbeitsknechte auf ein ganzes Jahr in fremde

[1] Gen. 10, 15; 22, 21; 1 Par. 3, 1, 15.
[2] Johns, B. A. L. C. L., S. 162.
[3] C. H. § 166, 180, 184.
[4] C. H. § 170.
[5] Vgl. Schorr I, Nr. 2, 23, 71, 1, 77, 13, 39.
[6] C. H. § 188, 189.
[7] C. H. § 193, 194.
[8] Johns, B. A. L. C. L., S. 154.
[9] Kohler u. Peiser, A. b. R. IV, S. 13.
[10] Gen. 4, 17–19.
[11] 1, 9; 2, 1.
[12] 53, 1.
[13] Gen. 15, 2, 9.
[14] 1 Par. 2, 34–35.
[15] Meißner, A. a. R., S. 13.

Dienste treten müssen.[1] Der wirkliche Lohn letzterer beläuft sich auf 3 – 5 Sekel,[2] während er im Kodex Hammurabi auf 11 Sekel angeschlagen wird.[3] Im neubabylonischen Recht begegnen wir häufig dem Falle, daß ein junger Sklave zur Erlernung eines Handwerkes auf mehrere Jahre ohne gegenseitige Vergütung an einen Meister übergeben wird.[4] Auch bei den Hebräern muß der Mietskontrakt häufig gewesen sein, nach der Anzahl der Ableitungen zu schließen, die von der Wurzel sakar gebildet sind. Die Stellung dieser Mietsknechte oder Mietssklaven war natürlich nicht die allergünstigste, da der Arbeitgeber an ihnen nicht das gleiche Interesse haben konnte wie an den ihm zu eigen gehörenden Sklaven. Sie gilt deshalb bei Isaias[5] und Job[6] als Beispiel eines höchst unglücklichen Lebens.

Von besonderer Bedeutung war für das Leben des alten Orient der Hirtenvertrag, da sowohl bei den Babyloniern wie bei den Hebräern Schaf- und Rinderzucht sehr im Schwunge war. Die babylonischen Hirten schieden sich in Ober- und Unterhirten. Die Oberhirten legen ihren Herren Rechnung ab über den Stand der gesamten Herde, während die Unterhirten Last und Sorge der Aufsicht über die einzelnen Teile derselben tragen. Die königlichen Oberhirten werden alljährlich nach Babylon zur Schafschur und zum Neujahrfest (im Nisan) eingeladen.[7] Bezüglich der Unterhirten bestimmt das Gesetz übereinstimmend bei beiden Völkern, daß der durch einen unvorhergesehenen Unglücksfall eintretende Viehschaden auf Kosten des Besitzers fällt.[8] Jakob kann es sich also mit Recht zur Ehre anrechnen, daß er auch solchen Schaden erstattet hat.[9] Der durch Schuld des Hirten verursachte Schaden muß von diesem einfach,[10] der durch Veruntreuung desselben entstandene fünffach bei Rindvieh, vierfach bei Schafen (zehnfach bei H.) erstattet werden.[11] Die Zahlung des Mietslohnes erfolgt bald in Geld,[12] bald in Cerealien,[13] bald in Öl[14] oder anderen Verbrauchsartikeln. Im Falle Jakobs haben wir Vergütung in Herdenbestand, den Jakob, da Laban mit ihm einen aleatorischen Zahlungsvertrag eingeht, gewaltig zu seinen Gunsten zu mehren versteht.[15] Wie manche ähnliche Kniffe mögen nicht noch in den großen Herden des Calebiten Nabal[16] oder des Königs Mesa[17] oder Absalons[18] in Gebrauch gewesen sein! Von den im späteren babylonischen Recht vorkommenden mehr verfeinerte Verhältnisse voraussetzenden Verträgen, wie die Viehverstellung,[19] wissen wir bei den Hebräern zwar nichts Positives, möchten ihre Existenz jedoch in Städten wie Jerusalem und Samaria vermuten.

In Babylonien haben wir außer den genannten mehr ländlichen Verträgen zweifelsohne noch eine Menge weit bedeutender Vereinbarungen, wie Schifferverträge,[20] Lieferungsverträge mit großen Geschäftshäusern, Kommendaverträgen des Geschäftshauses mit den Reisenden,[21] Verträge mit Handwerkern,[22]

[1] Schorr I, Nr. 40, 81, 33, 45. [2] Schorr I, Nr. 40 3½ š, Nr. 45 5 š.
[3] C. H. § 273. [4] Kohler u. Peiser, A. b. R. II, S. 53–54.
[5] 16, 14; 21, 16. [6] 14, 6.
[7] Schorr I, S. 130; Johns, A. B. L. C. L., S. 300.
[8] C. H. § 266. Ex. 22, 10–11, 13. [9] Gen. 31, 39.
[10] C. H. § 264, 267. Ex. 22, 12. [11] C. H. § 265. Ex. 22, 1.
[12] Schorr I, Nr. 40, 45. [13] Schorr I, Nr. 81. [14] Schorr I, Nr. 33.
[15] Gen. 30, 35–43. [16] 1 Reg. 25, 2. [17] 4 Reg. 3, 4.
[18] 2 Reg. 13, 24. [19] Kohler u. Peiser, A. b. R. III, S. 44.
[20] C. H. § 236–240.
[21] Landersdorfer, Altbabylonische Privatbriefe (Paderborn 1908) S. 52, 69.
[22] C. H. § 274.

Webervertrage[1] usw. Auch bei den Hebräern wird es keinen Mangel an solchen Abmachungen gegeben haben. Denken wir nur an den Handel Salomons mit Cilizien und den syrischen Fürsten,[2] an seine Haziendas, die durchs ganze Land verteilt waren, an seine Beziehungen mit Hiram von Tyrus, mit dem er einen Lieferungsvertrag von Cedernholz schließt,[3] an den Export von Getreide und Öl nach Ägypten, den die Propheten verschiedentlich erwähnen, an die verwandtschaftlichen und merkantilen Beziehungen Achabs mit Tyrus[4] und Damaskus.[5]

Der Kriegsdienst wurde im alten Orient teils von den niederen Klassen der Bevölkerung, teils von Söldnertruppen versehen. Die Schöpfung eines stehenden Heeres durch David, der das ganze Land in 12 Distrikte einteilte, von denen jeder 24000 zu je einmonatlichem Dienste stellen mußte,[6] erinnert an das babylonische und assyrische Landesaufgebot, das in den geschichtlichen Dokumenten so häufig erwähnt wird.[7] Die Leibwache jedoch war zumeist von auswärtigen Truppen gebildet. Leider erfahren wir in der Hl. Schrift weder in der Geschichte Davids, der philistäische Krieger unter der Leitung des Hauptmanns Ethai in seinem Dienste hatte,[8] noch in der des Joas[9] etwas über die Art der Besoldung. Die genannten Herrscher erinnern an manche assyrische Könige, die nicht selten ganze Nomadenstämme in ihre Dienste nahmen.[10]

Von den dinglichen Verträgen steht der Kaufkontrakt an erster Stelle. Am bekanntesten ist unter den unter dieses Kapitel fallenden biblischen Berichten der Kauf der Höhle Machpela durch Abraham.[11] Der Preis von 400 Sekel, den der Hethiter Ephron für dieselbe verlangt, ist sehr hoch gegriffen; er kommt dem Werte von 7—8 Sklaven gleich. Für die Schuld von 2 Minen Silber werden im Vertrage 58 bei Johns Assyrian Deeds and Documents[12] schon 7 Personen und 12 Gomer Land verpfändet, im Vertrage 59 derselben Sammlung für 20 Minen Silber 27 Seelen. Entweder galten in Hebron sehr hohe Preise, oder Ephron hat das augenblickliche Bedürfnis eines Fremden zur Erpressung einer solchen Summe mißbraucht. Der Hethiter verkauft Abraham das Feld mit allem, was darauf ist. In der Tat wurde, wie auch jetzt noch, im Orient das Recht an Grund und Boden, das Superfiziarrecht, vom Rechte an den darauf sich befindlichen Gebäulichkeiten oder Anpflanzungen unterschieden, wie ein von Kohler und Peiser behandelter Kontrakt beweist.[13]

Der Verkauf des Joseph als Sklaven findet seine Beleuchtung in mehreren assyrischen Kontrakten, in denen ein Vater eines seiner Kinder verkauft.[14] Der Preis entspricht dem schon angegebenen damaligen Durchschnittspreis. In Ägypten waren gewaltige Sklavenmärkte und die Nachfrage nach asiatischen Sklaven besonders groß.[15]

[1] Johns, B. A. L. C. L., S. 301. [2] 3 Reg. 10, 20—29.
[3] 3 Reg. 4, 7 ff. [4] 3 Reg. 16, 31 ff.
[5] 3 Reg. 20, 34. [6] 1 Par. c. 27.
[7] Winckler, Keilinschriftliches Textbuch zum Alten Testament, 2. Aufl., S. 19, 39; Johns, B. A. L. C. L., S. 201.
[8] 2 Reg. 15, 18 ff. [9] 4 Reg. 11, 18.
[10] Schneider, Op. cit., S. 45. [11] Gen. c. 23.
[12] Bd. II, S. 78 u. 80. [13] A. b. R. III, S. 17.
[14] Johns, A. D. D. II Nr. 201, S. 420; B. A. L. C. L., S. 175.
[15] S. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, (6. Aufl.) II, S. 19.

Der Kauf der Tenne des Arawne[1] durch David erregt unser Interesse durch die auch sonst im Orient üblichen äußerst höflichen Einleitungsformeln.[2] Leider wird uns über die juristischen Formalitäten desselben nichts angegeben. Ohne Zweifel besaß David die Feinheit des Gefühles eines Sargon, der von sich berichtet, „daß er für die Stücke Landes ihren Eigentümern nach Maßgabe der geschriebenen Kontrakte Geld in Silber und Bronze auszahlte, um nicht Unrecht zu tun; jenen aber, die kein Geld annehmen wollten (wie Arawne) habe er entsprechend ihren Wünschen ein anderes Feld zugewiesen".[3]

Der Kauf des Grundstückes des Chananeel durch den Propheten Jeremias[4] erfolgt hingegen unter Beobachtung aller damaligen zivilrechtlichen Formalitäten. Baruch als Schreiber (tupšar) entwirft den Kaufkontrakt, der von einer Anzahl Zeugen unterzeichnet und hernach versiegelt wird. Der Verkäufer entledigt sich des in den augenblicklichen Kriegsgefahren ihm lästigen Grundstückes an Jeremias in Kraft des verwandtschaftlichen Verkaufsrechtes, das uns gleicherweise im Büchlein Ruth[5] und den rechtlichen Verordnungen für das Jubiläumsjahr[6] begegnet. In Kraft desselben Rechtes sehen wir in Babylon häufig Personen die zu ihrem bit abu gehörenden Besitztümer zurückverlangen.[7]

Die Rechte auf Weidegebiet und Brunnenbenutzung mußten im Orient von großer Bedeutung sein und wurden vertragsmäßig geregelt. Deshalb scheiden sich Abraham und Lot, indem sie eine Demarkationslinie aufstellen.[8] Abraham und Abimelech von Gerar bestimmen über das Recht der Brunnenbenutzung nach dem Prinzip seiner Herkunft: wer den Brunnen gegraben, ist sein Herr.[9] Die Bedeutung dieser Bestimmung ersieht man aus den babylonischen Gesetzesparagraphen über die Kanalbenutzung,[10] und ebenso aus den Kontrakten, welche den Kanalbau und seine Erhaltung betreffen.[11]

Wir haben schließlich noch einige weniger hervorstechende, jedoch für das soziale Leben nicht minder bedeutungsvolle Verträge ins Auge zu fassen, den Depositions- und den Leihvertrag, das Pfand, die Hypothek, die Schenkung und den Auftrag. Natürlich kamen auch diese bei beiden Völkern vor und verdienen unsere Aufmerksamkeit.

Der Depositionsvertrag war häufig in Babylon, wo die Häuser aus Lehm gebaut waren und der Herr gelegentlich auswärtiger Reisen seine Besitzungen dem Nachbar anvertrauen mußte.[12] Bei Getreideniederlage wurde $1\frac{2}{3}\,\%$ (von 1 GUR = 300 ḲA 5 ḲA [?])[13] als Entgelt gefordert.[14] Bei der Übergabe anderer Gegenstände wird der Zins nicht genau bestimmt.[15] Im hebräischen Gesetze[16] wird genaue Verwahrung der überlieferten Sache und Haftung für verschuldeten Schaden gefordert. Als Buße für vorsätzliche Veruntreuung oder Beschädigung wie auch für ungerechte Beanspruchung fremden Gutes wird in Übereinstimmung mit dem babylonischen Gesetz[17] der doppelte

[1] 2 Reg. 24, 24. [2] Vgl. Federici, Studi religiosi VI, S. 351.
[3] Johns, B. A. L. C. L., S. 192. [4] Jerem. 32, 8–10.
[5] Ruth c. 4. [6] Lev. 25, 25.
[7] Johns, B. A. L. C. L., S. 104, 106, 122; Schorr I, S. 113.
[8] Gen. 13, 8–12. [9] Gen. 21, 30.
[10] C. H. § 53–56. [11] Kohler u. Peiser, A. b. R. IV, S. 6.
[12] Meißner, A. a. R. (A. O. VII 1) S. 16–17.
[13] Das Verhältnis von GUR und ḲA als Flächenmaß ist zwar sicher, jedoch nicht als Hohlmaß.
[14] C. H. § 121. [15] C. H. § 122–125.
[16] Ex. 22, 7–9. [17] C. H. § 124.

Betrag der deponierten Sache bestimmt. Die Aktualität dieser Bestimmungen für Babylon ersehen wir aus der Häufigkeit der Depositionsverträge von Getreide, Blei oder anderen Sachen.[1] Für die Hebräer können wir sie aus der Auffindung der großen Speicher in Kanaan ersehen.[2] Ein interessantes Beispiel eines Depositums wird in den Königsbüchern[3] als Erfindung eines verkappten Propheten erzählt. Einem Krieger wird unter Haftung seiner eigenen Freiheit ein Kriegsgefangener anvertraut. Der Gefangene entkommt und der König entscheidet für die Gefangensetzung des Kriegers.

Der Leihvertrag ist für das soziale Leben von besonderer Bedeutung, da nicht ein jeder im Besitze aller zum Leben notwendigen Gegenstände sein kann. Er besteht darin, daß Verbrauchsgegenstände übergeben werden, die in derselben Art zurückzuerstatten sind. Sowohl gewöhnliche Sachen wie auch Geld können verliehen werden. Im Kodex Hammurabi ist die Rede von leihweiser Übergabe von Zugochsen,[4] Ackerochsen,[5] Wagen[6] usw., für welche sämtlich ein bestimmter Preis gefordert wird. In den Kontrakten haben wir sodann praktische Beispiele solcher Mieten,[7] und von besonderem Interesse ist uns die Vermietung eines Wagens mit der Klausel, denselben nicht bis nach Ketim, d. h. bis zum Mittelmeer zu fahren.[8] Bei den Hebräern möchten wir dieser Art von Vereinbarungen kaum etwas zur Seite setzen können, da bei ihnen Ackerbau und Handel nicht zu solcher Stufe der Entwickelung emporgestiegen sind, und auch die hebräischen Wörterbücher nicht eine solche Verzweigung der agrarischen und ökonomischen Terminologie verraten, wie die sumerischen und assyrischen,[9] die meistenteils einer genau entsprechenden Übersetzung spottet.

Bei Geld und Getreideleihen haben wir im mosaischen Recht das Verbot, vom Volksgenossen Zins zu nehmen.[10] Dieses an und für sich schon rein naturrechtliche Verbot entsprach einerseits dem weniger entwickelten Kulturzustande des hebräischen Volkes bei seinem Eintritt in Kanaan, war jedoch anderseits ein Protest gegen die in Babylonien und mehr noch in Assyrien üblichen Wucherzinsen, die sicher auch in dem vorisraelitischen Palästina galten, und war als solches höchst geeignet, die Nächstenliebe unter den Mitgliedern der Gemeinde zu pflegen. Die durchschnittliche Zinstaxe bei Getreideanleihen belief sich in Babylonien auf $33^1/_3\,\%$,[11] in Assyrien auf $50\,\%$, bei Geldanleihen schwankte sie in Babylon zwischen 10 und $25\,\%$, während sie in Ninive gewöhnlich $25\,\%$ betrug.[12] Es war somit dem reichen Babylonier alle Gelegenheit geboten, leicht seine Schätze zu mehren und seine notleidenden Mitmenschen in Abhängigkeit zu bringen, während das hebräische Zinsverbot, im engen Anschluß an die verwandten milden Bestimmungen über das Sabbatjahr, das Jubeljahr und ähnliche, ideale und soziale Gleichheit aller erstrebte.

Leider entsprach jedoch auch in Palästina die Wirklichkeit nicht immer

[1] Meißner, A. a. R., S. 17; Johns, B. A. L. C. L., S. 260.
[2] Vincent, Canaan, S. 72. [3] 3 Reg. 20, 37–43.
[4] C. H. § 242. [5] C. H. § 268.
[6] C. H. § 271–272. [7] Schorr I, Nr. 74, S. 175.
[8] Biblical World 1906, S. 362. (Im Art. Barton, Palastine before the coming of Israel.)
[9] Johns, B. A. L. C. L., S. 298.
[10] Ex. 22, 25; Lev. 25, 35–38; Deut. 23, 19–20.
[11] Schorr I, S. 42; Johns, B. A. L. C. L., S. 253.
[12] Hejcl, Op. cit., S. 22 ff.

den guten Absichten des Gesetzgebers. Fälle drückender Schuldhaft mußten nicht selten sein. In der Geschichte des Elisäus begegnen wir einer Witwe, deren beide Söhne wegen der Schulden des verstorbenen Mannes der Freiheit beraubt sind.[1] Jeremias beklagt sich, daß die Freilassung der Schulden halber verkauften Mitbürger nicht mehr dem Gesetze entsprechend vor sich gehe,[2] während Nehemias die Hartherzigkeit der Aristokraten seiner Zeit brandmarkt, die nur gegen hohe Zinsen ihr Geld an ihre verarmten Mitbrüder liehen und, falls sie nicht zahlen konnten, dieselben an Heiden als Sklaven verkauften.[3]

Setzt schon das hebräische Schuld- und Zinsrecht höchst einfache Zustände im Vergleich zum babylonischen voraus, so noch mehr das Pfandrecht. Niemand soll beim Pfänden ein zur Kleidung notwendiges Stück Zeug über Nacht behalten, da der Arme es zum Schlafen gebraucht,[4] niemand soll den oberen oder unteren Mühlstein zum Pfand nehmen,[5] man soll nicht ins Haus des Schuldners eintreten, sondern an der Tür die Übergabe der Pfandsache erwarten.[6] In Assyrien begegnen wir solch einfachen Bestimmungen gegenüber Verpfändungen von großen Länderstrecken und von Sklavenkolonien für geliehene Geldsummen,[7] in Babylonien hat sich ein verwickeltes System von pfandrechtlichen Gewohnheiten gebildet, das die verschiedenen Arten des einfachen, des antichretischen und des After-Pfandes aufweist.[8] Ein Beispiel moralischer Verpfändung haben wir in der Josephsgeschichte, wo Ruben seine beiden ältesten Söhne an Stelle des wider Willen des Vaters nach Ägypten entführten Benjamin einsetzt.[9]

Auch die Hypothek, die bei den Babyloniern so häufig ist[10] und später im ägyptischen Recht eine große Rolle spielt,[11] muß bei den Hebräern nicht gefehlt haben. Wir können das schließen aus der sachverständigen Abschätzung, welche die Priester von den dem Heiligtum geweihten Feldern vorzunehmen hatten[12] und aus der Ablösung derselben in Geldeswert. Auch die freie Rückkehr des für Schulden verpfändeten Ackers im Jubeljahr[13] gleicht der Hypothek. Wenigstens setzt die genannte gesetzliche Bestimmung offizielle Grundbuchs- und Hypothekenregister voraus.

Interessierte Schenkungen sind im alten Babylonien häufig[14] und werden mit ihrer Zweckbestimmung zu höchst bilateralen Kontrakten. Geschenke leiten auch jetzt noch im Orient die Verhandlungen zwischen dem Nieder- und Höhergestellten ein. Wer erinnert sich ihnen gegenüber nicht an die prächtigen Gaben, mit denen der schlaue Jakob den Zorn seines derberen Bruders Esau besänftigt,[15] an die sieben Lämmer, mit denen sich Abraham den Besitz des Brunnens in Beersabe sichert.[16]

Die Existenz des Garantievertrages oder der Bürgschaftsleistung für die rechtzeitige Zahlung eines dritten wird im Gesetze nicht erwähnt und wir kennen auch keinen Fall desselben. Erst im Buche der Sprüche,[17] und zwar

---

[1] 4 Reg. 4, 1–7. [2] Jer. 34, 8 ff. [3] 2 Esdr. 1, 5.
[4] Ex. 22, 26; Deut. 24, 10–13. [5] Deut. 24, 6.
[6] Deut. 24, 11. [7] Johns, A. D. D., Nr. 73–117.
[8] Kohler u. Peiser, A. b. R. II, S. 38; Johns, B. A. L. C. L., S. 262.
[9] Gen. 42, 37–38.
[10] Kohler u. Peiser, A. b. R. III, S. 31, IV, S. 52–58.
[11] Wenger, Papyrusforschung und Rechtswissenschaft (Graz 1903) S. 32–33.
[12] Lev. 27, 14–25. [13] Lev. 25, 29–32.
[14] Meißner, A. a. R., S. 19. [15] Gen. c. 33.
[16] Gen. 21, 30. [17] Prov. 6, 1–5.

noch im vorexilischen Teil, ist von ihm wiederholt die Rede. Im babylonischen Geschäftsverkehr wird er häufig erwähnt.[1]

An geschriebenen Verträgen, die die Juden im Exil schlossen, kennen wir die Schuldverschreibung des Raguel an Tobias[2] und den Ehekontrakt des jungen Tobias mit der Tochter Raguels.[3] Erstere hat in babylonischen, abstrakten wie konkreten Schuldscheinen,[4] letztere in Ehekontrakten der gleichen Herkunft[5] ihre Beleuchtung. In letzteren wird die Gegenwart der Mutter erfordert, vielleicht weil auch sie der Tochter einen Teil ihrer Mitgift vermachte.[6]

Der im bisherigen aufgestellte kurze Vergleich des hebräischen und des babylonischen Kontraktwesens hat manche Ähnlichkeiten, jedoch auch ebenso viele Verschiedenheiten ergeben, wie es nicht anders zu erwarten war bei dem gleichen Ursprung und der nahen Berührung der beiden Völker, trotz ihrer verschiedenen Geschichte und Kultur. Die gesellschaftliche Ordnung der Babylonier, so fanden wir, ist zu einem staatlichen Gebilde herangewachsen, ihre Rechtssprechung und ihre bürgerlichen Beziehungen, ihre vielen Erwerbsstände und zumal ihr Handel sind gesetzlich genau geordnet, die Ehe ist bei ihnen prinzipiell monogamisch, und auf dem Gebiete des bürgerlichen Verkehrs herrscht eine reiche Mannigfaltigkeit der Rechtsgebilde. Die gesellschaftliche Ordnung der Hebräer hingegen schließt sich der natürlichen Ausbildung der Geschlechtsbestände an, und Rechtsprechung wie Erwerbsleben, Familienleben und Sklaventum, alle Einrichtungen und Formen des bürgerlichen Lebens überhaupt stehen von Anbeginn und bleiben für lange Zeit unter dem Einflusse der genannten gesellschaftlichen Grundrichtung.

Neben diesem allgemeinen Resultat ergab unser Vergleich jedoch auch besondere Schlußfolgerungen und zwar in dreifacher Hinsicht. Für die Abrahamsgeschichte fanden wir eine ungeahnte Anlehnung an die babylonischen Kontraktbestimmungen, die zweifelsohne in ihrer Unwillkürlichkeit für die historische Wahrhaftigkeit derselben spricht. Rücksichtlich des durchgehenden beiderseitigen Kulturzustandes begegneten wir größerer Verfeinerung des Kontraktlebens und vollendeterer Ausgestaltung der Rechte des Individuums bei den Babyloniern, jedoch näherer Anlehnung an die natürliche Beanlagung des Menschen und größerer Möglichkeit der sittlichen Vervollkommnung und der Übung sozialer Tugenden bei den Hebräern. Und geprüft schließlich auf die geeignete Anpassung der einzelnen gesetzlichen Bestimmungen an die geschichtlichen Umstände und die Kulturhöhe, erweist sich die hebräische Gesetzgebung der babylonischen gegenüber vollauf gerechtfertigt. Wenn aber die erstere trotz der Voraussetzung eines gesellschaftlich weit minder ausgestalteten und minderwertigen Organismus auf die Entwickelung der Menschheit einen weit großeren Einfluß geübt hat als die letztere, so ist das ein sicheres Zeichen, daß sich unter den unscheinbaren Einzelbestimmungen ein mächtiger Geist und moralisch grundfeste Prinzipien bergen, die unabhängig von Kulturzuständen und Kulturerrungenschaften ewige Geltung haben, der Geist Gottes und sein Gesetz.

[1] Johns, B. A. L. C. L., S. 268.
[2] Tob. 4, 21–23; 9, 6. [3] Tob. 7, 16.
[4] K. P. I, S. 13, IV, S. 61. [5] K. P. II, S. 6, 11.
[6] Vgl. Freund, Zur Geschichte des Ehegüterrechtes bei den Semiten (Wien 1909) S. 39.

Evangelium und Wirtschaft.

Von Dr. Paul Jedzink, Privatdozent am Lyceum Hosianum in Braunsberg.

Unter den Forderungen, welche die neue Zeit an die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre stellt, steht in erster Reihe die, daß die Moraltheologie den Erscheinungen und Problemen des wirtschaftlichen Lebens der Gegenwart ihre Aufmerksamkeit schenke, um auch auf diesem Gebiete ihren Einfluß geltend zu machen und dabei die Fähigkeit zu besitzen, mit Sicherheit und Sachkenntnis die sittlichen Normen für das menschliche Handeln in dieser Richtung aufzustellen. Eine doppelte Erkenntnis liegt dieser Forderung zugrunde: einmal, daß auch das wirtschaftliche Leben der sittlichen Regelung nicht entbehren könne, sodann daß die christliche Sittenlehre oder m. a. W. die Lehre Jesu Christi im Evangelium auch für die irdische Wohlfahrt des Menschengeschlechts und eine Besserung der wirtschaftlichen Verhältnisse die rechten Maßstäbe und Heilmittel enthalte. Freilich ist diese Befähigung des Evangeliums seit langem bestritten worden. Allbekannt sind die Anklagen, welche liberale Kulturphilosophen und Historiker gegen das Evangelium erhoben haben, daß es kein Verständnis habe für die irdische, kulturelle Tätigkeit des Menschen, daß es die Verachtung und Verwerflichkeit irdischen Erwerbs und wirtschaftlicher Güter lehre, daß es also eine bedingungslose Absage an alle Bestrebungen zur Förderung diesseitiger Kulturgüter und irdischer Wohlfahrt enthalte. Neuerdings können auch liberale Theologen den Eindruck nicht loswerden, daß zwischen der Lehre Jesu, insbesondere den Worten der Bergpredigt und den Grundsätzen wenigstens des heutigen wirtschaftlichen Lebens ein unausgleichbarer Gegensatz bestehe. So heißt es in einem Vortrage des liberalen Pastors Cornils: „Es ist nicht zu leugnen, daß Jesu Forderungen, wenn man sich wirklich an das hält, was seine Worte sagen, und nicht das Gegenteil herausliest von dem, was da steht, daß sie dann zu einer Verneinung unseres ganzen wirtschaftlichen und staatlichen Lebens führen müssen. Nach diesen Grundsätzen kann man schlechterdings nicht Sparkassen und Banken leiten. Mit diesen Grundsätzen vertragen sich weder die wirtschaftlichen Kämpfe der verschiedenen Erwerbsstände noch auch die Kämpfe der Konkurrenz . . . Wir müssen uns das klar machen: Unsere heutige Kultur verträgt sich nicht mit diesen Forderungen Jesu. Da gibt es nur ein Entweder – Oder. Entweder müssen wir mit Tolstoi unsere ganze Kultur in Bausch und Bogen umwerfen oder aber wir müssen uns klar machen, daß wir alle, ob Weltmensch oder Priester, diesen Forderungen Jesu nicht entsprechen.“[1] Auf der anderen Seite gibt es solche, welche im Evangelium nicht nur allgemeine Grundsätze und Richtlinien für das wirtschaftliche Handeln, sondern ein ausgesprochenes Wirtschaftsprogramm und gar ein ganz bestimmtes Wirtschaftssystem finden. Vielen klingt aus dem Evangelium die frohe Botschaft des Sozialismus entgegen, die Bergpredigt mutet sie an wie eine „Abhandlung über politische Wirtschaftslehre“, Jesus Christus erscheint ihnen als ein moderner Arbeiteragitator, als der größte Sozialist. Bei solch verschiedenartigen Urteilen ist es wohl für jeden, dem

[1] Cornils, Sind die sittlichen Forderungen Jesu für uns verbindlich?, Kiel 1909, S. 3.

des Heilands Wort die unverrückbare Norm für das ganze Leben bedeutet, eine notwendige Aufgabe, zunächst nach der grundsätzlichen Stellung zu forschen, welche das Evangelium zum Wirtschaftsleben überhaupt einnimmt. Vielleicht fällt bei Lösung dieser Aufgabe auch einiges Licht auf die weitere Frage, wie sich die Lehre Jesu mit der heutigen Wirtschaftsordnung vertrage.

Wollen wir die Worte Jesu inbezug auf die Vorgänge und Güter der wirtschaftlichen Ordnung recht verstehen, dann dürfen wir den Standpunkt nicht verkennen, von dem aus Jesus diese Dinge überschaut. Nach liberalprotestantischer Anschauung ist Jesus von Nazareth nicht der allwissende Gottessohn, der mit souveräner Beherrschung über allen irdischen Dingen steht und die Zukunft mit seinem allsehenden Auge ebenso durchdringt wie die Gegenwart, sondern ein Kind seiner Zeit, befangen in den Anschauungen und auch den Irrtümern seiner Zeit. Mit rein menschlichen Augen betrachtet er den Gang der Welt und die Lebensverhältnisse des Menschen, und was er lehrt, ist wie aus seiner Zeit geboren auch nur bestimmt für seine Zeitgenossen. Er konnte unmöglich Normen und Richtlinien für das kulturelle und speziell wirtschaftliche Leben anderer Völker und anderer Zeiten geben, weil ihm die Entwicklung und Ausgestaltung dieses Lebens vollständig unbekannt war. Er wollte aber auch keine bestimmten sittlichen Weisungen für die Erfüllung der verschiedenen Kulturaufgaben geben, wie es ihm überhaupt ferngelegen hat, allgemein und allezeit gültige Vorschriften für das sittliche Handeln aufzustellen. Was wir von ihm lernen können und sollen, ist dies: mit derselben gottgläubigen Innigkeit und sittlichen Kraft das Leben und unsere Lebensaufgaben zu erfassen wie er. Es kann sein, daß wir unter veränderten Zeitverhältnissen das gerade Gegenteil von dem zu tun verpflichtet sind, was er gelehrt. Wir hören deshalb nicht auf Jünger Jesu zu sein, wenn wir nur in seiner Gesinnung handeln.[1] Wie wir diese Auffassung wegen unserer dogmatischen Stellung zur Person Jesu Christi ablehnen müssen, so nicht minder eine andere Erklärung, die nicht gerade neu, aber von der liberalen Theologie heute besonders beliebt wird d. i. der Hinweis auf die eschatologische Stimmung, die das junge Christentum beherrscht, und von der auch sein Stifter nicht frei zu sprechen sei. Der Glaube an das unmittelbar bevorstehende Weltende lähme alle Kulturfreude und Kraftanspannung und lasse alle wirtschaftliche Tätigkeit als töricht und überflüssig erscheinen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Unhaltbarkeit dieser Hypothese aus den entgegenstehenden Äußerungen des Evangeliums darzulegen. Nur darauf möge hingewiesen werden, daß an keiner Stelle der Evangelien, welche für die behauptete Wirtschaftsfeindlichkeit Jesu angeführt werden könnte, die Nähe des Weltendes als Grund bezeichnet wird. Bei der Abmahnung von ängstlicher Sorge um Kleidung und Nahrung weist der Heiland nicht begründend auf die Nähe des Weltendes hin, sondern auf den heidnischen, gottlosen Sinn, der aus solcher Sorge spricht. Oder Jesus sagt nicht: „Laßt das Schätzesammeln, weil das Ende der Welt vor der Türe steht, sondern zur Begründung dieser Forderung weist er gerade auf den landläufigen Welt-

[1] Neben der schon zitierten Schrift von Cornils vgl. hierzu besonders W. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu,[2] Göttingen 1907.

lauf hin, wonach diese Dinge nicht sicher sind vor Dieben und Rost."[1] Und die Hauptbegründung ist die: es zieht die Seele leicht ab von Gott: „Wo dein Schatz ist, da ist auch dein Herz." Wir erblicken in Jesus vielmehr den irrtumslosen Gottessohn, der von der Höhe seiner göttlichen Weisheit und Allmacht auf das vielgestaltige, rastlose Hasten und Treiben der Menschen sieht, das tief unten ihm zu Füßen liegt, der ruhig und sicher über die hochgehenden Wogen des wirtschaftlichen Lebens wandelt, mit denen die Menschenkinder tagaus tagein zu ringen haben. Aber dieser erhabene Standpunkt macht ihn weder unempfänglich für die Erscheinungen des täglichen Lebens, noch trübt er seinen Blick für die irdischen Dinge. „Sein Leben geht", so können wir mit Peabody sagen, „durch eine Welt menschlicher Beziehungen hindurch, und auf beiden Seiten seines Pfades streut Jesus Worte der Erquickung und Taten des Segens aus für die Armen und Niedrigen, die Müden und die Schwerbeladenen, die Gebrochenen, die Blinden und die Trauernden."[2] Indessen war die Herstellung geordneter sozialer und wirtschaftlicher Verhältnisse nicht der eigentliche Zweck, zu dessen Erreichung der Gottmensch auf dieser Erde erschien. Er kam nicht als sozialer Reformator sondern als Heiland der Seelen, nicht um eine neue Wirtschaftsordnung zu begründen, sondern um die Menschheit, die trotz äußerer Machtfülle und glänzender Kulturhöhe doch innerlich arm und tief unglücklich war, mit ihrem wahren Lebensinhalt zu erfüllen und im Gottesreiche zu vereinen. Seine Mission auf Erden war also eine religiöse, seine Lehren sind alle unter diesem Gesichtspunkt zu beurteilen. „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit!", das ist in die kürzeste Formel gebracht die Predigt Jesu an die Menschheit. Das Streben nach dem Himmelreich ist aber keine Aufgabe für den Menschen, die er nach seiner irdischen Laufbahn, noch auch neben und unabhängig von seiner weltlichen Berufsarbeit oder sonstigen Lebensweise erfüllen soll, sondern die er während seines Erdenlebens in der Berufsstellung, unter den wirtschaftlichen Verhältnissen, in die er nach Gottes Fügung hineingestellt ist, zu leisten hat. Das Gottesreich ist ein Zustand, der schon auf Erden unter den Menschen und in den Menschen verwirklicht werden soll. Damit ist die Teilnahme des Menschen an irdischen Kulturaufgaben, also auch am Wirtschaftsleben nicht als zwecklos und unnütz, oder gar als schädlich und unerlaubt hintangesetzt worden, sondern sie hat eine besondere Färbung, eine tiefere Bedeutung und einen höheren Wert erhalten, sie ist, um mit H. Schell zu sprechen, „in die höhere Aufgabe des Himmelreichs eingegliedert", „ein Bestandteil des Gottesreichs geworden".[3] Die wirtschaftliche Tätigkeit und der Besitz irdischer Güter sind nicht Endzweck, sondern Mittel zum Zweck der Vervollkommnung und Vereinigung des Menschen mit Gott. Treten sie mit diesem Endzweck des Menschen in Widerspruch oder werden sie zum Hindernis seiner Vereinigung mit Gott, so verlieren sie für ihn und darum auch in den Augen Jesu allen Wert. Wenn demnach die Lehre Christi auch das wirtschaftliche Leben berührt und auch auf die materielle Wohlfahrt

[1] Cornils a. a. O. S. 4. Ihm können wir auch beistimmen in dem Satz: „Alle seine (Jesu) harten, scharfen Forderungen haben nur eine Quelle. Sie sind herausgeflossen aus dem alles andere beherrschenden Gedanken an Gott" S. 5.

[2] Jesus Christus und die soziale Frage. Deutsch von E. Müllenhoff. Gießen 1903, S. 44.

[3] Schell, Christus, Mainz 1903, S. 78, 81.

der menschlichen Gesellschaft günstig einwirkt, so ist das nicht ihr primärer Zweck, sondern unausbleibliche Folge. Nur insofern als das wirtschaftliche Leben in Beziehung steht zum Endziel des Menschen, findet es im Munde Jesu Beachtung und Beurteilung. Daraus folgt, daß das Evangelium uns keinen Aufschluß geben kann über das beste Wirtschaftssystem (daß also auch die christliche Sittenlehre und die katholische Kirche an kein Wirtschaftssystem gebunden ist), keine Anleitung zur Verbesserung der Produktionsweisen, zur Errichtung von Banken, Börsen, Genossenschaften u. dgl. Das Evangelium ist eben kein Lehrbuch der Nationalökonomie; es enthält nur sittliche Grundsätze und einzelne Anwendungen dieser Grundsätze auch auf das wirtschaftliche Leben. [Wenn wir diesen Hauptgesichtspunkt bei der Beurteilung aller Herrnworte festhalten, können wir daneben ruhig darauf hinweisen, daß manche seiner Aussprüche, insbesondere seine scharfen Worte gegen den Reichtum durch die zeitgeschichtlichen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse und durch den orientalischen Sprachgebrauch ein eigenartiges Gepräge erhalten haben.] Lassen wir nunmehr den Lichtschein des Evangeliums wenigstens auf die Grundlagen der wirtschaftlichen Ordnung fallen.

Unter Wirtschaft verstehen wir bekanntlich den Kreis jener Tätigkeiten, durch welche die Menschen die Güter der Natur zur Befriedigung ihrer mannigfachen Bedürfnisse sich aneignen und gebrauchsfähig machen. Dem Menschen, dem von Gott die Herrschaft über die Erde und ihre Güter übertragen ist, fallen doch diese Mittel zur Deckung seines Bedarfs zum größten Teil nicht mühelos und in unerschöpflicher Fülle in den Schoß. Vielmehr bedarf es oft vieler Mühe und rastloser Tätigkeit, um der unfruchtbaren und spröden Natur die Mittel zum Lebensunterhalt und zur materiellen Wohlfahrt abzuringen. Die Arbeit erscheint also als die notwendige Grundlage des Wirtschaftslebens, als die unentbehrliche Verbindungsbrücke zwischen Bedürfnis und Befriedigung, als die Vorbedingung zeitlichen Wohlstandes für den einzelnen sowohl als für die Gesamtheit. Darum ist die Frage von ganz besonderer Bedeutung, welche Wertschätzung der Arbeit in der Lehre Christi zuteil wird.

Man hat es verwunderlich gefunden, daß in den Evangelien niemals die Pflicht der Arbeit ausdrücklich betont und nirgends zu eifriger wirtschaftlicher Tätigkeit aufgefordert wird, und hat daraus vorschnell den Schluß gezogen, daß die Lehre Jesu der wirtschaftlichen Berufsarbeit und den Bedürfnissen des leiblichen Lebens vollständig ablehnend und feindlich gegenüberstehe. Ernst Renan, der die Person und das Wirken des Heilandes alles übernatürlichen Charakters entkleidet hat, erklärt diese Nichtachtung und Verachtung der Arbeit aus den klimatischen Verhältnissen Palästinas. „Die Arbeit gilt einem solchen Klima für unnütz, und was sie ergibt, ist nicht wert, was sie kostet. Die Tiere des Feldes sind besser gekleidet als der wohlhabendste Mensch, und sie arbeiten nicht. Diese Verachtung, die, wenn sie nicht in der Faulheit wurzelt, viel zur Erhebung der Seele beiträgt, begeisterte Jesus zu den prächtigsten Gleichnissen.“ [1] Wenn dem so ist, warum empfehlen denn die Bücher des Alten Testamentes so eindringlich die Arbeit? Wir lehnen solch eine Erklärung ab, weisen vielmehr darauf hin, daß die Botschaft des Heilandes einem anderen Streben galt als der materiellen Wohl-

[1] Leben Jesu. Kap. 10 bei Weber, Evangelium u. Arbeit, Freiburg 1898, S. 15.

fahrtspflege und der irdischen Unterhaltsfürsorge. Zudem ist zu beachten, daß wir in den Evangelien kein geschlossenes und lückenloses System der christlichen Sittenlehre zu suchen haben. Wenn wir aus dem Munde des göttlichen Lehrers keine ausdrückliche Mahnung zu fleißiger Berufsarbeit, keinen Ansporn zu wirtschaftlichem Vorwärtsstreben vernehmen, so folgt daraus nicht, daß er diese Pflicht aus seiner Sittenlehre ausgeschaltet wissen wollte. Im Gegenteil: dem Volke, in dessen Mitte er lehrte und wirkte, waren ja jene hl. Bücher von Jugend an vertraut, auf deren Blättern der Geist Gottes so oft die Menschen zur Arbeit und zur Arbeitsamkeit aufruft. In den Ohren klangen ihnen die Worte, die der Pentateuch siebenmal wiederholt: „Sechs Tage sollst du arbeiten!" Die Weisheitsbücher des A. T. enthalten so manche Stelle, an der die Arbeit als eine heilige Pflicht, die Trägheit als der Laster Anfang bezeichnet, die Arbeitsfreude durch den Hinweis auf den unausbleiblichen Lohn geweckt wird. Da brauchte der Heiland wahrlich nicht von neuem die Stimme zur Arbeitslehre zu erheben; er konnte und mußte die Vorschriften des Gesetzes voraussetzen, das er nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen kam. Wenn aber ein hl. Paulus hinausgeht zu den Heidenvölkern, denen das Licht der göttlichen Offenbarung noch nie geleuchtet, die keine Kenntnis hatten von der Arbeitslehre des A. T., dann verkündet er ihnen als grundlegende Christenpflicht, daß der Mensch lebe nicht vom Nichtstun und Bettel, sondern von der Arbeit seiner Hände. „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen." Und er weiß in dieser Lehre sich eins mit seinem göttlichen Meister, ja, beruft sich kühn auf seine Auktorität, so wenn er an die Thessalonicher[1] schreibt: „Wir haben gehört, daß einige unter euch unstät wandeln, indem sie nichts arbeiten, sondern geschäftig tun. Denselben gebieten wir und ermahnen sie im Herrn Jesus Christus, daß sie still arbeitend ihr Brot essen sollen."

Wenn nun auch die Evangelien keine direkte Aufforderung zur irdischen Erwerbsarbeit enthalten, so ist es doch nicht wahr, daß der Weltheiland die Arbeit verachtet, für zwecklos und unnütz im Reiche Gottes hingestellt habe. Ein Blick auf Jesu Leben und Lehre belehrt uns eines Besseren.[2] Nicht ohne Bedeutung ist es, daß Jesus in einer Familie aufwuchs, die durch emsige Arbeit ihren Lebensunterhalt verdienen mußte. Die Evangelien nennen seinen Pflegevater τέκτων, was man gewöhnlich mit „Zimmermann" übersetzt. Markus (6, 3) läßt ihn selbst einen Zimmermann nennen, woraus hervorgeht, daß auch er das Handwerk seines Vaters gelernt und nach dessen seligem Hinscheiden selbständig fortgeführt habe bis zur Stunde seines öffentlichen Auftretens. Dadurch hat der Heiland die irdische Berufsarbeit nicht nur als notwendig und sittlich erlaubt hingestellt, er hat sie mit göttlichem Glanze umkleidet und ist selbst zum leuchtenden und erhebenden Vorbild aller geworden, die im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot essen. Durch sein Beispiel hat er die Arbeit gelehrt. Dadurch, daß der Herr in seinem 30. Lebensjahr Axt und Säge zur Seite legte und dem Heil der Seelen seine ausschließliche Tätigkeit zuwandte, hat er das Verhalten und die Anschauung

[1] 2. Thess. 3, 11.

[2] Simon Weber hat in seiner schönen, gründlichen Studie „Evangelium und Arbeit" (Freiburg 1898) die Stellung Jesu und der neutestamentlichen Schriften zur Arbeit im Zusammenhang und, wie mir scheint, erschöpfend dargestellt, weshalb ich in den ff. Ausführungen mich ihm dankbar anschließe.

seiner Jugendjahre nicht verleugnet; die Jahre seiner öffentlichen Wirksamkeit waren gewiß nicht weniger arbeitsreich als die stillen Tage in Nazareth. Zudem stellen die Worte: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben“ [1] das ganze Leben Christi von seiner frühesten Jugend an als vorbildlich für unser Leben hin. Dieses nur, meine ich, lehrt uns der Wechsel in der Tätigkeit des Herrn, daß es noch eine andere Berufsarbeit gibt als die, welche sich um Gewinnung und Herstellung materieller Kulturgüter müht, und zum zweiten dies, daß derjenige, der die Arbeit nicht nötig hat zur Erlangung seines eigenen Lebensunterhaltes, im Dienste seiner Mitmenschen seine Kräfte gebrauchen soll.

Die Männer, welche Christus zur höchsten Stellung in seinem Gottesreich berief, wählte er aus dem Gewerbestande. Die Evangelien bezeugen, daß Jesus ihre Erwerbsarbeit so wenig verachtete, daß er sie zeitweilig zur Ausübung ihres Handwerks wieder entließ, ja daß er ihre fleißige Arbeit mit seinem göttlichen Segen lohnte. Zu Petrus und seinen Gefährten spricht der Herr am See Genesareth: „Fahre hinaus in die Tiefe, und werfet euer Netz zum Fange aus!“ [2] Also zur Arbeit fordert er selbst seine Jünger auf, und mit einem wunderbar reichen Fischzug segnet er ihre Unverdrossenheit. Noch einmal treffen wir die Apostel nach der Auferstehung des Herrn, da sie mit den Vollgewalten ihres geistlichen Amtes schon geschmückt waren, bei der Ausübung ihres Gewerbes an demselben Orte, und da der Heiland plötzlich vor ihnen steht, tadelt er sie nicht ob ihrer Beschäftigung, sondern ermuntert sie aufs neue dazu und belohnt zum zweiten Male ihre Mühe mit einem Wunder seiner göttlichen Macht. Der trauernden Witwe von Naim gibt er im auferweckten Sohn ihren Ernährer zurück; bei den ungezählten Krankenheilungen verfolgt er sicher nicht allein den Zweck, den Kranken ihre Schmerzen und Gebrechen abzunehmen, sondern auch sie arbeits- und erwerbsfähig zu machen. Aus dem Gesagten folgt: Der Herr gestattet nicht nur die irdische Erwerbsarbeit, er *fördert* sie sogar. Er erleichtert sie, er ermöglicht sie, er belohnt sie mit seinem Segen. Darum darf alle treue und emsige Berufsarbeit, wenn sie auch zunächst nur auf die Herstellung irdischer Werte gerichtet ist, sich gesegnet wissen vom Heiland der Welt, und alle Bestrebungen, die darauf ausgehen, die menschliche Arbeit leichter, angenehmer und fruchtbarer zu machen, finden im Evangelium ihre Rechtfertigung.[3]

Christus hat aber auch die *Arbeitsehre* und *Arbeitsfreude* gehoben, indem er der irdischen Berufsarbeit eine höhere Bedeutung und ein überirdisches Ziel gab. Durch ihn ist sie eingegliedert worden in das Streben nach dem Himmelreich; dadurch aber erhält auch die unscheinbarste und verachtetste Arbeit unvergänglichen Wert. Wie unbedeutend und nichtssagend, wie geistlos und geisttötend erscheint besonders im Zeitalter der Maschine und

[1] Mt. 18, 2. [2] Luk. 5, 4.

[3] Daraus, daß der Herr den Stoff zu seinen Parabeln oft aus dem irdischen Berufs- und Arbeitsleben nimmt, kann eine Empfehlung der Arbeit nicht ohne weiteres geschlossen werden. Der Satz *Simon Webers*: „Christus kleidete das Heiligtum seiner Lehre nicht in Vergleichungen, deren geschichtlicher Gehalt von ihm verworfen wurde“ (a. a. O. S. 61) kann mit Recht beanstandet werden. Christus hat auch nicht selten die Institution des Sklavenwesens seinen Parabeln zugrunde gelegt, und doch wird niemand eine Empfehlung der Sklaverei daraus entnehmen wollen. Vgl. *Alph. Steinmann*, Sklavenlos und alte Kirche, M.Gladbach 1910, S. 12 ff.

der weitgehendsten Arbeitsteilung die berufliche Tätigkeit vieler Menschen. Fällt aber ein Strahl des Himmelreichs darauf, so erhält sie Farbe und Leben und wird in die Ordnung jener guten Werke erhoben, die dem Menschen nachfolgen in die Ewigkeit. Des Heilands Lehre erfüllt auch die sorgenschwere Brust des Arbeiters mit frohem Mut und Gottvertrauen. Was dem ums tägliche Brot ringenden Mann der Arbeit bei dem oft kärglichen Ertrag seines heißen Bemühens, bei der rücksichtslosen Konkurrenz, bei den oft niederdrückenden, Leib und Seele gefährdenden Arbeitsbedingungen vor allem nottut, das ist nie ermüdende Geduld, unerschütterlicher Optimismus, unverzagtes Gottvertrauen. Zu diesen Tugenden aber wollen die Worte Jesu erziehen. Wie ist er doch bemüht gewesen, tief in die Menschenherzen den Glauben an die unbegrenzte Vaterliebe und Vorsehung Gottes zu senken! Der die unbedachten Vöglein nährt, der die Lilien des Feldes in ein Prachtgewand kleidet, wird auch euch in befriedigendem Maße geben: seid ihr doch viel mehr als sie! Zu diesem Vater lehrt er uns täglich die Hände zu erheben und unser mühevolles Tagewerk mit der vertrauensvollen Bitte zu beginnen: „Vater unser, der du bist im Himmel — gib uns heute unser tägliches Brot."

Das Evangelium hat auch in sozialer Beziehung segensreich auf die Arbeit eingewirkt. Die Arbeit, die Gott als allgemeines Gesetz und sittliche Pflicht im Paradiese verkündet hatte, war infolge der Sünde wohl reich an Mühe und Plage, aber nicht ihres sittlichen Charakters entkleidet worden: ein Sühne- und Läuterungsmittel sollte sie hinfort dem gefallenen Geschlecht sein. Aber die Menschheit lehnte sich auf gegen ihr hartes Joch, und die vom Glück Begünstigten wälzten es auf die Schultern der Unterdrückten und vom Glücke Ausgestoßenen. So kam die Arbeit für den Lebensunterhalt in Verruf beim heidnischen Altertum, galt als eines freien Mannes unwürdig, als eine Sache, wofür die Natur eine besondere Gattung von Menschen, die Sklaven, erschaffen habe (Aristoteles). Arbeit und Sklaverei waren bei allen Kulturvölkern zur Zeit Christi zwei unzertrennliche Begriffe. Das Christentum nimmt das Verdienst für sich in Anspruch, durch Überwindung der Sklaverei die Schande und Unfreiheit von der Arbeit genommen zu haben. Wohl hören wir aus Christi Mund keinen flammenden Protest gegen das menschenunwürdige Sklavenwesen — das erklärt sich zum Teil auch aus der bei weitem günstigeren Lage der jüdischen Sklaven —, noch enthält das Evangelium einen direkten Befehl zur Aufhebung dieser gesellschaftlichen Institution; — das hätte eine soziale Revolution bedeutet und einen plötzlichen Zusammenbruch der ganzen Wirtschaftsordnung. Aber seine Lehre von der Menschenwürde, von der Gleichheit aller und der allumfassenden Nächstenliebe mußte in ihrer Verwirklichung zur Abschaffung der Sklaverei und dadurch zur Befreiung und Ehrenrettung der Arbeit führen. Christus hat zudem die Arbeit zu einem Mittel seiner Nachfolge gemacht, da er von seinen Jüngern fordert, mit dem Kreuze ihm zu folgen. Das auferlegte Kreuz nun sind die Leiden des Lebens, und das Leiden der Arbeit ist nach Simon Weber „das allgemeinste Leiden unter den Menschen".[1] „Wir müssen arbeiten, weil Arbeit und Leiden Mittel sind, dem gekreuzigten Erlöser uns gleichförmig zu machen und durch Verbindung mit ihm aus dem Gnadenquell zu schöpfen,

[1] Evangelium und Arbeit, S. 71.

den sein Leiden erschlossen hat."[1] Dadurch aber hat die Arbeit aufs neue und in erhöhtem Maße einen allgemein verpflichtenden und zugleich persönlichen Charakter erhalten, und es darf über sie nicht wie über eine Sache verhandelt werden: die Arbeitskraft kann vom Arbeiter nicht getrennt werden. Sie darf auch vom Kapital nicht in der Weise ausgebeutet und mißbraucht werden, daß Leib und Leben des Arbeiters darob Schaden leidet und seine Seele zugrunde geht. Endlich hat der Heiland dadurch, daß er die längste Zeit seines Lebens hindurch selbst die Werkzeuge geführt, den ganzen Stand der Hand- und Lohnarbeiter zu Ehren gebracht und im Arbeiter selbst die Berufs- und Standesehre wachgerufen.

Noch müssen wir kurz einiger Aussprüche Jesu gedenken, in denen viele eine ausgesprochene Arbeitsverachtung und einen Antrieb zur Arbeitsflucht zu finden meinen. Das sind zunächst die Worte der Bergpredigt: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen, noch für euren Leib, was ihr anziehen werdet."[2] Redet hier nicht Christus „einer naiven Sorglosigkeit das Wort, die im Vertrauen auf Gottes Vorsehung mit Erwerbsarbeit sich nicht befaßt und um irdisches Fortkommen sich nicht kümmert"?[3] Die Sorge, die der Heiland verbietet, ist nicht die fleißige Tätigkeit des Menschen zur Fristung und Sicherstellung des irdischen Daseins, sondern eine Sorge, die sowohl der natürlichen Beschaffenheit des Menschen, seinen Kräften und Fähigkeiten widerspricht, als auch bei einem Gotteskind, das im Himmel einen allgütigen Vater hat, das Zeichen eines kleingläubigen, ja heidnischen Sinnes wäre. Die Vögel des Himmels, die nicht säen und nicht einernten, die Lilien des Feldes, die nicht arbeiten und nicht spinnen, sind nicht Vorbilder für das Verhalten des Menschen, sondern Beweise für das liebevolle Walten der göttlichen Vorsehung. Nicht also die Abmahnung von der Arbeit und Sorge um den Lebensunterhalt, sondern die Lehre von der göttlichen Vorsehung steht im Mittelpunkt der Worte Jesu. Die liebevolle Fürsorge des himmlischen Vaters erstreckt sich auf jegliche Kreatur; sie wird um so herrlicher sich zeigen, je näher ein Geschöpf dem Vaterherzen Gottes steht. „Wenn daher", so erklärt Knabenbauer unsere Stelle, „Gott für die Vögel sorgt und ihnen Nahrung gibt, wird er sie den Menschen nicht darreichen? Wenn jene ohne zu arbeiten Speise finden, wird sie dann der Mensch nicht finden, dem Gott zum Arbeiten den Verstand und den Befehl gegeben hat?"[4]

Einige wollen die Worte Jesu bei der Verheißung des Altarssakraments: „Bemühet euch nicht um vergängliche Speise, sondern um die, welche bleibt zum ewigen Leben"[5] als Abmahnung von irdischer Erwerbsarbeit hinstellen. Doch ist nach dem ganzen Zusammenhang nur jenes Streben verurteilt, welches in dem Erwerb irdischer Güter die einzige und vorzüglichste Aufgabe des Menschen erblickt. Zudem läßt der johanneische Bericht erkennen, daß die Worte Jesu nicht an Menschen gerichtet waren, die einen ganz besonderen Eifer in wirtschaftlicher Tätigkeit zeigten, sondern die viel eher den Wunsch durchblicken ließen, ohne Arbeit ihr tägliches Brot zu erhalten.

---

[1] Evangelium und Arbeit, S. 70.
[2] Mt. 6, 25.
[3] Siehe bei Kneib, Die „Jenseitsmoral" im Kampfe um ihre Grundlagen, Freiburg 1906, S. 223.
[4] Comment. in Matth. I. 281. Cf. Weber, Evangelium und Arbeit, S. 66.
[5] Joh. 6, 27.

Endlich weist man auf den Vorgang im Hause des Lazarus hin, wo Jesus die eine Schwester Martha, die sich in emsiger Geschäftigkeit um seine Bewirtung bemüht, ob ihren „vielen Sorgen" tadelte, während er der anderen, Maria, die in stiller Beschauung zu seinen Füßen sitze, den „besten Teil" zuerkenne. Schon der hl. Augustinus, der diese Begebenheit öfter in seinen Reden berührt,[1] belehrt uns, daß ja Jesus nach dem Wortlaut des Evangeliums die Tätigkeit der Martha nicht mißbilligt, geschweige denn verboten hätte. Wenn auch Maria den besten Teil, so habe doch Martha nicht einen schlechten Teil erwählt. Beide Frauen waren dem Herrn befreundet, beide liebenswürdig, beide seine Schülerinnen . . . Zwei Lebensweisen werden uns in jenen beiden Frauen gezeigt, beide untadelig, beide lobwürdig, die eine mühevoll, die andere liebevoll, keine gewalttätig, keine untätig.[2] „Ein Tadel", so meint Mausbach,[3] wird freilich der Martha zuteil; aber sie hat ihn hervorgerufen nicht durch ihre Arbeit, sondern durch ihre ärgerliche Beschwerde gegen die Schwester, die fast zu einer Anklage wider den Meister selbst wird: „Herr, kümmert es dich nicht, daß meine Schwester mich allein dienen läßt!"

Mit der Arbeit haben wir auf den einen Grundfaktor des wirtschaftlichen Lebens hingewiesen. Aber die Arbeit ist im ökonomischen Sinne nur Mittel zum Zweck; Erwerb und Besitz als Eigentum sind Ziel und Beweggrund der Arbeitsleistung. Das Bestreben des Menschen nun ist es, Besitz und Eigentum nicht nur in dem Maße zu erwerben, daß davon die augenblickliche und äußerste Notdurft des Lebens befriedigt werden kann, sondern sich eine gut auskömmliche und standesgemäße Lebensweise, sowie eine Sicherstellung und Vervollkommnung der ganzen Lebenshaltung zu verschaffen. Das Eigentum soll womöglich zur Wohlhabenheit und zum Reichtum sich steigern. Wie stellt sich nun hierzu die Lehre des Evangeliums? Hat Jesus nicht den Reichtum als des Menschen ärgsten Feind bezeichnet und in den Höllenpfuhl verbannt? Hat er nicht das Streben nach irdischen Schätzen als Götzendienst gebrandmarkt und den Verzicht auf Erdengut und Eigentum, die Mittel- und Bedürfnislosigkeit zum Kennzeichen seiner Jüngerschaft gemacht? Freilich sind solche Vorwürfe der Lehre Christi nicht erspart geblieben. Nach dem Vorgang von David Strauß und Ernst Rénan hat man die Evangelien eines radikalen Ebionitismus bezichtigt, der ein besonders starkes Gepräge im Lukasevangelium trage, hat man ihnen einen wahren Kultus der Armut und der Bettelei nachgesagt. Reichtum und Eigentum werden ihrer Natur nach als ungerecht und böse hingestellt. Damit aber trete das Evangelium in schroffsten Gegensatz zum obersten Wirtschaftsprinzip, zum Streben nach Gewinn und Vermehrung irdischer Güter, und sei deshalb der Todfeind und Ruin des wirtschaftlichen und überhaupt kulturellen Fortschritts. Diese Anschuldigungen, die zum Teil auf Mißverständnissen oder Übertreibungen der Aussprüche Jesu beruhten, sind unschwer zu widerlegen. Fragen wir zunächst einmal nach dem persönlichen Verhalten des Herrn zum irdischen Besitz, zu reich und arm. Es ist wahr, in glänzenden irdischen Verhältnissen hat der Herr nie gelebt; er zeigte auch nicht die geringste Neigung dazu. Die Dürftig-

[1] Cf. Mausbach, Die Ethik des hl. Augustinus, Freiburg 1909, I. 421 f. u. a.
[2] Aug. Sermo 104 u. 179.
[3] Einige Kernfragen christlicher Welt- und Lebensanschauung, M.Gladbach 1903, S. 50.

keit stand an seiner Krippe, und das Opfer der Armen brachte seine Mutter für ihn dar. Jedoch waren seine Eltern nicht bettelarm, sondern besaßen ein Häuschen und hatten ihr Auskommen. Von den Verwandten Jesu, die vor Kaiser Domitian geführt wurden, erzählt Eusebius,[1] daß sie ein Grundstück im Werte von 9000 Denaren besaßen. Auch die Apostel des Herrn und die zu seinem Freundeskreis gehörten, waren zum Teil begütert. Simon war Hausbesitzer, die Familie des Zebedäus galt als wohlhabend, die Ratsherren Nikodemus und Joseph von Arimathäa waren sicher nicht unvermögend, ja der letztere wird ausdrücklich reich genannt,[2] auch Lazarus und seine Schwestern werden wir zu den Wohlhabenden zählen. Wohl sind es zumeist Arme und Notleidende, die sich um den Heiland scharen, aber die Reichen schließt er aus seinem Jüngerkreis nicht aus. Die Reichen „imponieren ihm nicht", und er scheut sich nicht, ihnen recht gründlich die Wahrheit zu sagen, und doch saß er bei ihnen zu Tisch und kehrte beim Oberzöllner Zachäus ein, der „sehr reich" war.[3]

Den Erdengütern selbst steht der Herr völlig gleichgültig und frei gegenüber, aber er verachtet sie nicht und fürchtet nicht, sich durch ihren Gebrauch zu verunreinigen. Er nimmt gern alle Entbehrungen auf sich — der Menschensohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen könnte[4] — und begnügt sich mit der kärglichsten Kost. Aber er weist auch die Gaben nicht von sich, zu deren Genuß seine Verehrer und Jünger ihn einladen. Er hat in Kapharnaum ein Absteigequartier, er genießt zuweilen die Gastfreundschaft im Hause des Lazarus, er läßt von Zöllnern und Pharisäern sich bewirten. Er mißgönnt auch den anderen nicht den Besitz und Genuß irdischer Güter, ja fördert ihn, wo er es für gut hält, so wenn er den Hochzeitsgästen zu Kana auf wunderbare Weise guten Wein kredenzt, oder wenn er Tausenden in der Wüste Nahrung gibt zur rechten Zeit. Was folgt aus diesem Verhalten des Heilandes für uns? Daß Armut und Reichtum an sich indifferente Dinge für das Reich Gottes sind, daß der Mensch souverän und frei allem Erdengut gegenüberstehen muß, daß er aber auch der irdischen Güter sich freuen und sie ihrem Zweck entsprechend genießen dürfe. Lehrt nicht aber der Heiland dadurch, daß er selbst um den Erwerb irdischer Güter sich nicht bemüht, wohl aber von der Mildtätigkeit und Gastfreundschaft der Menschen sie annimmt, daß auch der Christ aller Bemühungen um Erwerb und Besitz sich enthalten und der Gutmütigkeit und Wohltätigkeit anderer sich anempfehlen soll? Keineswegs; nur in der Zeit seines öffentlichen messianischen Wirkens hat der Herr auf eigenen Erwerb und Besitz verzichtet, und das konnte er einerseits, weil er anderen erlaubte, für seinen Unterhalt zu sorgen, und weil er als Herr des Himmels und der Erde jederzeit die Macht hatte, sich und den Seinen die notwendige Nahrung zu verschaffen. Anderseits hat er durch sein Beispiel lehren wollen, was er einmal in Worten als Grundsatz des Evangeliums ausgesprochen hat, daß diejenigen, welche in seiner Nachfolge sich ganz und ausschließlich dem Dienst der Seelen widmen, ein Recht haben, von den wirtschaftlich Tätigen unterhalten zu werden.[5]

Entsprechen nun auch die Aussprüche Jesu über Erwerb und Besitz,

[1] Hist. eccl. III, 20. [2] Mt. 27, 57.
[3] Luk. 19, 2. [4] Mt. 8, 20.
[5] Vgl. hierzu Seipel, Die wirtschaftlichen Lehren der Kirchenväter, Wien 1907, S. 257 f.

Reichtum und Armut seinem tatsächlichen Verhalten? Zweierlei müssen wir unbedingt eingestehen: der Herr empfiehlt an keiner Stelle das Streben nach irdischem Gewinn, und er warnt eindringlich vor dem Reichtum. Nicht aber hat er das Streben nach irdischem Besitz als solches für sündhaft erklärt und die Reichen nicht vom Himmelreich ausgeschlossen. Es ist wahr, daß der Herr harte Worte gegen die Reichen gesprochen hat. „Leichter ist es, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr durchgehe, als daß ein Reicher eingehe in das Himmelreich."[1] — „Wehe euch, ihr Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin. Wehe euch, ihr Satten, denn ihr werdet hungern. Wehe euch, die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet wehklagen und weinen!"[2] Schon daraus, daß der Herr stets von den Reichen, nicht vom Reichtum spricht, können wir schließen, daß er das Übel nicht in der Natur der irdischen Güter, sondern in der Beschaffenheit der Menschen sieht. In der ersten angeführten Stelle wird nicht die Unmöglichkeit, sondern die Schwierigkeit betont, daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe. Ohne auf die verschiedenen Erklärungen unserer Stelle inbetreff des Ausdrucks „Nadelöhr" einzugehen, weisen wir auf das Zeugnis des Heilandes selbst hin, der im weiteren Verlauf der Unterhaltung mit seinen Jüngern ihnen und allen Reichen zum Trost das Wort spricht: „Bei den Menschen ist das unmöglich, aber bei Gott ist alles möglich."[3] Das „Wehe" der zweiten Stelle gilt nicht den Reichen schlechtweg und ohne Ausnahme, sondern schon dem Wortlaut nach nur jenen, welche in den Reichtümern ihren Trost finden, welche sich durch ihren weltlichen Besitz so befriedigt fühlen, „daß sie keinen anderen Lebensinhalt verlangen",[4] deren Herz so von den irdischen Gütern erfüllt ist, daß sie die Empfänglichkeit für einen höheren Reichtum, für das Himmelreich verloren haben. Selbst bei Lukas findet sich eine Stelle, wie Theo Sommerlad[5] richtig bemerkt, wo die Reichen, die von ihrem Überfluß einen guten Gebrauch machen zum Wohl der Bedürftigen, selig gepriesen werden.[6] Der Heiland verkennt nicht, daß der Besitz irdischer Güter die notwendige Vorbedingung jeder menschenwürdigen Existenz und alles kulturellen Fortschritts ist. Schon das Wort: „Nicht vom Brote allein lebt der Mensch" enthält unausgesprochen die Bestätigung, daß ohne Brot ein Menschenleben nicht bestehen kann; und er lehrt uns ja selbst zum himmlischen Vater um unser tägliches Brot beten. Aus den Reden und Gleichnissen des Herrn klingt immer die Bestätigung jener Urverschreibung aus dem Paradiese heraus, welche dem Menschen die Erde und ihre Güter übergibt, damit sie ihm zur Befriedigung seiner Bedürfnisse dienen, und ferner die Versicherung, daß die göttliche Vorsehung sich auch über die Güter der wirtschaftlichen Ordnung erstrecke, damit diese ihrem Zweck gemäß den Menschen zugute kommen.[7] Desgleichen anerkennt der Herr die rechtsgültige Besitzordnung, welche wir Privateigentum nennen, als auch die bestehenden Unterschiede in der Verteilung des Besitzes, wonach die einen mehr besitzen als die anderen. Wie er es für alle Zukunft voraussagt: „Arme werdet ihr immer unter euch haben",[8] so nimmt er auch den Reichtum als eine gegebene Größe

[1] Mt. 19, 24. [2] Luk. 6, 24 f.
[3] Mt. 19, 26. [4] Schell, Christus, S. 84.
[5] Das Wirtschaftsprogramm der Kirche des Mittelalters, Leipzig 1903, S. 7 u. 10.
[6] Luk. 14, 13. 14.
[7] Vgl. hierzu Winterstein, Die christliche Lehre vom Erdengut, Main 1898, S. 6 ff.
[8] Joh. 12, 8.

hin. Jesus bleibt eben, um mit Winterstein zu reden, „mit seiner Lehre, soweit dieselbe die wirtschaftliche Ordnung und deren Güter in der Menschheit betrifft, auf dem Boden der gegebenen Verhältnisse stehen. Die Güterordnung, welche er antrifft, ist im wesentlichen und großen die Ordnung des Privateigentums".[1] Er hebt das Privateigentum ebensowenig auf, als er das siebte Gebot, welches die göttliche Sanktionierung des Privateigentums enthält, aufgehoben hat; nur befiehlt er, es in gerechter und nützlicher Weise zu erwerben und zu verwenden.

Aber in erster Linie interessiert der Reichtum den Herrn nicht in Rücksicht auf die irdische Wohlfahrt der Menschen, sondern in seinem Wert für die Erlangung höherer Güter, für die Zwecke des Himmelreichs. Für den Standpunkt, welchen Christus dem irdischen Reichtum gegenüber einnimmt, ist das Wort charakteristisch: „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt und dabei seine Seele einbüßt?"[2] Reichtum schließt vom Himmelreich nicht aus, er ist aber auch an sich völlig wertlos für Erlangung des ewigen Lebens. „Nicht durch den Überfluß hat jemand sein Leben aus seiner Habe";[3] d. h. Erdengut und eine noch so große Fülle davon kann auf den Lebenswert des Menschen keinen Einfluß ausüben, kann den Wert der Menschenseele um nichts erhöhen. „Das Himmelreich", so sagt der Heiland seinen Jüngern, „ist gleich einem Schatze, der im Acker verborgen ist. Wenn diesen ein Mensch findet, verbirgt er ihn, und in der Freude darüber geht er hin, verkauft alles, was er hat, und kauft diesen Acker. Wiederum gleicht das Himmelreich einem Kaufmann, der gute Perlen sucht. Wenn er eine einzige kostbare Perle gefunden hat, so geht er hin, verkauft alles, was er hat, und kauft dieselbe",[4] d. h. doch: so wenig nützt der Reichtum zur Erlangung des Himmelreichs, daß vielmehr derjenige klug und gut handelt, der all sein Eigentum hingibt um dieses einen Gutes willen. Die Nichtigkeit und Wertlosigkeit irdischer Güter erhellt auch aus ihrer Vergänglichkeit und Verlierbarkeit. Rost und Motte verzehren sie, Diebe können sie ausgraben und stehlen, und der Tod trennt den Menschen für immer von ihnen; also nützten sie nichts fürs ewige Leben. Ja, der Gewinn und Besitz der ganzen Welt ist nichts, wenn dabei die Seele zugrunde geht. Diese eindringliche Predigt des Heilands über die Wertlosigkeit des Reichtums im Vergleich zum Himmelreich findet erst ihre volle Erklärung in den zeitgenössischen Anschauungen des Judentums über Reichtum und Armut. Der Gegensatz zwischen reich und arm trat zur Zeit Christi in Palästina besonders kraß hervor. Der Reichtum hatte sich oft auf ungerechte Weise in den Händen weniger angesammelt, während die große Menge infolge der wirtschaftlichen Umwälzungen bei Eintritt der Römerherrschaft und dem harten Steuerdruck verarmt war. Reichtum galt aber seit jeher den Israeliten als ein besonderer Segen Gottes, ja als ein notwendiges Äquivalent für treue Erfüllung des Gesetzes. Diese Anschauung führte die Wohlhabenden zu einer Veräußerlichung der Religion, zur Gleichstellung der Begriffe „reich" und „gerecht", zur Selbstüberschätzung und herzlosen Überhebung über die Unbemittelten, zu einer Selbstgerechtigkeit, die „alles Gute als selbstverständlichen Lohn aus Gottes Hand hinnimmt",[5] wofür der Pharisäer im Tempel ein klassisches Beispiel ist. Bei der verarmten

[1] a. a. O. S. 26 f. [2] Mk. 8, 36.
[3] Luk. 12, 15. [4] Mt. 13, 44–46.
[5] Chr. Rogge, Der irdische Besitz im Neuen Testament, Göttingen 1897, S. 31.

Menge aber führte diese Anschauung zu einer tiefgreifenden Unzufriedenheit, zu einem leidenschaftlichen Haß gegen die Besitzenden, zum heißen Verlangen nach einer Umwälzung der bestehenden Verhältnisse. Fromm und gerecht und dabei arm und bedrückt sein, erscheint ihr als ein unverträglicher und darum auch unerträglicher Zustand. Darum malt sich die Wonne der messianischen Zeit in ihren Köpfen als ein Leben in Reichtum und fröhlichem Genuß aller irdischen Güter, verbindet sich die Sehnsucht nach dem Kommen des Gottesreichs mit der unbezähmten Gier nach irdischen Schätzen.[1] Diesen Grundirrtümern seiner Zeit tritt das Evangelium entschieden gegenüber mit der Lehre: Reichtum hat keinen Wert im Vergleich zum Himmelreich, ja noch mehr: der Besitz vieler Güter ist eine Gefahr für die Erlangung des Gottesreiches, kann zu einem Hindernis der Heilserlangung werden. Diese Gefahr bestand aber nicht nur für die Juden zur Zeit Christi, sondern sie droht allen Menschen; vor ihr will das Evangelium eindringlich warnen. Der Heiland als der beste Kenner des Menschenherzens weiß, daß beim jetzigen Zustande der menschlichen Natur die irdischen Güter einen übermächtigen Einfluß auf das Innere des Menschen ausüben, weil sie seiner vorherrschenden sinnlichen Natur verwandt sind, und weil der Mensch viel mehr zu dem sich hingezogen fühlt, was er mit Händen greifen und mit seinen Sinnen genießen kann, als was über alle sinnliche Wahrnehmung und Vorstellung erhaben ist; so wird der Besitz zu einer Gefahr für das ewige Heil des Menschen. Erdenreich und Himmelreich stehen als zwei Rivalen dem Menschen gegenüber: beide wollen den ganzen Menschen für sich gewinnen. Eine ungeteilte Hingabe an beide zugleich aber ist eine psychologische Unmöglichkeit. „Niemand kann zwei Herren dienen, ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon!“[2] Soll der Mensch Gott dem Herrn dienen, wie es Pflicht ist, soll die Gottesliebe sein Herz erfüllen und all seinem Tun und Denken Ziel und Kraft geben, dann darf der Mammon nicht zum Götzen auf den Altar des Herzens erhoben werden.

Das Hindernis, das im Reichtum für die Erlangung des Himmelreichs liegt, muß nach Jesu Forderung auf jeden Fall beseitigt werden: entweder durch äußere Hingabe alles Eigentums oder durch innerliche Überwindung desselben. Der äußere Verzicht auf Eigentum und Reichtum wird vom Herrn gewiß von einzelnen gefordert, insbesondere von jenen, welche berufsmäßig sein Werk auf Erden fortsetzen und sich ausschließlich dem Dienste Gottes und der Seelsorge weihen. Desgleichen verlangt der Herr auch die Hingabe des Besitzes von einem jeden, dem das äußere Festhalten daran zu einem unüberwindlichen Hindernis, zu einem Fallstrick für die Seele wird. Diesem gilt sein Wort: „Es ist besser für dich, daß eins deiner Glieder verderbe, als daß dein ganzer Leib in die Hölle wandere.“[3] Aber diese Forderung gilt nicht allen in gleicher Weise. Zum reichen Jüngling spricht der Heiland: „Geh hin, verkaufe alles, was du hast, . . . und komme und folge mir nach!“[4] Bei dem Oberzöllner Zachäus, diesem „Urtypus des ausbeutenden Unternehmertums“, wie ihn Chr. Rogge[5] genannt hat, ist er zufrieden, wenn er von seinem Reichtum einen rechten Gebrauch macht.

Von allen aber verlangt der Herr, daß sie ihrem Besitz und Überfluß

[1] Vgl. Rogge a. a. O. S. 33. [2] Mt. 6, 24.
[3] Mt. 5, 29. [4] Luk. 18, 22. [5] a. a. O. S. 42.

innerlich frei und überlegen gegenüberstehen. Diese „Lossagung vom Reichtum ist allen auferlegt", sagt Périn, „sie ist das Gesetz des christlichen Lebens."[1] In diesem Sinne ist das Herrenwort zu verstehen: „So nun kann jeder von euch, der nicht allem entsagt, was er besitzt, mein Jünger nicht sein."[2] Diese innere Loslösung und Freiheit ist dann vorhanden, wenn nicht der Mammon den Menschen regiert und seinem Lebensweg die Richtung weist, sondern wenn der Besitz und die Verwendung der Erdengüter den sittlichen, höheren Zwecken des Menschen untergeordnet wird. Diese innere Freiheit und Herrschaft über den Reichtum ist aber für die durch die Erbsünde verderbte Natur des Menschen keine Kleinigkeit; sie setzt sittlich feste und hochstehende Persönlichkeiten voraus. Deshalb warnt der Herr vor dem Reichtum, deshalb erklärt er die äußere Hingabe desselben als den sichereren und darum vollkommeneren Weg zur Erlangung des Heils; deshalb sucht er drittens im Innern des Menschen jene Quellen zu verstopfen, aus denen der Mammonsdienst seinen Ursprung hat. Als solche Quellen werden vom Heiland genannt: der Erdensinn, der am Irdischen und Sinnlichen haften bleibt und darin sein Genügen findet, die ängstliche Sorge um Erwerb und Erhaltung irdischer Güter, das übermäßige Vertrauen auf den Reichtum und seinen Wert, das er Torheit nennt, die Habsucht und der Geiz.

Die innere Loslösung vom irdischen Besitz zeigt sich besonders in seiner gerechten Verwendung. Auch hierfür gibt uns das Evangelium manchen Fingerzeig. Nach seiner Lehre ist der Mensch nicht unbeschränkter Eigentümer, sondern Verwalter der ihm von Gott anvertrauten Talente, worüber er am Ende seiner Tage Rechenschaft ablegen muß. Treue und Klugheit sind die Eigenschaften, die von einem guten Verwalter gefordert werden. Die Parabeln vom klugen und treuen Haushalter, den der Herr über sein Gesinde gesetzt hat, damit er ihnen zur rechten Zeit ihr Maß Frucht reiche,[3] vom ungerechten Verwalter, von den anvertrauten Talenten dürfen gewiß nicht in erster Linie auf die wirtschaftliche Tätigkeit des Menschen bezogen werden, schließen aber unstreitig diesen Teil des menschlichen Pflichtenkreises in sich ein oder setzen die Pflichten der wirtschaftlichen Ordnung voraus. Darauf deuten die Worte des Herrn: „Wer getreu ist im Kleinsten, ist auch im Größeren getreu, und wer im Geringen ungerecht ist, ist auch im Größeren ungerecht."[4] Der Heiland billigt sodann die Verwendung der irdischen Güter nicht nur zur Lebenserhaltung, sondern auch zur Verschönerung des Daseins und Verbesserung der Lebensbedingungen, wenn nur solcher Gebrauch zugleich eine Vervollkommnung und sittliche Förderung des ganzen Menschen bedeutet. Mehr als einmal aber verlangt der Herr die Verwendung der Erdengüter im Dienste

[1] Über den Reichtum in der christlichen Gesellschaft. Deutsch v. J. Weizenhofer, Regensburg 1866, I. S. 17.

[2] Luk. 14, 33. Es muß zugegeben werden, daß die Bedeutung dieses Herrenwortes in dem eben bezeichneten Sinne nicht ohne weiteres klar ist. Jedoch muß auch diese Stelle im Lichte der Gesamtlehre Christi und seines persönlichen Verhaltens erklärt werden. Zudem ist doch wohl auch ein Unterschied zwischen dem genannten Ausspruch des Herrn, den er vor „vielen Volksscharen" (Luk. 14, 25) gesprochen und jenem Worte, das er allein zu seinen Jüngern sprach: „Verkaufet alles, was ihr habt, und gebt Almosen" (Luk. 12, 33). Dort wird ein äußerer Akt, eine tatsächliche Hingabe des Vermögens gefordert; hier wird nur ein Entsagen verlangt, worunter doch auch ein nur innerer, seelischer Vorgang verstanden werden kann, eine Loslösung des Willens vom irdischen Gut. Vgl. Weber a. a. O. S. 132 f.

[3] Luk. 12, 42. [4] Luk. 16, 60.

der Mildtätigkeit und Armenpflege. „Gib den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.“ [1] Die Vorliebe und Fürsorge für die Armen bildet ja einen besonders hervorstechenden Zug im Leben des Heilandes. Die Armen und Notleidenden drängten sich in Scharen an ihn heran, den Armen gilt seine erste Seligpreisung, ja als seine Mission bezeichnet er es, den Armen das Evangelium zu predigen.[2] Ist also nicht die materielle Armut nach der Lehre Christi dem Reichtum vorzuziehen, ist nicht sie das Ideal, das zu erreichen streben muß, wer ein echter Jünger Jesu sein will? Daß der Heiland die Armen für ein aufnahmefähigeres Element in seinem Gottesreich betrachtet,[3] daß diejenigen, deren Herz nicht beschwert ist von der Sorge um die Erhaltung und Sicherstellung ihrer Schätze und von den Genußmöglichkeiten, die der Reichtum gewährt, ein empfänglicheres Gemüt für die Lehren und Güter des Himmelreichs haben, daß die frei gewählte Bedürfnislosigkeit auf materiellem Gebiet Zeichen einer idealen, durchgeistigten Lebensanschauung und darum der Lehre und dem Bilde Christi verwandt ist, wer wollte das leugnen? Aber ebenso wahr ist auch, daß nicht der Mangel irdischer Güter an sich, daß nicht die bloße materielle Armut von Christus gefordert und als Ideal des Gottesreichs bezeichnet wird. Die Armen, die der Heiland selig preist, denen er so gern die Frohbotschaft des Himmelreichs verkündet, sind nicht die Proletarier und Habenichtse und die vom Bettel leben, sondern es sind nur diejenigen Armen, die weder mit allen Fasern ihres Herzens nach Reichtum trachten, noch ob ihres Mangels in Hader stehen mit Gott und ihrem Schicksal, oder mit Haß und Neid auf die Besitzenden schauen, es sind, wie Matthäus sie bedeutungsvoll nennt, die Armen im Geiste. Zu diesen Armen können aber auch die Reichen gehören, wenn das Erdengut ihr Herz nicht ausfüllt, wenn sie sich nicht als die unumschränkten Besitzer, sondern als die Gott und der Menschheit verpflichteten Verwalter ihres Reichtums betrachten, wenn sie trotz der Fülle äußerer Genußgüter sich doch innerlich arm und bedürftig fühlen, solange Gott nicht mit himmlischen Schätzen ihre Seele erfüllt hat. Hilflose äußerste Armut ist auch in den Augen Christi kein Ideal, sondern ein beklagenswerter Zustand, an dessen Beseitigung die Menschen einerseits durch fleißige Berufsarbeit und treue Haushaltung, anderseits durch Mildtätigkeit und soziale Fürsorge arbeiten sollen. Dieser Forderung aber liegt der Gedanke zugrunde, daß die Güter dieser Welt nicht dazu geschaffen sind, um in den Händen einzelner sich aufzuhäufen und von ihnen im Überfluß verbraucht zu werden, während das Volk darbt, sondern daß sie die Bestimmung haben, der Gesamtheit eines Volkes und des Menschengeschlechts überhaupt zu dienen und nützlich zu sein.

Der wesentliche Inhalt der Reichtumslehre des Evangeliums ist demnach dieser: das Evangelium warnt vor ungezügeltem Erwerb irdischer Güter, wodurch der Mensch leicht ein Sklave des Mammons wird, anstatt Herr seines Eigentums zu sein. Die Reichen sollen ihren Reichtum als ein von Gott anvertrautes Gut ansehen, das sie in Treue zu verwalten und der Allgemeinheit nutzbar zu machen haben. Es liegt also im Evangelium eine gewisse Tendenz zur Schaffung eines breiten, möglichst allgemeinen Mittelbesitzes, worin auch alle einsichtigen Nationalökonomen das Ziel der Volks-

[1] Luk. 18, 22. [2] Mt. 11, 5; Luk, 4, 18.
[3] Vgl. Winterstein a. a. O. S. 75. Lutz, Die kirchliche Lehre von den Evangelischen Räten, Paderborn 1907, S. 54.

wirtschaft und das Wesen des Volkswohlstandes erblicken. So treffen sich an einem Punkte Wirtschaft und Evangelium. Freilich, das Evangelium macht an diesem Punkt nicht halt; sein Ziel liegt in weit höheren Sphären. Aber das Ziel der Volkswirtschaft liegt doch nicht abseits von den Wegzeichen der Lehre Christi. Es liegt auf demselben Wege, auf welchem das Evangelium uns führt höher hinauf zum Himmelreich!

Die neuen Bestimmungen über die Erstkommunion und ihre praktische Durchführung.

Von Jakob Linden S. I., Bonifatiushaus bei Emmerich.

Der wesentliche Inhalt des bekannten Dekrets der Congregatio de Sacramentis über die rechtzeitige Zulassung der Kinder zur ersten hl. Kommunion bedarf keines Kommentars. Es schärft nachdrücklich ein, daß die Kleinen, sobald sie zu den Jahren der Unterscheidung gekommen sind, sowohl zur Beicht als zum Empfange der hl. Kommunion zugelassen werden müssen, und daß die bisher fast allgemein vorgetragene und befolgte Ansicht der neueren Moralisten, „die Jahre der Unterscheidung" seien in Hinsicht auf den Empfang der hl. Kommunion anders zu bestimmen als rücksichtlich der Beichtpflicht, auf Irrtum beruhe und ihre Quelle in den falschen Anschauungen des Jansenismus habe. Die „Jahre der Unterscheidung" werden dann dahin näher bestimmt, daß darunter jene Entwickelungsstufe zu verstehen sei, in welcher die Kinder fähig sind, eine Todsünde zu begehen. Eben diese Bestimmung der Unterscheidungsjahre hatte bereits das Konzil von Trient (Sitz. 21, Kap. 4) in unzweideutiger Weise ausgesprochen, indem es lehrte, die Kinder seien vor den Jahren der Unterscheidung zum Empfange der hl. Eucharistie noch nicht verpflichtet, „weil sie die Gnade in jenem Alter noch nicht verlieren könnten".

Es erhebt sich nun die Frage, in welchem Alter denn ein normales Kind fähig sei, eine Todsünde zu begehen. Papst Benedikt XIV. antwortet darauf (De syn. dioec. l. 7, c. 12.): „Dafür läßt sich keine bestimmte Regel aufstellen", und Kardinal Mercier von Mecheln sagt in seinem vor kurzem erschienenen Hirtenbriefe über die Erstkommunion: „Dieses Alter ist je nach den Himmelsstrichen, nach der Lebenslage und den persönlichen Verhältnissen der Kinder verschieden". Das in Rede stehende Dekret nennt zwar ausdrücklich das siebente Lebensjahr, fügt aber bei: „unter Umständen später oder auch früher." Das siebente Lebensjahr bezeichnen auch sowohl die älteren wie neueren Moralisten und Kanonisten als das Unterscheidungsalter. Untersuchen wir aber den Grund, auf den sich diese Altersbestimmung stützt, so sind wir ein wenig überrascht. Daß jene Moralisten und Kanonisten nicht aus eigener psychologischer Beobachtung der kindlichen Geistesentwicklung zu der genannten Bestimmung gekommen sind, geht schon daraus hervor, daß die nordländischen Autoren mit den südländischen vollkommen übereinstimmen, während es doch allgemein bekannt ist, daß die Kinder der südlichen Länder den nordländischen in der Entwicklung erheblich voraus sind. Ein italienisches Kind z. B. ist

ceteris paribus mit sieben Jahren im Gebrauche der Vernunft so weit wie ein deutsches mit neun oder zehn Jahren. Auch dürften die großen kanonistischen und moraltheologischen Autoren sich nur wenig mit dem Unterrichte von Siebenjährigen beschäftigt haben. Wodurch kamen sie also auf die sieben Jahre? Durch das alte römische Recht. Dieses hatte genaue Altersgrenzen für die verschiedenen Entwicklungsperioden festgelegt. Die infantia reichte bis zum vollendeten siebten Lebensjahre; dann begann die pueritia, die bei Mädchen bis zum vollendeten zwölften, bei Knaben bis zum vierzehnten Jahre dauerte; darauf folgte die adolescentia, die bei beiden Geschlechtern mit dem fünfundzwanzigsten, und die iuventus, die mit dem vierzigsten Jahre schloß.[1] Daß dem römischen Rechte die Beobachtungen an römischen und nicht an deutschen Kindern zugrunde lagen, versteht sich wohl von selbst. Es war deshalb ein Mißgriff von seiten der deutschen und anderen nordländischen Autoren, für die Kinder ihrer Länder die Bestimmung des Unterscheidungsalters einfach von den südländischen Autoren herüberzunehmen. Außerdem ist es sehr zweifelhaft, ob man bei der ursprünglichen Festlegung des siebenten Lebensjahres als des Zeitpunktes, wo die Kinder zum Gebrauch der Vernunft gelangten, sich die Frage vorgelegt hatte, ob die Kinder alsdann bereits jenen Grad des Vernunftgebrauches erreicht hätten, der zur Begehung einer Todsünde erforderlich ist, d. h. zu einer selbständigen Entscheidung über die wichtigste aller menschlichen Angelegenheiten, über das ewige Wohl und Wehe, oder ob sie bloß hinreichend urteilsfähig seien, um in Dingen von untergeordneter Bedeutung eine Entscheidung treffen und eine entsprechende Verantwortlichkeit tragen zu können. Der Vernunftgebrauch tritt ja erfahrungsgemäß nicht plötzlich und sofort vollständig ein, sondern entwickelt sich allmählich, und erst vom Alter der Großjährigkeit an betrachtet man die Vernunft als völlig ausgereift.

Was gehört denn eigentlich dazu, daß ein Kind fähig sei, eine Todsünde zu begehen? Genügt es, daß dasselbe irgendeinen Begriff habe von Gott und seinem Gesetze und von der Sanktion dieses Gesetzes, d. h. von Himmel und Hölle? Sehen wir genauer zu. Die Moral verlangt zu einer Todsünde eine wichtige Sache, eine klare Erkenntnis und volle Freiwilligkeit. Um eine Sache als wichtig zu erfassen, reicht es nun freilich hin zu wissen, daß Gott sie unter Androhung der ewigen Verdammnis geboten oder verboten hat. Aber man muß auch imstande sein, das Gewicht des Begriffes „ewige Verdammnis" einigermaßen abzuwägen. Dazu ist zunächst die Erkenntnis Gottes als jenes Gutes, in dessen Besitz allein unser Herz seine volle Ruhe und Befriedigung finden kann, erfordert; sodann die wirksame Idee einer ewigen Dauer. Daß ein Kind von sieben Jahren, wenigstens ein deutsches Kind dieses Alters, in der Regel jene Erkenntnis habe, wird wohl schwerlich jemand zu behaupten wagen, der sich auch nur kurze Zeit mit dem Unterrichte von Siebenjährigen beschäftigt hat. — Was ferner die „volle Freiwilligkeit" betrifft, so setzt dieselbe voraus, daß man in der Versuchung, wo auf der einen Seite das verbotene gegenwärtige Gut die ungeordnete Begierlichkeit reizt und aufregt, auf der anderen Seite das Gewissen uns die ferner liegenden, mehr oder weniger abstrakten Glaubensmotive vorhält, der Geist seiner noch in dem Grade mächtig sei, daß er beim beiderseitigen Abwägen die Glaubensmotive

[1] Cf. Ferraris s. v. „aetas".

als die gewichtvolleren erfassen und ihnen sich zuneigen könne. Nun beachte man, daß das gesamte Denken selbst eines zehnjährigen Kindes sich noch mittels einfacher Assoziation sinnlicher Vorstellungen vollzieht, nicht mittels Ratioziniums, d. h. logischer Über- und Unterordnung von abstrakten Begriffen. Das Intelligibele im kindlichen Denken besteht nur darin, daß es die Beziehungen der sinnlich vorgestellten Dinge untereinander zuerst ahnt und später immer klarer erkennt. Ein Arbeiten mit abstrakten Begriffen beginnt bei deutschen Kindern selten vor dem vollendeten zwölften Jahre, und dann dauert es noch lange, bis diese Begriffe auch nur einigermaßen scharf und deutlich ausgeprägt sind. Wer der Entwicklung des kindlichen Geisteslebens unter diesem Gesichtspunkte eine Zeitlang seine Aufmerksamkeit geschenkt hat, der ist sich vollkommen klar, daß selbst bei neun- und zehnjährigen Kindern nur selten von „voller Freiwilligkeit" die Rede sein kann, wenn sie einer schweren Versuchung unterlegen sind.

Aus allem dem ergibt sich, daß das „Unterscheidungsalter" bei unsern Kindern im allgemeinen vor dem zehnten Lebensjahre nicht eintritt und somit eine strenge Verpflichtung zur jährlichen Beicht und österlichen Kommunion wie überhaupt zur Beobachtung der Kirchengebote vor dieser Zeit nicht vorliegt. Vorher ist ein Kind ebensowenig einer schweren Verpflichtung wie einer schweren Sünde fähig. Alle Kirchengebote verpflichten aber an sich schwer und sind von der Kirche nur für jene gegeben, die die Jahre der Unterscheidung erreicht haben.

Eine wesentlich andere Frage ist die, ob nicht die Kinder schon in einem früheren Alter zu einem fruchtreichen Empfange des Buß- und Altarssakramentes fähig sind. Diese Frage ist unzweifelhaft zu bejahen. Was gehört denn dazu, daß ein Kind eine gute Beicht ablegen kann? Es muß einen gewissen Begriff von Gott haben, muß wissen, daß Gott das Böse verbietet und bestraft, und daß man durch das Bekenntnis seiner Sünden vor dem Priester, wenn es mit Reue und Vorsatz verbunden ist, Verzeihung erhalten kann. Wenn irgend etwas davon Schwierigkeiten bietet, so ist es die Reue. Aber sollte denn ein Kind, dem sein eigenes Herz sagt, daß es Gott beleidigt und dessen Strafe verdient habe, nicht seinen Fehler eben deshalb aufrichtig bedauern und Gott um Verzeihung bitten können. Das ist dem Kinde selbst bei kleinen Fehlern um so leichter, je zarter sein Gewissen noch ist. Auch zeigt die Erfahrung, daß man ein Kind von acht Jahren in wenigen Stunden auf eine gute Beicht vorbereiten kann. Die Hauptsache dabei ist, daß man seine Unterweisungen auf das Notwendige beschränkt und nach Art einer guten Mutter zu ihm spricht. Ein Auswendiglernen von Katechismusantworten ist dazu gar nicht erfordert. Noch leichter ist es, ein achtjähriges Kind zu einem würdigen Empfang der hl. Kommunion vorzubereiten. Oder kann man ihm nicht sagen, daß auf dem Altare in der Hostie der Heiland, von dem es schon so manches gehört hat, gegenwärtig ist; daß er bei der hl. Kommunion in das Herz der Gläubigen einkehrt; daß er ein großes Verlangen hat, in unser Herz zu kommen, um es mit den kostbarsten himmlischen Gaben zu bereichern; daß er uns und namentlich die Kinder liebt und wünscht, von ihnen wiedergeliebt zu werden? Ein paar solcher Gedanken, in kindlicher Form vorgelegt, werden in dem so weichen Kindesherzen leicht eine Stimmung hervorrufen, um die mancher Erwachsene es beneiden könnte. Mögen diese Stimmungen auch bald wieder verfliegen,

wenn sie öfters erneuert werden und die Gnade des Sakramentes hinzukommt, gewinnen sie allmählich mehr und mehr Bestand und bringen Früchte echter Tugend hervor.

Wenn es nun möglich ist, daß bereits achtjährige Kinder in heilsamer Weise die beiden fraglichen Sakramente empfangen, worin bestehen denn die Hauptvorteile, die ein so frühzeitiger Empfang bringt und welches sind die etwaigen Nachteile, die dabei zu befürchten sind? Auch über diese beiden Fragen muß man sich klar sein, um eine richtige Entscheidung zu treffen. Der erste und wichtigste Vorteil ist die reichere Entfaltung des Gnadenlebens in der Kindesseele. Da die Sakramente ex opere operato wirken und das Kind dieser Wirksamkeit verhältnismäßig geringe Hindernisse entgegenstellt, so ist es klar, daß die heiligmachende Gnade mit den übernatürlichen Tugenden und Gaben des Hl. Geistes durch jede Kommunion des Kindes erheblich vermehrt wird. Dazu kommen die vielen aktuellen Gnaden, welche die hl. Kommunion mit sich bringt, die Tilgung läßlicher Sünden und die Bewahrung vor Todsünden. Da das Kind vor dem Eintritt in das eigentliche Unterscheidungsalter einer Todsünde noch nicht fähig ist, so ist eine unwürdige Kommunion bis dahin ausgeschlossen. Es kommt darum der so traurige Fall, daß schon die erste hl. Kommunion eine unwürdige ist, gar nicht vor. Dies ist der zweite, nicht zu unterschätzende Vorteil einer frühzeitigen Erstkommunion. Der dritte besteht darin, daß das Kind gleich bei seiner ersten Erziehung den Heiland nicht bloß in seiner geschichtlichen Gestalt kennen lernt, in der er vor 1900 Jahren über diese Erde gewandelt ist; es tritt ihm sofort persönlich nahe, wie er in unserer Mitte lebt und den innigsten Verkehr mit uns unterhält. Die Eltern und Erzieher, insbesondere auch der Katechet, lenken sein Denken und Fühlen recht oft auf den eucharistischen Heiland hin, das Kind erhält, wie Kardinal Mercier in seinem bereits erwähnten Hirtenschreiben sich ausdrückt, „eine eucharistische Erziehung". Und wenn Gott der Herr den Christen der ersten Jahrhunderte gerade durch den häufigen Genuß des Brotes der Starken die Kraft zu ihren so schweren Kämpfen verlieh, dann ist es vielleicht eine besondere Vorsehung, daß die Kirche ihre Kinder jetzt wiederum in so nachdrücklicher Weise auf diese Himmelsspeise hinweist. Wenn nicht alle Zeichen trügen, werden unsere Kleinen Zeiten erleben, die denen der ersten drei Jahrhunderte nur allzu ähnlich sein dürften. Ein vierter großer Vorteil ist der, daß die Kinder während der auf die erste Kommunion folgenden Schuljahre sich an einen häufigen und regelmäßigen Empfang der hl. Sakramente gewöhnen und diese Gewohnheit auch leicht nach der Schulentlassung beibehalten.

Welche Nachteile sind nun bei einer frühen Zulassung der Kinder zum Tische des Herrn etwa zu befürchten? Daß manche Seelsorger Befürchtungen hegen, ist eine Tatsache. Vor allem fürchten sie, das Kind möchte wegen des noch geringen Verständnisses so großer Geheimnisse denselben nicht die notwendige Ehrfurcht entgegenbringen, es möchte zu einem äußerlichen, gewohnheitsmäßigen Empfang des heiligsten Sakramentes kommen. Diese Besorgnis, die der jansenistischen Anschauung nahesteht, dürfte unbegründet sein, vorausgesetzt, daß die Kinder regelmäßig vor dem gemeinsamen Sakramentenempfang, wie es der Hl. Vater will, eine entsprechende Vorbereitung erhalten. Gerade die erneute Behandlung, die den erhabenen Gegenstand bald von dieser, bald von jener Seite zeigt, ist vielmehr geeignet, die Hochschätzung des-

selben mehr und mehr zu steigern. Dazu hat ja der innige Verkehr mit Gott das Eigentümliche, daß er nicht abstumpft, sondern das Herz immer mehr entzündet. — Ein anderes Bedenken geht dahin, die Kinder würden nach der ersten Kommunion nachlassen im Lerneifer und in der Zucht, weil sie die Aufschiebung der Erstkommunion nicht mehr zu fürchten haben. Bisher konnte man schon vielfach die Klage hören, nach der ersten Kommunion würden die Kinder nicht besser und eifriger, sondern schlimmer und träger, weil die Gefahr der Zurücksetzung für sie nicht mehr bestehe. Daß dieses Mittel, den Eifer anzuspornen, bei der frühen Zulassung zur Erstkommunion wegfällt, läßt sich nicht leugnen. Allein ebenso wirksam und noch wirksamer als die Drohung der Zurücksetzung dürfte in Hinsicht auf Lerneifer und Tugendstreben der häufige und wohlvorbereitete Sakramentenempfang sein. — Ein letztes und für manche nicht unerhebliches Bedenken gegen die frühe Erstkommunion liegt in dem Umstande, daß die so erhebende und eindrucksvolle Feier nicht wohl mehr in demselben Grade aufrechterhalten werden kann. Das jüngere Kind ist selbst nicht des gleichen Interesses am heiligen Akte fähig wie das ältere, und auch die Erwachsenen nehmen an Ereignissen im Leben der Kleinen nicht den nämlichen Anteil wie an solchen bei den größeren Kindern. Allein manche halten eine Verminderung der so außergewöhnlichen Feierlichkeit gerade für wünschenswert. Bei manchen Kindern wird durch das äußere Gepränge die Konzentration des Geistes auf das heiligste Sakrament gestört und die Aufmerksamkeit teilweise abgelenkt. Sodann ist der starke Kontrast zwischen der Feierlichkeit bei der ersten und der Einfachheit bei den folgenden Kommunionen geeignet, in der kindlichen Auffassung den Eindruck zu erwecken, als seien die späteren Kommunionen nicht mehr dasselbe wie die erste.

Einen wichtigen Teil der Feier bildet die Erneuerung des Taufbundes, durch die das Kommunionkind selbst bekräftigen soll, was es früher durch den Mund des Taufpaten Gott und der Kirche versprochen hat. Diese ist freilich bei einem achtjährigen fast bedeutungslos; denn sie setzt eine gewisse Reife des eigenen Urteils voraus, die erst nach einem gründlichen Religionsunterricht vorhanden sein kann. Ein achtjähriges Kind ist noch völlig unmündig und kann über die Wahrheit des Christentums und der katholischen Kirche sich gar kein selbständiges Urteil bilden. Darauf läßt sich erwidern, daß dies auch bei einem zehn-, ja zwölfjährigen Kinde der Fall sei; denn die Begründungsfragen im Katechismus haben bekanntlich alle ein Sternchen, sind also für Kinder von zwölf- bis vierzehn Jahren bestimmt. Die Erneuerung des Taufbundes dürfte daher in Zukunft besser einer anderen Feier zugeteilt werden, zu der sie ihrer Natur nach in engerer Beziehung steht. Da sie der Akt ist, durch den das in religiöser Hinsicht mündig gewordene Kind seine Hingabe an Gott und die Kirche öffentlich bekundet, so gehört sie vorzüglich zu jenem Sakrament, das dem in der Taufe empfangenen Gnadenleben eine gewisse Vollendung verleiht, den Getauften in die Zahl der Streiter Christi einreiht und ihn zum offenen Bekenntnisse seines Glaubens stärkt, zur hl. Firmung. Hier wäre auch eine erhöhte Feierlichkeit durchaus angebracht; sie würde den jungen Christen, der nach Abschluß der Kindheit ins öffentliche Leben eintritt — denn das ist jetzt wohl der geeignetste Zeitpunkt für die Spendung der Firmung — zu einem mutigen Bekenntnis seines Glaubens begeistern und mächtig beitragen, ihn gegen die nun an ihn heran-

tretenden Gefahren zu stärken. Der geistliche Ritterschlag ist gewiß keiner geringeren Feierlichkeit wert als der frühere weltliche.

Ziehen wir nun das Fazit aus dem Gesagten, so scheint es auch für die deutschen Verhältnisse nicht bloß möglich, sondern positiv ratsam, die Erstbeicht auf das Ende des zweiten und die Erstkommunion auf den Anfang des dritten Schuljahres zu legen. Die spezielle Vorbereitung auf beide Sakramente sollte auf höchstens drei Wochen ausgedehnt werden; bei einer Religionsstunde auf den Tag würden auch 14 Tage genügen. So junge Kinder sind eines lange anhaltenden Interesses nicht fähig. Zugleich sollte das Vorangehen bei der religiösen Unterweisung der drei ersten Schuljahre eine kleine, aber wichtige Abänderung erfahren, es sollte hier der Katechismusunterricht mit dem in der biblischen Geschichte zu einem einheitlichen Ganzen verschmolzen werden, wie das schon seit langen Jahren in einzelnen Diözesen mit bestem Erfolge geschieht. Als Leitfaden könnte ein Büchlein wie das vom Verfasser kürzlich im Verlage von Pustet (Regensburg) herausgegebene „Religionsbüchlein" dienen. Über die Methode der Behandlung gibt das Vorwort und ausführlicher das von der katechetischen Sektion der österreichischen Leo-Gesellschaft bei Heinrich Kirsch in Wien veröffentlichte Werk „Grundfragen der Katechetik" (S. 68 ff.) den nötigen Aufschluß.

Das Leben der Heiligen in des Peter Paul Rubens Kirchengemälden.

Kunstgeschichtliche Studie von Dr. phil. Walter Rothes (München), weiland Dozent der Kunstwissenschaft an der Königlichen Akademie zu Posen.

An der Spitze der im Dienste der katholischen kirchlichen Restauration stehenden nordischen Maler sehen wir den genialen Flamen Peter Paul Rubens (1577–1640). Daß in ihm ein Künstler allerersten Ranges zu verehren ist, bezweifelt niemand. Wohl aber erregt seine künstlerische Auffassung kirchlicher Themen wie deren Wiedergabe bei vielen mancherlei Bedenken. Alle diejenigen, welche in der Starrheit und Unnahbarkeit mittelalterlicher, byzantinischer Formen für die kirchliche Kunst das einzige Heil sehen, allenfalls noch die Mystik eines fra Angelico, das hieratische Prinzip der Beuroner Schule gelten lassen wollen, ist die religiöse Malerei eines Rubens vielfach nicht mehr diskutierbar. Seine als „Engel" in die Kirchen geschickten, unbekleideten, beflügelten, derben aber strotzend gesunden, kleinen flämischen Bauernbuben sind für solche ebensosehr eine „Verirrung" wenn nicht gar eine „Blasphemie" der Renaissance wie die drolligen gemeißelten oder gemalten „Putti" eines Donatello, eines Correggio, eines Tizian, die sich unterstehen in den italienischen Kirchen herumzuschwirren. Und wenn Rubens nicht nur für seine Jesus- und Johannesknaben seine leiblichen Söhnchen porträtiert, sondern sogar für seine Madonnen und andere weibliche Heilige seine Lebensgefährtin zum Modell nimmt und diesen dann noch die damals üblichen, mondänen Gesellschaftstoiletten anzieht, – verdienen dann noch solche Gemälde, – so glauben jene berechtigterweise fragen zu müssen –

den Namen „kirchliche Kunst"? Oder haben wir hier nicht tatsächlich auf christliches Gebiet verschlagene „heidnische Renaissance"? –

Nun würdige man aber das Folgende: Peter Paul Rubens war ein heiterer, sinnesfroher Künstler, aber sein heiterer, freudiger Sinn gründete sich großenteils auf sein Gottvertrauen, seine Glaubensgewißheit, seine Kirchentreue. Sein Leben war fleckenlos, ja musterhaft. Alle Wonne und Zufriedenheit fand er in seinem Familienleben, im einträchtigen Zusammensein mit seiner ersten Frau Isabella Brant und nach deren Tode mit seiner zweiten, Helene Fourment sowie mit der zahlreichen, blühenden Kinderschar, die diese ihm gebaren. Peter Paul Rubens besuchte jeden Morgen die heilige Messe; er war der Vertrauensmann des hohen Klerus, der Günstling der Jesuiten, welche die Gegenreformation in den Niederlanden leiteten.

Wenn heute ein Maler Kirchenbilder à la Rubens malte, man hätte vielleicht ein Recht ihn zu tadeln; denn er malte nicht im Geiste seiner, d. h. unserer modernen Zeit. Er ahmte ohne innere Berechtigung nach. Jeder Künstler soll aber ein Kind seiner Zeit sein, kann aber auch nur aus seiner Zeit heraus vollkommen verstanden werden. Die kirchliche Kunst eines Rubens ist nur aus ihrer Zeit heraus zu verstehen. Und was war das für eine Zeit? Die Zeit der Gegenreformation, die Zeit, in der es galt, während der Glaubensspaltung abgefallene Länder und Völker für die Kirche wiederzugewinnen, Erhabenes und Glänzendes im Katholizismus Leerem und Armseligem im Protestantismus bewußt gegenüberzustellen, der Öde des protestantischen Predigtgottesdienstes die überschwengliche Pracht katholischen Prozessions- und Messekults, den weißgetünchten, leeren Wänden protestantischer Gottesdienststätten den Farbenrausch aufs prächtigste geschmückter katholischer Kirchen und Kathedralen, der notorischen Kunstfeindlichkeit der Bilderstürmer und Puritaner den Kunstenthusiasmus katholischer Gottesverehrung. In solchem Sinne war die Kunst eines Rubens, – um mich im modernen Zeitungsjargon auszudrücken: – tendenziös „ultramontan-klerikal"; daher in seinen Kirchengemälden die jubilierende Note, der Farbenrausch, die Formenfülle, der festliche Glanz, den Rubens als Künstlerfürst und Diplomat an verschiedenen Königshöfen in seinen üppigsten Ausstrahlungen kennen gelernt hatte. In der Tat! was ließ sich Bestechenderes, Berauschenderes denken, als diese prunkvollen Kirchen im Jesuitenstil, mit ihrem fortissime der Wirkung, ihren prachtstrotzenden Barockaltären, den dick plastischen Ornamenten und als Perle im Golde, farbenprächtig und pompös ein Altarbild von Rubens!

Ist es bei solcher Richtung und solcher Tendenz seiner Kunst noch unverständlich, daß Rubens den ihm wohl vertrauten fürstlichen, höfischen Glanz seiner Zeit seinen Kirchenbildern aufprägte, daß er die männlichen und weiblichen Teilnehmer am himmlischen Hofleben in die königlichen Prachtgewänder seiner Zeit hüllte, daß er die kraftvollsten Männer, die stattlichsten Frauen und die entzückendsten Kinder seiner Zeit – und in der eigenen Familie fand der glückliche Künstler solche Modelle – als himmlische Heerscharen auf die Altäre stellte? –

Rubens hatte mit seiner Kunst für seine Kirche eine bedeutende Mission zu erfüllen; er empfand, daß er zu seinen Zeitgenossen in jeder Beziehung „zeitgenössisch" reden müsse, und daß glänzende kirchliche Kunst im Sinne berückender Pracht auf für das Schöne empfängliche Gemüter weitester Kreise wahre Wunder wirken könne, vielfach noch größere als die trefflichen, logisch

beweisenden Kanzelreden seiner Freunde, der Jesuiten. Und mit welcher Ausdauer, welcher Begeisterung war Rubens an seine künstlerische kirchliche Mission herangetreten! Obwohl der Meister ein Universalgenie war, und Mythologie, Allegorie, Sage und Geschichte, Porträt, Landschaft, Jagd- und Tierstücke, Genre in gleicher Vollendung sein Stoffgebiet waren, gingen aus seiner Werkstatt, allerdings häufig mit Gesellenhilfe, mehr als tausend Kirchenbilder hervor. Für die Kirche seiner Gönner, der Jesuiten, „Sankt Karl Borromäus" in Antwerpen lieferte er allein nicht weniger als 36 monumentale Bilder, die leider infolge eines Brandes im Jahre 1718 bis auf drei zugrunde gegangen sind.

Nachdem wir nun im vorhergehenden ein allgemeines Verhältnis zur kirchlichen Kunstauffassung eines Rubens gewonnen haben, mögen im folgenden die hauptsächlichsten Heiligen, die sein Pinsel verewigt hat, an unserem geistigen Auge vorüberziehen.

Die Verherrlichung des hl. Ignatius von Loyola lag dem „Affiliierten" des Jesuitenordens besonders nahe. In zwei großen Gemälden in der Ambrosiuskirche zu Genua und im Hofmuseum zu Wien feiert er ihn als Wundertäter, wie er Besessene heilt, Teufel austreibt. Beide Male steht der Heilige im Meßgewande vor erhöhtem Altare, diesem den Rücken zuwendend, das Profil gegen die Volksmenge. Zu Genua ist das Innere der dargestellten Kirche ein romanischer Bau, zu Wien eine prunkvolle Renaissancekirche mit schlanken, ragenden Säulen und weiter Perspektive. Der gen Himmel erhobene Blick des Heiligen scheint wie in Ekstase verloren. Die Arme sind, wie Segen verbreitend, weit auseinander gehalten. Zu Genua geben die zwei ministrierenden Diakone, die voller Mitleid zu den Kranken herabblicken, zu des Ignatius Ekstase eine Gegennote ab. Neben dem Altar reihen sich, in langer Kette, Väter der Gesellschaft Jesu an und sind Zeugen der Wunderkraft ihres Ordensstifters. Unten winden sich — mit erschreckendem Realismus gegeben — besessene Frauen, Männer, ja Kinder in Krämpfen. Zu Genua ist es eine von Verwandten aufrecht gehaltene Frau mit entsetzlich verzerrten Gliedern und weit geöffnetem Mund, die sofort unser Auge trifft, noch ein auf dem Boden liegendes kleines Kind mit krankhaft gestrecktem rechten Ärmchen und Beinchen, worüber sich die besorgte Mutter liebevoll beugt, das unser Mitleid erregt, zu Wien ist es neben einer mit aller Kraftanstrengung gehaltenen, robust und wie wahnsinnig sich reckenden Frau ein besessener Mann, der, am Boden liegend, mit Armen und Beinen um sich schlägt, während ihm ein Freund die Hand unter den Kopf hält, damit dieser infolge der Zuckungen sich nicht an dem steinernen Boden wund schlägt. Zwischen diesen Kranken gewahrt man dann unterstützende und betende Gesunde, selbst unschuldige Kinder, um die Kontraste zu vermehren. Zu Häupten des hl. Ignatius schwirren kleine Engel, die Erhörung seiner Gebete verkündend. Zu Wien sieht man auch ausgetriebene Teufel von dannen fliegen. Bilder sind das voll dramatischer Kraft, voll lebendiger Bewegung, voll Glanz und Licht, voll göttlichen Siegs, ganz im „Jesuitenstil" empfunden.

Gleiches gilt von einem Gemälde unseres Meisters, das die Wunder eines anderen heiligen Mitgliedes der Gesellschaft Jesu feiert, des hl. Franziskus Xaverius. Auf erhöhtem Postament redet, mit den Armen heftig gestikulierend, der Heilige, von einem Ordensgenossen begleitet. Im Hintergrunde, links, schaut ein prächtiger Renaissancebau heraus, vor dem Götzen-

bilder umfallen. Entsetzt flieht die Menge, die solches Schauspiel gewahrt. In den Lüften triumphieren Engelscharen. Vor dem Heiligen staut sich die Menge: Neugierige, Überzeugte, Kranke, die der Heilung harren. Dieses Bild, ebenfalls im Wiener Hofmuseum, ist nicht minder als die vorerwähnten ein gemalter Jubelhymnus auf den Sieg der streitenden Kirche. — Denselben Akkord schlägt der Künstler noch einmal auf dem Bilde der „Wunder des hl. Franz von Paula" in der Kgl. Galerie zu Dresden an. Hier wurde dem Heiligen die Kraft, zur Bestätigung seiner Mission in den Lüften zu schweben. Daher versteht sich auch die Vertrauensseligkeit der zahlreichen Gemeinde, daß er helfen und heilen kann und wird, daß seine Fürsprache mächtig ist. Einzelne Motive der Darstellung Kranker und Besessener sind aus den eben besprochenen Bildern ziemlich genau entlehnt. — Ein Jubellied himmlischer Huld erscheint das Gemälde in der Eremitage zu Petersburg: „Dem hl. Ildefons, Erzbischof von Toledo, überreicht die Madonna ein Meßgewand." Wir sind in der Kathedrale von Toledo. Vor der „Capilla Mayor" hat sich die Himmelskönigin, umgeben von heiligen Frauen, niedergelassen. Vor ihr kniet Ildefons und preßt voller Dankbarkeit das kostbare Gewand, das Maria ihm verehrt, an die Lippen. Zeugen des wunderbaren Vorgangs sind, zu beiden Seiten auf Betschemeln knieend, Erzherzog Albert, der Stifter der Bruderschaft vom hl. Ildefons, mit seinem Patron, dem heil. Albert von Lüttich, und die Infantin Isabella mit der hl. Elisabeth von Ungarn in der Ordenstracht der Franziskanerinnen. Ein blendender Lichtschimmer dringt von oben auf Maria und Ildefons. Auf Formenadel und Pracht der Gewandung ist in diesem Bilde viel Wert gelegt. Im Hofmuseum zu Wien gibt Rubens die gleiche Darstellung als Triptychon, den Stifter der Bruderschaft und die Infantin, je mit ihrem Patron, auf den Flügeln. Vom Inneren der Kathedrale ist diesmal außer dem Throne Mariens nichts sichtbar. Zu Häupten der himmlischen Spenderin leuchtet diesmal ein Puttenschwarm im mystischen Dunkel.

Eine auf die Leinwand gebrachte schmetternde Fanfare, so erschallt siegesgewisser Jubel aus dem Gemälde des Pradomuseums zu Madrid, worauf Sankt Georg den Drachen tötet. Ohnmächtig windet sich das Ungeheuer am Boden. Mit wuchtigem Anhieb versetzt in glänzender Rüstung der kräftige, bärtige Ritter den Todesschlag. Der prächtige Schimmel unter ihm mit wallendem Schweif und Nackenhaar bäumt sich hoch empor. Im Hintergrunde steht beruhigt die erlöste, stattliche Königstochter, an der sich ein Windspiel anschmiegt. Zu einer von dieser völlig verschiedenen Komposition hat der Meister das gleiche Thema im Buckinghampalast zu London bearbeitet. Der Vorgang scheint nur als Staffage für eine groß angelegte Landschaft zu dienen. Das Untier ist bereits erlegt. Ritter Georg ist abgestiegen und hat sich der dankbaren Königstochter genähert. Rings: Gefolge des Ritters und der fürstlichen Maid, ein Knappe mit großer Fahne auf einem Schimmel, erstaunte, dankbare Frauen und Kinder.

Die Bekehrung des Grafen Allovin, späteren hl. Bischofs Bavo von Gent, zeigt ein repräsentativ wirkendes Gemälde in der Nationalgalerie zu London. Auf diesem Bilde sollten kirchliche und ritterlich-höfische Pracht zusammenklingen. Auf breiter Vortreppe einer mächtigen Renaissancekathedrale steht, mit reichster Assistenz von Klerikern, in Pontifikalgewandung, der Bischof, vor ihm in stolzer Pose und festlicher Rüstung der Graf, entschlossen aus einem

Saulus ein Paulus zu werden. Unten bewegt sich, zu Roß und zu Fuß, mit Fahne, in Waffen starrend, sein mächtiges, ritterliches Gefolge. Oben, seitlich, sind vornehme geputzte Edeldamen Zeugen der Bekehrung. Unten erhalten Bettler und Krüppel von Hofleuten des Neubekehrten Geldspenden.

Die Bekehrung des Apostels Paulus selbst mußte für die Kunst unseres Meisters ein besonders dankbares Objekt sein. In einem Bilde des Kaiser Friedrich-Museums zu Berlin verewigte er sie mit dramatischer Kraft. Bewegungsüberfülle charakterisiert das Bild. Oben schießt Christus gleichsam aus den Wolken, Saulus anfahrend, heraus. Saulus ist betäubt zu Boden gefallen. Das linke Bein hängt noch am Roß, das gerade zu stürzen scheint. Die Bestürzung unter den Waffengefährten, das scheue Sich-Aufbäumen der Pferde verleihen der Darstellung eine auffallend unruhige Note. Auf dem ähnlichen Gemälde in der alten Pinakothek zu München ist die Aufregung, die Verwirrung im Gefolge eine noch gesteigertere. Die Erscheinung Christi, der diesmal von Putten umschwärmt ist, spielt sich hier in der Nähe einer Schlucht ab. — Die „Enthauptung des hl. Paulus" gab der Meister in einem Altarwerk, das er für das „rote Kloster" im Walde von Soignes bei Brüssel ausgeführt hat. Als sich die französische Armee 1696 Brüssel näherte, brachten es die Mönche nach der Kapelle des hl. Eligius in Brüssel, wo es durch die Bomben der Belagerer zerstört worden ist. Eine Skizze hierzu besitzt G. L. Holford in London. Dem außerordentlich ergebenen, niedergeknieten Heiligen, dessen Hände gefesselt sind, werden gerade die Augen verbunden. Ein Scherge holt mit dem Schwerte bereits zum tödlichen Schlage aus. Ringsherum Krieger und klagende Frauen. Oben nahen zwei fliegende Engel mit einer Marterkrone. — Die zwölf Apostel, als Einzelporträts gleichsam, für den Herzog von Lerma 1604 gemalt, besitzt das Pradomuseum zu Madrid; alles markige, charakteristische Männerköpfe, an Dürersche Apostelstudien lebhaft erinnernd, fast möchte man annehmen von solchen beeinflußt. Paulus mit Schwert und Buch, wallendem Bart und durchdringendem Blick erscheint besonders kräftig individualisiert. Sehr pathetisch und stark posierend in Haltung und Gebärde sind die Apostelfürsten Petrus und Paulus in zwei Bildern der Münchener alten Pinakothek und bei F. M. Phillipson in Brüssel nebeneinandergestellt. Petrus hebt die Schlüssel empor, Paulus steht, beide Hände auf sein Schwert gestützt. Auf dem Münchener Bilde schwebt oberhalb, als Taube, der Heil. Geist, ferner zu Häupten des Petrus ein Putto mit Tiara und Kreuzesstab. — Eine Darstellung von unseres Meisters Hand mit der „Kreuzigung des heil. Petrus" ist der wertvollste Besitz der Peterskirche zu Cöln. Das wuchtige Kreuz, woran der Heilige, den Kopf nach unten, befestigt wird, soll gerade in der Erde befestigt werden. Der Körper Petri scheint fast zu kräftig für das greise, mit weißgrauem Haupthaar und Bart umwallte Haupt, dessen Augen, sehnsüchtig himmlischen Frieden erhoffend, nach oben spähen, und dessen leise geöffneter Mund zu klagen scheint. Die gewaltigen Kraftanstrengungen der muskelstarken Schergen, die den Körper an das Kreuz anheften oder dasselbe aufrichten, erhöhen die Forte-Wirkung des Bildes. Ein kerngesunder Engelknabe schwebt vom Himmel, um dem ersten Märtyrerpapste Palme und Krone zu bringen. — Mit ganz ähnlichen Motiven wirkt der „Märtyrertod des hl. Andreas" an dem diagonal gezimmerten sog. „Andreas-Kreuz" im Hospital der Flamländer zu Madrid. Im Hofmuseum zu Wien gibt Rubens das Motiv im Ausschnitt, d. h. wir sehen den schmerzbelebten, männlichen,

kräftigen Andreaskopf und zwei Stücke der oberen Ende des Diagonalkreuzes. Martyrien waren überhaupt für die dramatisch angelegte Kunst des Rubens packende Themen. Im „Martyrium des hl. Laurentius" der alten Pinakothek zu München wird der nervige Körper des Heiligen von starken Kriegern mit Gewalt rückwärts über den Rost gebogen, worunter ein loderndes Feuer geschürt wird. Auf hohem Postament sieht sich ein heidnischer Oberbefehlshaber, ungerührt, das barbarische Schauspiel an. Ein Putto naht mit Märtyrerkranz und Palme. Das „Martyrium des hl. Livinus", für den Hochaltar der Jesuitenkirche in Gent gemalt, jetzt im Museum zu Brüssel, ist mit erschreckendem Realismus geschildert. Wie wilde Horden stürzen sich rohe Schergen auf den Heiligen, reißen ihm die heiligen Gewänder vom Leibe, sowie an Haar und Bart. Ein Schurke hat ihm mit einer Zange die Zunge aus dem Munde gerissen und gibt sie gerade einem herbeigesprungenen Hunde zum Fraße. In den Lüften nahen himmlische Heerscharen. Etliche Krieger gewahren sie bestürzt und wollen fliehen. Ein Schimmel scheut. — Das „Martyrium des hl. Sebastian" bewahrt das Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin. Von den Mördern ist kaum etwas zu bemerken. Wir sehen nur den nervigen Heiligen an einen mächtigen Baum gebunden, den Blick schmerzvoll, aber ergeben gen Himmel gewendet. Fünf Pfeile durchbohren den Körper. Bogen und Köcher mit Pfeilen liegen am Boden.

Hatte unser Künstler dieses Martyrium einmal ausnahmsweise auf eine sanftere Tonart gestimmt, so läßt er in jenem des hl. Thomas im Rudolfinum zu Prag wieder sämtliche Register seiner auf leidenschaftliche Dramatik eingeübten Orgel spielen. Wie wilde Tiere stürzen die athletisch geformten Schergen auf den Heiligen, hauen mit Schwertern auf ihn los, stoßen mit Speeren tief in seinen Körper hinein, schleudern schwere Steine nach ihm. Der Heilige, dem Blut über die Stirne rinnt, strebt mit Auge und Arm gen Himmel. Oben schwirren die üblichen Putten, himmlische Belohnung verheißend. Die Szene spielt vor einem Renaissancetempel. Gegenüber einer Säule mit einem Götzenbilde steht ein Kreuz. Im Hintergrunde ragt eine Palme hoch empor. Iustus ut palma florebit. — Wilde Greuelszenen, wie sie andere Künstler wohl bei Darstellung des bethlehemitischen Kindermords beliebten, gab Rubens in seinem Martyrium der hl. Ursula und ihrer Genossinnen. (Skizze auf Holz im Brüsseler Museum.) Schonungslos schlagen die Krieger auf die Jungfrauen ein. Ursula sucht solche mit ihrem Körper zu decken. Doch auch ihr drohen tödliche Schläge. Verklärt schaut sie gen Himmel, von wo Engel mit Siegestrophäen nahen. — Grauen erregt bei dem Beschauer das „Martyrium des hl. Justus" im Museum zu Bordeaux. Eine Ruine steht auf freiem Felde. In der Ferne eilen die Mörder zu Pferde der Stadt zu. Im Vordergrund steht, leicht gebückt, nur mit einem Überhang bekleidet, seinen Kopf in beiden Händen haltend, der enthauptete heil. Justus. Den also Dastehenden betrachten zwei Wanderer, sprachlos vor Entsetzen. In der Colleg-Gallery zu Dulwich bei London ist die Flucht der hl. Barbara angedeutet. Die stattliche Heilige flieht in flatternder Gewandung hinter einen Turm, in ihrer Linken bereits die Märtyrerpalme tragend. Empört schaut sie sich nach dem Verfolger um, der, in muselmanischer Tracht, mit plumpen, schweren Tritten hinter ihr her eilt. In Amerika und zwar zu Philadelphia bei Rodman Wanemaker befindet sich des Malers „mystische Vermählung der hl. Katharina" als Halbfigurenbild. Voll heiligen Ernstes

zieht das Jesulein, auf seiner Mutter Schoß, Katharinen den Ring über den Finger; diese erscheint ganz scheu vor großer Ehrfurcht. Sankt Petrus, als Hoherpriester gleichsam, ist mit den Schlüsseln zugegen. Ein durch die Außergewöhnlichkeit der Motive seltenes Bild des Meisters verwahrt das Museum zu Antwerpen: „Die hl. Therese erbittet vom Heiland die Befreiung der armen Seelen aus dem Fegefeuer." Am Reinigungsorte kniet in Nonnentracht die hl. Therese vor dem Heiland, der die Bittende Hilfe verheißend anschaut. Unten ragen Köpfe und obere Körperteile der noch zeitliche Sündenstrafen Verbüßenden empor. Putten fliegen bereits herbei, um bei der Befreiung behilflich zu sein. — Für früher Gesagtes sehr charakteristisch ist die heil. Cäcilie im Kaiser Friedrich-Museum zu Berlin. In vornehmem Gemach sitzt an der Orgel in eleganter Toilette Helene Fourment als hl. Cäcilie. Verschwärmt nach oben schauend, scheint sie dem Instrument herrlichste Töne zu entlocken. Entzückend fügen sich dem Ganzen drei Putti ein, zwei sich umschlungen haltende mit Notenblättern beschäftigt zur Rechten der Heiligen und besonders links unten der putzige kleine Balgtreter. Ganz anders ist der Vorgang in der Wiener Akademie aufgefaßt. Die Heilige und die Orgel, die sie spielt, schweben auf Wolken. Ein Putto fungiert wieder an den Bälgen; ein größerer gewandumwallter Engel mit stattlichen, breiten Flügeln setzt der Heiligen eine Märtyrerkrone auf. Die ebenfalls auf Wolken gegebenen und ähnlich ekstatisch aufgefaßten Heiligen: Athanasius, Augustinus, Basilius, Gregor von Nazianz im herzoglichen Museum zu Gotha und Hyeronimus in der Wiener Akademie dürften auf verwandte Schöpfungen des Antonio Allegri da Correggio (1494—1534), in der Kuppel von San Giovanni Evangelista zu Parma, ebenfalls von Putten umschwärmte, begeisterte Heilige, zurückgehen. Von Correggio nahm Rubens manches an. — In fürstlicher Gewandung und vornehmer Gebärde steht die heilige Kaiserin Helena vor einem Säulenbau. Neben ihr machen sich eine große Anzahl Putti mit den Leidenswerkzeugen an dem mächtigen von der Heiligen aufgefundenen Kreuzesholz Christi zu schaffen. Das Bild schmückt die Kapelle des Hospitals zu Grasse. — Die reuige Magdalena gibt ein Bild im Hofmuseum zu Wien. Maria und Magdalena sitzen auf einer Terrasse nebeneinander, erstere in züchtigem, einfachem, letztere in pompösem Gewand. Aber wie in Verknirschung blickt Magdalene weg und ringt die Hände. Mit dem rechten Fuß stößt sie ein Kästchen um, aus dem Schmucksachen fallen. Maria erkennt voll Genugtuung die innere Wandlung der Gefährtin. Magdalene als Büßerin zeigt ein Bild bei W. A. Clark in New York. Einige Rehe und Hirsche in ziemlicher Ferne sind neben ihr die einzigen lebenden Wesen in der Wildnis. An einem gewaltigen Baumstamm hat sie auf einer Felsbank Platz genommen. Neben ihr steht ein Stundenglas; vor ihr liegt, an Steine gelehnt, ein geöffnetes Buch. Ihr linker Fuß tritt auf Totenkopf und Schlange. Die üppigen Körperformen der Büßerin lassen allerdings auf Askese nicht schließen. Fast gleichartig ist das Thema ein weiteres Mal in der Bildergalerie des Schlosses Sanssouci bei Potsdam behandelt. Doch leisten hier eine Anzahl spielender Putten der Heiligen Gesellschaft. In allen drei Fällen nahm Rubens sein Ehegespons für die Magdalene zum Modell, im Wiener Bild Isabella Brant, in den später entstandenen zu New York und Potsdam Helene Fourment. — Den hl. Augustinus verherrlichte des Rubens Pinsel des ferneren noch zweimal: in der Akademie „San Fernando" zu

Madrid, wie ein Hochbegnadigter vor der Bischofsmitra knieend, zwischen Christus und Maria, dann im Rudolfinum zu Prag an eine Legende anschließend: Der Heilige im Pontifikalgewand wandelt an des Meeres Rand. Ein freundlicher Putto schwebt ihm zu Häupten, trägt in der Rechten Mitra und Hirtenstab, in der Linken ein flammendes Herz. Vor Augustin versucht ein Knabe vergeblich die Wasser des Weltmeers mit einer Muschel auszuschöpfen, — ebensowenig kann menschliche Wissenschaft die Weisheit und Allmacht Gottes ergründen. — Den hl. Christof, einen wahren Hünen, mit dem Jesulein auf dem Nacken, wie dieses wundersame Paar ein uralter Eremit mit der Blendlaterne erschaut, diese originelle Kombination zeigt ein Gemälde der alten Pinakothek zu München. — Die Heiligen: Gregor, Maurus und Papianus auf einem Bilde, Domitilla, Nereus und Achilleus auf einem anderen besitzt die Oratorianerkirche: „Santa Maria in Vallicella" zu Rom, alle sechs, von Putten begleitet, in würdevoller Haltung, Gregor als Papst, Maurus als Krieger gekennzeichnet, die anderen in wallender, langer Gewandung, alle, außer Gregor, mit der Märtyrerpalme in der Hand. — Einen hl. Hieronymus unseres Künstlers verwahrt ferner die Dresdener Kgl. Galerie. Der bärtige Alte, dessen Überhang viel vom Körper frei läßt, kniet in der Wüste vor einem auf einen Felsblock gestellten Kruzifix. Der eingeschlafene Löwe zu seinen Füßen macht ein außerordentlich griesgrämiges Gesicht, als ob ihn schwere Träume drückten. Ein Brustbild des hl. Hyeronimus als Kardinal finden wir noch im Wiener Hofmuseum. Wundervoll abstechend im Farbengegensatz fällt der lange weiße Bart auf das rote Gewand unter dem breiten roten Hut. — Ein prächtiger, jugendlicher hl. Evangelist Johannes, in lebhaftem Zwiegespräch mit seinem Adler auf sein Evangelienbuch weisend, ist als Flügel des Altarbildes „Christus im Grabe" im Antwerpener Museum vorhanden. Die vier Evangelisten, mit ihren vier Symbolen (Stier, Widder, Mensch [geflügelt] und Adler) kunstvoll gruppiert, in prächtigem Rahmen besitzt das Pradomuseum zu Madrid, zwei markige, originell aufgefaßte Apostelköpfe, ebenfalls auf einem Bild zusammengeordnet, Herr Ch. T. Jerkes in New York. — Den hl. Pipin und die hl. Bega, Kniestück, wie ein Doppelporträt bestgekleideter Edelleute aus Rubensscher Zeit wirkend, verwahrt das Wiener Hofmuseum. —

Die sieben den seraphischen Heiligen Franziskus von Assisi betreffenden Bilder mögen den Beschluß unserer Abhandlung über die Rubenssche Heiligendarstellung liefern. Wie verschieden auch die Franziskanerbewegung und ihr Begründer von jener durch den Jesuitenorden und seinen Stifter aufgenommenen in mancher Beziehung sein mag, bedeutende Parallelen innerhalb beider Bewegungen sind zweifellos doch vorhanden, und die selbstlose begeisterte Hingabe an die einmal erkannten Ideale zeichnet beide Ordensstifter in gleicher Weise aus. Kein Wunder, daß Franziskus in den Kirchen und in der Kunst der Jesuiten von neuem zu Ehren kam, daß der künstlerische Vorkämpfer der jesuitischen Bestrebungen ihn mit Vorliebe malte.

In seiner Eremitage, in den Carceri benannten Felspartien des Monte Subasio bei Assisi sehen wir den hl. Franz auf einem Bilde des Meisters in der Pitti-Galerie zu Florenz knieen, voll innerlicher Erhebung gen Himmel schauend, die Arme über die Brust gefaltet, neben sich Totenkopf und Kruzifix. Mehr besorgten, kümmerlichen Blicks, das Kruzifix in der rechten Hand der ebenfalls übereinandergekreuzten Arme, wieder, wenn auch weniger stark,

bärtig, sitzt Franziskus auf einer Felsbank in einem Gemälde des Museums zu Oldenburg. Als Porträt, Bruststück, wie verzückt nach oben schauend, sehen wir ihn dann in der Eremitage zu Petersburg. Mit den Wundmalen auf den Händen, die einen Rosenkranz umfassen, den verzückten Blick fast schmerzlich erhebend, den Mund leise geöffnet, begegnen wir ihm endlich im Fridericianum zu Kassel, früher in der katholischen Kirche daselbst. — Unter den Heiligen, welche Rubens seinen Darstellungen der thronenden Madonna beigesellt, ist der hl. Franziskus besonders häufig vertreten. Auf einem Bilde im Museum zu Lille ist die Madonna, von Engeln umschwärmt, dem heil. Franziskus, dem ein Ordensbruder folgte, im Walde erschienen. Sie reicht dem seraphischen Vater das Jesukindlein, das ihn vertrauensvoll anschaut und mit den Händchen in seinen Bart fährt. Das Wundmal in der scheu, wie abwehrend gehaltenen, geöffneten rechten Hand des Heiligen beweist uns, daß Rubens die Erscheinung Franziskus zuteil werden läßt, nicht etwa, der Legende entsprechend, Antonius von Padua, welchen Heiligen betreffend z. B. der Spanier Murillo das gleiche Thema in hervorragenden Werken und verschiedenen Variationen behandelt. Die „Stigmatisation des hl. Franz auf dem Berge Alvernia" gibt ein Bild im Wallraf-Richartz-Museum zu Cöln. Im Strahlenglanz, von Putten umschwirrt, erscheint in kräftiger Gestalt, sechsfach beschwingt, der am Holze Gekreuzigte. Fast erschreckt fährt der knieende Heilige zurück. Die Arme sind ausgebreitet. Ein Genosse ist vor Erstaunen zu Boden gefallen und hält noch, wie geblendet, die rechte Hand vor die Augen. — An des Italieners Domenichino „Letzte Kommunion des hl. Hyeronimus" im Vatikan erinnert unseres Malers „Letzte Kommunion des hl. Franz von Assisi" im Antwerpener Museum. Der Heilige scheint mühsam in eine Kirche geschleppt und wird, nahezu ein Sterbender, von den zahlreichen betrübten Ordensbrüdern, wie auf den Knieen liegend, gehalten. Ordensgewand und Strick liegen auf dem Boden neben ihm. Nur ein Hüftentuch deckt die Lenden. Zu vergehen scheint der Heilige vor Sehnsucht nach der Wegzehrung, die, vor einem Altar, von zwei Ordensbrüdern ministriert, ein bärtiger Priester ihm darreicht. Engelscharen singen in den Lüften. — —

Kleine Beiträge

Zu Eccli 17, 31 II; 20, 22; 30, 25.

Von Professor Dr. Norbert Peters in Paderborn.

17, 31 II: Eine alte crux interpretum, wie schon die Verbesserungsversuche in den Handschriften und Übersetzungen lehren; s. Herkenne z. St. Zunächst führt Syr. mit הכנא הו ברנשא ד auf *καὶ ἀνὴρ ὅς* (70. 253. Cpl. Sh.) als ursprüngliche Lesart des Gr. Ferner lehrt Syr. mit דלא כבש יצרה und Gr. mit *ἐνθυμηθήσεται*, daß beide Übersetzer die Konsonanten יצר vor sich hatten, die Gr. als Verbum (יָצַר), Syr. als das Nomen יֵצֶר (nhb. = Trieb; vgl. 15, 14) auffaßte, beide zu Unrecht. Es wird aber auf die Vorlage zu schließen sein:

וְאִישׁ יֵצֶר בָּשָׂר וָדָם׃

= und der Mensch ist (nur) ein Gebilde von Fleisch und Blut.

Somit ist der Sinn des ganzen Verses: Selbst die Sonne ist nicht immer hell; um so weniger bleibt der Mensch ohne Makel. Wenn man den Vergleich nicht preßt, was wie in der orientalischen Redeweise überhaupt, so auch in den israelitischen Spruchbüchern unzulässig ist, verschwindet der Anstoß, den Andreas Jansen (z. St.) an dem Gleichnis nimmt. Syr. entstand dadurch, daß יֵצֶר in falscher Bedeutung zum Vorhergehenden gezogen (= Mann des Triebes) und dieses Glied wie der ganze Stichos erweiternd erklärt wurde.

20, 22: *Καὶ ἀπὸ ἄφρονος προσώπου* ist als Schwierigkeit schon durch 248 empfunden und zu *καὶ ἀπὸ λήψεως προσώπου* korrigiert. Sonderbarerweise hat keiner der Sirachforscher das Nächstliegende gesehen, die Verbindung von *ἀπό* mit *προσώπου* = וּמִפְּנֵי כְסִיל. So ergibt sich für den Vers die Übersetzung:

Mancher richtet sich selbst zugrunde, weil er sich schämt,
und wegen eines Toren opfert er sich selbst.

Die Umstellung der zwei Worte scheint allerdings schon in der Vorlage des Gr. sich gefunden zu haben (= וּמִכְסִיל פָּנִים). Denn auch Syr. setzt sie voraus mit „und wegen der Bedeckung seines Angesichtes (geht er zugrunde)" = (יֹאבַד) וּמִכְסֵי לְפָנִים, d. i. derselbe Konsonantenbestand wie in der Vorlage des Gr. in anderer Worttrennung.

30, 25 [27] (33, 13): שְׁנָה überlastet den Stichos und fehlt in Gr. wie Syr. Ich schließe, daß es sekundär ist. Freilich wäre „es in der Ordnung, daß schon hier vom Schlaf die Rede" (Smend) wäre, da das Distichon zum folgenden gehört, wo 31, 1–2 von der Schlaflosigkeit des Reichen die Rede ist. Aber es ist auch alles in Ordnung, wenn 30, 25 vom Schlaf noch keine Rede ist sondern vom Essen allein. Woher stammt aber שְׁנָה? In den zwei folgenden Distichen steht dreimal das Wort נוּמָה. Das ist unerträglich hart; Gr. und Syr. aber haben je zwei verschiedene Wörter, dieser *ὑπνός* und *νυσταγμός*, jener שנתא und נומתא. Ich schließe, daß שנה nichts

weiter ist als eine Randlesart, wie sie deren cod. B. des B. Sirach in großer Zahl hat. Dieses Wort stand auf dem rechten Rande der Handschrift neben 31 (34), 1, geriet von da aber neben die vorhergehende Zeile (30, 25) und dann in den Anfang dieser Zeile. Der ursprüngliche Text lautete also

לֵב טוֹב פִּתַּח מַטְעַמִּים וּמַאֲכָלוֹ יַעֲלֶה עָלָיו:

Ein fröhliches Gemüt ist wie Leckerbissen,
und sein Essen schlägt bei ihm an.

Zu Gr. sei noch bemerkt, daß sein *τῶν βρωμάτων αὐτῆς ἐπιμελήσεται* aus Mißverständnis der Phrase עָלָה עָלָיו (= es kommt auf ihn, d. i. es schlägt bei ihm an; s. darüber meine Ausführungen in meinem Hebr. Texte des B. Eccli S. 110 und 441 A.) erwachsen ist. Er brachte diese Wendung nämlich mit der Phrase עָלָה עַל לֵב zusammen, so daß er den Stichos auffassen mußte und seine Speise kommt ihm in den Sinn, was er dann etwas frei erklärend wiedergab.

Die Frage nach dem Subjekt und dem Gedankengang in Joh. 1, 1—14 in psychologischer Beleuchtung.

Von J. Lindworsky S. I., München.

Nach Belser war die Erklärung des Johanneischen Prologs „bis jetzt eine wenig befriedigende; man konnte sich nicht darüber einigen, ob der Evangelist den geschichtlichen Christus oder den Sohn Gottes in seiner ewigen Existenz meine" (Belser, Einleitung[2] S. 323). Während K. Weiß, Knabenbauer u. a. den ganzen Prolog von dem noch nicht inkarnierten *λόγος* verstehen, bevorzugt Belser die Auffassung R. Meyers, „daß der Evangelist im Prolog ausschließlich die Person Jesu Christi . . . im Auge habe. Die meisten Exegeten bewegen sich zwischen beiden Extremen . . . Diese Auffassung, wenngleich bis jetzt die herrschende, muß aufgegeben werden . . ." So Belser.[1] Eine weitere Schwierigkeit erwächst mehr oder weniger für alle bisherigen Deutungen aus V. 6—8. Darum wollen auch katholische Gelehrte wie Kiefl (Passauer Monatsschrift 1905; XV. S. 288 ff.) sie von dieser Stelle beseitigt wissen. Dennoch will es mir scheinen, als lasse sich aus der Beachtung der psychologischen Momente in Verbindung mit unbefangener Betrachtung eine befriedigende Auffassung des überlieferten Textes gewinnen.

I. Objektive Anhaltspunkte. 1. Ohne Anwendung von Gewalt gliedert sich Joh. 1, 1—14 in drei Teile: V. 1—5 u. (6—8), V. 9—13 und V. 14. Daß diese Einteilung zu den „objektiven Anhaltspunkten" gezählt werden darf, wird sich im folgenden noch weiter zeigen, geht aber auch schon daraus hervor, daß wohl jeder Leser diese Teilung vornehmen würde.

2. Zu Anfang aller drei Abschnitte tritt das Subjekt des ersten Satzes *ὁ λόγος, τὸ φῶς* (wenigstens als logisches Subjekt), *ὁ λόγος* markant in den Vordergrund und wird von dem nicht voreingenommenen Leser wohl ausnahmslos als *λόγος ἄσαρκος* verstanden. Aber ebenso unverkennbar erscheinen gegen Ende eines jeden dieser drei Teile die Züge des fleischgewordenen Wortes. „Das Licht leuchtet in der Finsternis und die Finsternis nahm es nicht auf." „Er kam in sein Eigentum und die Seinigen nahmen ihn nicht auf." „Das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt."

[1] Belsers neueste Ausführungen über diesen Gegenstand s. Theolog. Quartalsschrift, 93. Jahrg., Tübingen 1911, S. 437 ff.)

Kein Nicht-Exeget dürfte beim Lesen oder Hören dieser Sätze an etwas anderes gedacht haben als an den *λόγος ἔνσαρκος*.

3. Die einzelnen Abschnitte werden durch auffallende assoziative Bänder verknüpft. V. 8 und 9 durch *τὸ φῶς*. *Οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν* . . . V. 13 und 14 durch *σάρξ*: *Οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς* . . . *ἐγεννήθησαν. Καὶ ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.*

4. Der ganze Prolog verrät Affekt und Begeisterung.

5. Nach Beendigung des Prologs beginnt der Evangelist seine Erzählung mit dem Zeugnis Johannes des Täufers.

II. Verwendung dieser Anhaltspunkte. 1. Der Gedankengang des Prologs. — Eructavit cor meum verbum bonum, konnte der hl. Johannes von sich sagen. Sein Bericht ist dem ewigen Königssohne geweiht. Darum begeistert er sein Herz am Throne des Allerhöchsten. Dort sieht er den Königssohn als *λόγος* bei Gott. Er ist Gott. Er ist der Schöpfer. Er ist das Licht. Und dem Strahle dieses Lichtes folgt sein Auge durch den Weltenraum bis in die feindselige Finsternis. Der Gottessohn tritt in die Welt. Dort hatte ihm Gott schon einen Vorläufer und Zeugen erweckt. Von ihm und seiner Predigt soll zunächst die Rede sein. Sein Auftrag kam von Gott und war ein wichtiger. Aber es wäre verkehrt, wollte man bei seiner Person stehen bleiben. Er war ja nicht das Licht.

„Das Licht." Dies Wort ruft dem Apostel aufs neue das lichtflutende Himmelsbild vor die Seele, wie er es zu Anfang des Prologs geschaut. Er kann jetzt nicht fortfahren von dem Täufer zu erzählen. Er muß noch etwas sagen von dem wunderbaren Licht. Nicht der Täufer war das Licht. Nein, er war das Licht. Er, der Einzige, von dessen Herrlichkeit nunmehr seine ganze Seele erfüllt ist — er war das Licht, welches jeden Menschen erleuchtet. Nochmals folgt der Blick des Jüngers dem Gotteslicht auf seinem Wege in die Welt. Da erblickt er den Menschgewordenen in seinem Eigentum. Und wiederum ist es der schmerzliche Gedanke an die Feindseligkeit der Welt, der sich dem Evangelisten aufdrängt und stärkeren Nachdruck verlangt als zuvor. Doch nicht alle waren Feinde. Wer immer aber den Gottmenschen aufnahm, dem gab er Anteil an seiner Gotteskindschaft. Doch dazu verhalf nicht fleischliche Abstammung, sondern die Geburt aus Gott, der Ruf der Gnade.

Dieser Gedanke an göttlichen Ursprung und menschliche Zeugung erinnert den Liebesjünger daran, daß er das Wunderbarste, Staunenswerteste, das ihn bisher implicite stets beschäftigt, noch nicht explicite zum Ausdruck gebracht hat. *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο.* Ja, in der Tat — wer sollte es glauben — das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt! Und nun bricht wie Orgelklang der Jubel durch: Et vidimus gloriam eius . . ., das Glück des Augenzeugen, die schauervoll überwältigende Erinnerung an die Gottesnähe, die Glut des Lieblingsjüngers. — Das große Geheimnis ist ausgesprochen, dem wogenden Herzen Luft gemacht. Die geschichtliche Erzählung wird wieder aufgenommen und mit dem Zeugnis des Täufers weitergeführt.

2. Nähere Charakterisierung des Gedankenganges. a) V. 1—14 ist weniger eine historische, chronologisch geordnete Erzählung als vielmehr eine begeisterte Betrachtung über den ewigen Ausgang des Gottmenschen. Die Menschwerdung schwebt dem Evangelisten nicht als Ziel vor, das sein Bericht in V. 14 zu erreichen hat, sondern dieses Geheimnis erfüllt das ganze Bewußtsein des Apostels und strebt nach adäquater Darstellung.

b) Jeder leidenschaftlich bewegte Erzähler fühlt sich versucht, das Ende und die Hauptsache seines Berichtes vorwegzunehmen und dann, da er seiner Stimmung nicht genug getan hat, wieder zum Anfang zurückzukehren. So entstehen im Prolog gleichsam drei Kreise. Dreimal wird derselbe Gedanke ausgesprochen. Dabei zeigt sich ein eigenartiger Fortschritt. Die Bezeichnungen und Vorstellungen, welche die Gottheit hervorheben, nehmen nach Umfang und Deutlichkeit vom ersten bis zum dritten Kreis hin ab, während umgekehrt die Kennzeichnung der Menschheit Christi an Klarheit gewinnt.

Man könnte den Prolog mit einer Ouverture vergleichen, wo das Hauptmotiv der ganzen Oper sehr bald einfach, aber kenntlich zum Vortrag kommt, sich in immer weiter gezogenen Kreisen entwickelt und schließlich mit Paukenschlag und Trompetenstoß machtvoll entfaltet. Daß dieser Aufbau keine beabsichtigte (und darum unwahrscheinliche) Kunstform, sondern das fast selbstverständliche Ergebnis der größten Unmittelbarkeit ist, dürften u. a. die oben erwähnten assoziativen Bänder nahelegen.

c) Das Subjekt ist also dreimal, zu Anfang eines jeden Abschnittes der *λόγος ασαρκος*. Doch ebensooft, am Ende der Abschnitte, wird der *λόγος ἔνσαρκος* zum logischen Subjekt. Eine constructio ad sensum. Somit wird der Einwand: das Subjekt ist der *λόγος;* der *λόγος* aber ist *ἄσαρκος* ganz von selbst hinfällig. Vielleicht vermißt jemand bei diesem fünfmaligen Subjektwechsel die straffe Einheit. Allein wir dürfen unseren modernen stilistischen Maßstab nicht an die Werke der Evangelisten anlegen und müssen zufrieden sein, eine innere Einheit des Gedankens und der Gemütslage zu finden.

d) Die vorgelegte Auffassung läßt wohl auch die Entschiedenheit begreifen, mit welcher die Verteidiger eines einheitlichen Subjektes einander entgegentreten. Für den *λόγος ἔνσαρκος* beruft man sich auf den unmittelbaren Eindruck, den Sätze wie „Er kam in sein Eigentum" auf jeden Hörer machen, sowie auf das in V. 6–8 erwähnte Zeugnis des Täufers, der doch nur von dem historischen Christus Kunde gab. Demgegenüber können die Vertreter des *λόγος ἄσαρκος* nicht fassen, wie der Evangelist, nachdem er durch dreizehn Verse vom fleischgewordenen Logos gesprochen, im vierzehnten Vers mit Emphase berichten soll: Und der Logos ward Fleisch. Die Gründe beider Parteien haben ihr Gewicht. Wir konnten sie alle für uns geltend machen.

e) Die vielumstrittenen Verse 6–8 und ihre Stellung im Zusammenhang sind für die psychologische Auffassung des Prologs klar. Sie sind nichts anderes als der beabsichtigte Anfang des historischen Berichtes, von dem der Evangelist durch eine Assoziation (*τὸ φῶς*) wieder abgelenkt wird. Wir brauchen das Johanneszeugnis weder auf den *λόγος ἄσαρκος* zu deuten, nach Belser „eine fast unbegreifliche Verirrung", noch sehen wir uns genötigt etwas von dem überlieferten Text zu opfern. Das Einzige, was wir opfern müssen, ist der Anspruch, eine schulgerechte Disposition im Prolog zu finden.

Das IV. und V. Buch des hl. Irenäus adversus haereses.

Von Repetent Karl Kastner, Breslau.

Eine neue erfreuliche Edition in den „Texten und Untersuchungen" (Bd. XXXV, 2 1910) ist die Veröffentlichung der neuentdeckten armenischen Version des IV. und V. Buches des hl. Irenäus adv. haer. Bei der Durchmusterung der Handschriften in der Marienkirche zu Eriwan machte der gelehrte Prälat der armenischen Kirche Lic. Dr. Karapet Ter-Mekerttschian im Dezember 1904 die interessante Entdeckung mehrerer Schriften des genannten Kirchenvaters in armenischer Übersetzung. Als erste Frucht

dieses Fundes erfolgte die Aufsehen erregende Publikation der von Eusebius h. c. V, 26 genannten Schrift des Lyoner Bischofs an Marcianus unter dem Titel: *Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος* in dem gleichen wissenschaftlichen Archiv für altchristliche Literaturgeschichte (Bd. XXXI, 1 1907). Denn der letztgenannte Traktat zählte schon längst zu den verloren gegangenen Schriften des erwähnten Bischofs. Äußere Umstände hinderten die rasche Folge weiterer Editionen der armenischen Handschriften. Ter-Mekerttschian wurde noch im Jahre 1907 zum Verweser des Bistums Aderbejdjan (Tauris) und 1909 zum Bischof gewählt. Zum Glück konnte der Mitherausgeber der ersten Publikation Erwand Ter-Minassiantz endlich zur Edierung eines Teiles des ketzerbestreitenden Werkes des hl. Irenäus schreiten.

Dem armenischen Original mangelt jegliche Kapiteleinteilung, wenn man von der dem IV. Buche vorangestellten Inhaltsangabe absieht. Der Herausgeber hat daher zur bequemen Vergleichung mit dem vetus Latinus die Kapiteleinteilung der gegenwärtig besten Irenäusausgabe von Harvey zugrunde gelegt. Hoffentlich folgt recht bald eine gewissenhafte deutsche Übersetzung des Armeniers. Es trifft sich sehr günstig, daß die Veröffentlichung erfolgte, bevor die bereits in Angriff genommene Irenäus-Ausgabe der Berliner Kirchenväter-Kommission ans Licht getreten ist. Der Armenier scheint nämlich ein wertvoller Textzeuge zu sein, wiewohl in dieser Frage selbstverständlich noch nicht das letzte Wort gesprochen ist.

Die Handschrift stammt ca. aus den Jahren 1270–1289 und ist auf Befehl des Bischofs Johannes (1259–1289) angefertigt worden. Äußere wie innere Gründe sprechen dafür, daß die armenische Übersetzung selbst in die Zeit von der Mitte des 7. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts zu setzen ist. Der Herausgeber ist eher geneigt, eine griechische als eine syrische Handschrift als Vorlage anzunehmen. Sollte sich diese Vermutung bestätigen, so wäre ein wichtiger Korrektor für die lateinische Version gewonnen.

Interessant ist die weitere Mitteilung (Vorwort S. V): „Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß die beiden letzten Bücher des Werkes ‚Adversus haer.' von demselben Übersetzer herrühren, wie der ‚Erweis'; sie stimmen nicht nur in Sprache und Ausdrucksweise ganz genau überein, sondern haben gleich am Anfang, nicht zufällig, eine gemeinsame Überschrift: ‚Erweis der apostolischen Verkündigung'. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Übersetzer entweder selber diese drei Bücher als eine Einheit zusammengefaßt, oder auch in solcher Einheit vorgefunden." Stephanus Roszka aus Polen (1670–1739) zitiert nur aus diesen drei Büchern, wie der Herausgeber gegen Daschian (Handschriftenkatalog der Wiener Mechitharisten-Bibliothek, Wien 1895) nachweist. Erweist sich die obige (von mir gesperrte) Bemerkung als richtig, dann würde meine Ansicht, die ich im „Katholik" 1910, II, 40–54 und 88–105 in der Studie: „Irenäus von Lyon und der römische Presbyter Florinus" (cf. Theol. u. Glaube III, 157) vorgetragen habe, daß nämlich die V Bücher adv. haer. innerlich keine Einheit darstellen, sondern I–III, IV, V anfangs als selbständige Schriften verfaßt wurden, in etwa eine Bestätigung erfahren.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

In der Deutschen Literaturz. 1911, 2373–80 bespricht der bekannte Berliner Ägyptologe A. Erman das Buch D. Völters **Ägypten und die Bibel** in einer die ganze Methode „moderner" Religionsvergleichung scharf bekämpfenden Weise. Bei V. ist im Gegensatze zu den Exzessen assyriologischer Forschung die ägyptische Religion der Drache, der alles verschlingt; V. sieht nämlich überall ägyptische Götter. E. lehnt V.s Buch völlig ab. „Denn es ist keine einzige Vergleichung darin, die ich zugeben könnte, und auch von seinen tatsächlichen Angaben über ägyptische Dinge muß ich einen beträchtlichen Teil ablehnen oder beschränken." V. ist nämlich „ohne eigene Kenntnis der ägyptischen Quellen und daher auch ohne eigenes Urteil, so daß er ganz auf die oft irreführenden Übersetzungen und die oft mißverständlichen Angaben der Ägyptologen angewiesen ist. Benutzt er doch sogar als seine Hauptquelle Brugschs Mythologie, eines der wildesten Bücher, die die Ägyptologie besitzt". E. begründet sein Urteil, indem er V.s Gleichungen Moses = Sonnengott und Samson = Thoth ad absurdum führt. Dann schreibt er dieser ganzen Art von „Forschung" eine Reihe sehr schlimmer, aber wahrer Worte ins Stammbuch. „Es ist doch etwas Merkwürdiges um diese Art der Forschung; sie nimmt den Menschen so ganz in Besitz, daß er nun nichts mehr menschlich und natürlich ansehen kann, sondern in allem seine gelehrte Idee wiederfindet." Er schließt: Es „kennzeichnet auch das viele dieser Arbeiten (sc. à la Völter), daß sie für die geistigen Kräfte, die die Religion schaffen und weiterbilden, kein Verständnis haben und sie nicht zu würdigen wissen. Sie glauben, sie könnten die gewaltige geistige Kultur, die in steter Veränderung das Leben der Menschheit erfüllt, und die so oft die Geschicke der Welt bestimmt, einfach nach einer banalen Formel erklären. Und das alles findet ein gläubiges Publikum, das diese gelehrte Weisheit bewundert und das kein Gefühl für diese Plattheit hat. Welch eine Philisterwelt ist es doch, in der wir leben!"

J. Perles-Königsberg, **A. miscellany of lexical and textual notes on the Bible** (The Jewich Quarterly Review N. S. II, July 1911, p. 97–132) bringt 1. zahlreiche Ergänzungen und Verbesserungen zu Gesenius-Buhls Lexikon[15], 2. wertvolle textkritische Noten zu fast allen Büchern des hebräischen A. T.

In 3. verb. Auflage erschien H. v. Sodens geistvoll geschriebenes, sechs Vorträge zunächst für ein weiteres Publikum zusammenfassendes, aber auch für den Theologen sehr lesenswertes Büchlein **Palästina und seine Geschichte** (Leipzig, Teubner; ℳ 1,–, geb. ℳ 1,25. Aus Natur und Geisteswelt, 6. Bd.).

Th. Witzel-Frauenburg orientiert gut über **Die Ausgrabungen und Entdeckungen im Zweiströmeland** (Münster i. W., Aschendorff; ℳ 1,–. Bibl. Zeitfr.

herausgeg. v. J. Nikel u. J. Rohr IV, 3/4). Die assyriologischen Funde außerhalb Mesopotamiens bespricht W. kurz im Anhang.

In der ersten der **Conférences de Saint-Étienne** (Paris, J. Gabalda u. Cie. 307 S.) behandelt P. Lagrange unter dem Titel A la recherche des sites bibliques wie immer in geistreicher Weise, die übrigen Quellen für die biblische Geographie (Ägyptologie, Assyriologie usw.) kurz streifend, den Wert der noch heute lebendigen Tradition. Außerdem enthält der Band folgende Abhandlungen: Dhorme, Les Aryens avant Cyrus; Abel, La prise de Jérusalem par les Arabes (638); Génier, Bonaparte en Syrie (1799); Créchet, Le Vicomte Eugène-Melchior de Vogüé et ses souvenirs d'Orient; Germer-Durand, La sculpture franque en Palestine; Biever, Au bord du lac de Tibériade (suite). Über das ganze Konferenzen-Unternehmen s. Jahrg. 1910, S. 587 dieser Zeitschrift.

In der Sammlung Göschen behandelt A. Baumstark in einem sehr empfehlenswerten knappen Abriß **Die christlichen Literaturen des Orients** (2 Bändchen à ℳ 0,80. Leipzig, G. J. Göschen). Bd. I bringt nach einer prächtig orientierenden Einleitung über die historischen Entwicklungsbedingungen des christlich-orientalischen Schrifttums das christlich-palästinensische, syrische und koptische Schrifttum zur Darstellung, Bd. II das christlich-arabische, äthiopische, armenische und georgische. Das Notwendigste über die Bibelübersetzungen in den betreffenden Sprachen ist aufgenommen; auch sind natürlich die Apokryphen herangezogen.

F. Wilke-Wien, **Das Alte Testament und der christliche Glaube** (Leipzig, Dieterichsche Verlagshandlung; ℳ 1,20), will 1. die wissenschaftliche Erforschung des A. T. dem Bewußtsein der gebildeten Laienwelt näher bringen, 2. die alttestamentlichen Bücher gegenüber wegwerfenden modernen Urteilen sachlich würdigen und 3. gegenüber dem Verlangen nach der Säkularisation auch der alttestamentlichen Forschung das Recht der am Offenbarungsglauben orientierten Betrachtungsweise neben der historisch-kritischen und religionsgeschichtlichen Anschauung verteidigen. Sein Standpunkt ist der des offenbarungsgläubigen Protestanten, der die Offenbarung historisch und psychologisch faßt. Offen und ehrlich setzt W. die text- und literarkritische Lage sowie die historischen Schwierigkeiten auseinander, weil diese Dinge „keine Geheimlehre der Theologen bleiben dürfen" (S. 18). Für die Lösung der Schwierigkeiten spielt natürlich die literarische Art auch bei ihm die Hauptrolle. Sein Resultat faßt er so zusammen: „Es ist im A. T. zwar nicht jede Angabe buchstäblich richtig, nicht jeder aus dem Zusammenhang gerissene Satz zur Erbauung geeignet und nicht jedes einzelne Wort eine Gottesoffenbarung; aber das Geschichtsbild, das uns hier entworfen wird, ist in seinen wesentlichen Zügen durchaus zuverlässig; die Erbauung, die wir in diesem Schrifttum finden können, ist ohnegleichen; und die vorbereitende Heilsgeschichte, von der wir hier Kunde erhalten, macht das Werk zu einem einzigartigen Buche. Nicht als ein irrtumsloser, unfehlbarer und in allen seinen Teilen gleichwertiger Lehrkodex ist das A. T. demgemäß zu betrachten, sondern als eine geschichtliche, eine lebendige, eine prophetische Größe" (S. 111 f.).

Maternus Wolf-Maria-Laach, **Messianische Weissagungen** (Trier, Mosellaverlag. 103 S.), hat für „akademische Übungen" – gemeint sind wohl hebräische Übersetzungsstunden – die gewöhnlich als messianisch erklärten Texte nebst der Vulgataübersetzung zusammengestellt und ein Glossarium hinzugefügt. Von aller Texteskritik ist abgesehen, ebenso von der metrischen und strophischen Gliederung. Ref. hätte mehrere Stellen nicht aufgenommen, so Is. 16, 1. 5; Os. 11, 1; Joel 2, 23 jedenfalls nicht. Qeri sollte doch nicht mehr gedruckt werden. Möge das Büchlein recht viele

auch aus jenen Kreisen zu den Originaltexten führen, die aus nur dogmatischen Gründen das A. T. zur Hand zu nehmen pflegen.

Unter dem Titel **Gott und Mensch** im Lichte der prophetischen Offenbarung von J. J. P. Valeton (Gütersloh, Bertelsmann; ℳ 2,–) erschienen sechs alttestamentliche Abhandlungen in deutscher Übersetzung; die Übersetzer sind nicht genannt. Nr. 1 „Der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen" ist eine kraftvolle, stark wissenschaftlich abgestimmte Predigt. „Diese Erkenntnis, sc. selbst die Dinge zu beurteilen und damit euer Leben in eure eigene Hand zu nehmen, ist euch verboten; ihr sollt sie nicht verlangen; ich, euer Gott, lenke euren Gang." Nr. 2 ist eine Abhandlung über „das Königtum in Israel" in seinem Verhältnis zur Jahwereligion. Nr. 3 behandelt das Problem „Prophet gegen Prophet" (z. B. Hananias, der Sohn Azurs, gegen Jeremias [Jer. 27–28]). Auf die Frage, woran man den wahren vom falschen Propheten unterscheiden kann, gibt er die Antwort: „An der eigenen Gotteserkenntnis, an dem Eindruck, den Gottes Wort auf unsere eigene Seele, unser eigenes Leben, unser eigenes Sein macht." Nr. 4–6 versuchen das Bild des Isaias, Jeremias und des sog. Deuterojasaja zu zeichnen. Nr. 6 bringt einleitend einen Exkurs über die „Echtheit" von Is. 40–66. Der Standpunkt V.s ist der des bibelgläubigen Protestanten, der aber vor den Tatsachen, die der Kritik ihr Recht geben, die Augen nicht verschließt. „Allerdings gibt es ja auch in unseren Tagen immer noch viele, die diese Widersprüche (in der Bibel) nicht zu sehen scheinen, und die darum immer so tun und davon reden, als zeige man sie nur aus Liebhaberei auf, weil's so Mode ist, einer Liebhaberei, die alles besser wissen will, und nicht darum, weil Wahrheitsliebe und Wahrheitssinn, Wissenschaft und Glaube dazu zwingen" (S. 62).

M. Flunk-Innsbruck hat unter dem Titel **Expositio in Psalmos,** Fasc. I (Oeniponte, F. Rauch; ℳ 2,40) seine Kollegienhefte zu Ps. 1–13 (12) für seine Hörer herausgegeben. Er behandelt bei den einzelnen Psalmen nach jeweiliger Zusammenstellung seiner „Quellen der Erklärung" m. m. folgende Punkte: Inhalt, Einteilung exegetische und kritische Erklärung, Charakterisierung, Philologisches und Kritisches, verschiedenartiger Gebrauch. Die bevorzugten Autoren sind Bickell und Zenner(-Wiesmann); Zenners Chorliedhypothese ist überschätzt.

M. Berkowicz, Der **Strophenbau in den Psalmen und seine äußeren Kennzeichen** (Wien 1910, A. Hölder. 41 S. Sitzungsber. d. Kais. Ak. d. Wiss. in Wien, Philos.-hist. Kl. 165. Bd., 4. Abh.) geht von D. H. Müllers Strophentheorie aus und sucht sie speziell für die Psalmen auszubauen. Er bespricht Ps. 11, 49, 57, 59, 80, 81, 85, 89, 96; die Gliederung der früher bearbeiteten Ps. 3, 18, 21, 44, 51, 77 wird im Anhang noch einmal abgedruckt. In einem besonderen Kapitel sucht B. „die Zeile als Glied in der Strophe" zu erweisen. Als Kennzeichen der Strophe statuiert er schließlich zusammenfassend die Responsion, Sela und den Refrain. Zenners Chorgesänge und Zenner-Wiesmanns Psalmenkommentar verdienten gründliche Berücksichtigung.

J. W. Rothstein-Breslau, **Moses und das Gesetz,** I. Hälfte: Gesetzgebung in Israel und Babel (ℳ 0,60), II. Hälfte: Moses, sein Leben und sein Lebenswerk (ℳ 0,90. Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge. Bibl. Zeit- u. Streitfragen, hrsg. von F. Kropatscheck VI, 9 u. 10/11). Im ersten dieser zwei Hefte vergleicht der Nachfolger Cornills vom Standpunkte des offenbarungsgläubigen, auch literarkritisch bei aller Anerkennung des Rechtes der literarkritischen Würdigung des Pentateuch doch konservativ gerichteten Kritikers den Kodex Chammurapis mit dem Bundesbuche und einzelnen Stücken des Heiligkeitsgesetzes und des Deuteronomium.

Das Resultat ist die in der Verschiedenheit der Religion und der in ihr wurzelnden ethischen Erkenntnis begründete Superiorität der israelitischen Gesetzgebung über das auf dem Grunde der ursemitischen Rechtsanschauung und der daraus sich ergebenden urwüchsigen Grundsätze erwachsene babylonische Gesetzbuch. Im zweiten Hefte kann er „das Monument für Moses" bauen, weil er den Quellen bei aller Kritik im Gegensatz zu der billigen Zweifelsucht doch im Grunde mit gesundem Vertrauen entgegenkommt. Von der naiven Behandlung des Pentateuchs als kritische Geschichte ist er freilich weit entfernt. Ref. macht besonders aufmerksam auf die prächtige Darlegung der Bedeutung der Institution des levitischen Priestertums durch Moses für die Erhaltung und den Ausbau seines Lebenswerkes (S. 67–71).

In sehr knapper Weise, die wichtigsten Stellen mitteilend, sucht Joh. Hermann-Breslau **Die soziale Predigt der Propheten** (Gr. Lichterfelde-Berlin, E. Runge; ℳ 0,50. Bibl. Zeit- u. Streitfragen, hrsg. v. F. Kropatscheck VI, 12) weiteren Kreisen nahezubringen.

S. Daiches, **Der Schmuck der Töchter Zions und die Tracht Ištars** (Gr. Literaturz. Sp. 390 ff.) zeigt, daß die Toilettengegenstände Ištars d. i. der Damen Babels in Ištars Höllenfahrt im wesentlichen identisch sind mit der Toilette der Modedamen Jerusalems in Is. 3, 18–23. Die Echtheit der Isaiasstelle erhält dadurch eine starke Stütze.

P. Rießler-Tübingen bietet in seinem Kommentar über **Die kleinen Propheten oder das Zwölfprophetenbuch** (Rottenburg, W. Bader; ℳ 5,–) eine von Metrik und Strophik absehende (auch bei Stellen wie Am. 5, 2; Jon. 2, 3 ff.) Übersetzung des kritisch behandelten hebräischen Textes nebst kurzer Erläuterung von Vers zu Vers, die nach der textkritischen Seite durch kurze Noten in Kleindruck ergänzt wird. Auf Anführung der verschiedenen Lesarten und Erklärungen wird verzichtet. Methodisch läßt der Verf. sich besonders von drei Prinzipien leiten: 1. Anerkennung des Vorranges der LXX gegenüber MT, 2. Annahme von textlichen Abkürzungen, 3. Beachtung des Gebrauchs von Stichworten, die zur Einführung von Randbemerkungen dienten. Ref. erkennt diese Grundsätze als richtig an; er hat nach Nr. 1 und 2 schon 1899 die Bb. Samuel und 1902 Jesus Sirach behandelt, freilich vorsichtiger, insbesondere bezüglich der reinen philologischen Konjektur. Die Entstehung des Zwölfprophetenbuches denkt sich R. nach Analogie von Jer. 36, 32 so, daß „zu dem meist vom Seher selbst verfaßten Grundstock später Parallelen aus seinen anderweitig überlieferten Reden hinzugefügt wurden. Weitere Ergänzungen brachten Heilsreden, Stücke gleichen oder ähnlichen Inhalts und Noten oder Scholien zum Textbestand hinzu". Diese verschiedenen Schichten werden in der Übersetzung durch verschiedenen Druck und durch Klammern angedeutet. Als Grundstock des 9. Kap. des Amos läßt R. beispielsweise nur V. 1, abgesehen von einer Glosse, sowie V. 3 und 4 gelten, im ganzen Amosbuche mit seinen 9 Kap. zu 146 Versen nur 23 Verse, in Michäas etwa 17, in Joel etwa 12, in Abdias 4 Verse. Diese Scheidungen sind u. E. zum größten Teile so sehr subjektiver Natur, daß sie auf die Dauer kaum Schule machen werden. Auch in der Texteskritik sowie in der Erklärung fordert R. überaus oft zum Widerspruche heraus. Aber trotz alledem – er hat uns eine wertvolle, originelle, bei aller Kürze sehr inhaltsreiche Behandlung der kleinen Propheten geliefert, die eine wirkliche Förderung der wissenschaftlichen Exegese bedeutet. N. Peters.

Neues Testament.

Das Johannesevangelium und seine neueste Beurteilung von Prof. Dr. Belser in Theol. Qu.-Schrift (Tübingen) 1911, S. 404–49. B. bespricht hier drei umfassende

Arbeiten, die seitens der „kritischen" Richtung in den letzten Jahren über das Johannesevangelium erschienen sind, von Wellhausen, Schwartz und Spitta. Er gibt die Resultate ihrer Untersuchungen und setzt sich dann, nach Darlegung einiger allgemeinen Gesichtspunkte, von deren Berücksichtigung zum großen Teile das richtige Verständnis der Evangelienschrift bedingt ist, (Darstellung, Bedeutung von *μαθηταί τῶν Ἰουδαίων*, Entwicklung des Dramas) besonders mit Spitta auseinander über die Festreisen und den Prolog. (Schluß folgt.)

Neuere Studien zu den synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte von Prof. Dr. Chr. Schmitt in Pastor bonus 1911, 641–6. Unter Ablehnung der rationalistischen Auffassung Harnacks von den bei den Synoptikern berichteten Heilstatsachen, billigt S. Harnacks und H. Kochs Gründe für die Datierung der Abfassung des Lukas- und Matthäus-Evangeliums vor 70.

Drei parallele Varianten im altsyrischen Evangelium von H. J. Vogels-Düsseldorf in Bibl. Zeitschr. 1911, 263–5. Die altsyrischen Varianten zu Mt. 11, 16b, Lk. 7, 32; zu Mt. 3, 10a, Lk. 3, 9a; zu Mt. 15, 32, Mk. 8, 2 gehen auf Tatian zurück.

Jesus vor der jüdischen Behörde von P. B. Klövekorn O. F. M., Bonn in Bibl. Zeitschr. 266–76. K. beantwortet zwei Fragen: I. Wie oft wurde Jesus einem offiziellen Verhör unterzogen? – Eine genaue Vergleichung der Texte führt zu dem Ergebnis, daß nur ein einmaliges offizielles Verhör stattgefunden hat. II. Warum wurde Jesus der Blasphemie bezichtigt? Antwort: Weil er erklärte, der Messias seines Volkes zu sein, nicht etwa, weil er die metaphysische Gottessohnschaft von sich behauptete.

Mt. 16, 19; 18, 18 und Joh. 20, 22, 23 in frühchristlicher Auslegung. Afrika bis 258. Dritter Artikel von H. Bruders S. I., Innsbruck in Ztsch. f. kath. Theol. 1911, 292–346. B. bespricht folgende Themata: 1. Theoretische und praktische Erklärung von Mt. 16, 18. 19 zur Zeit des Cyprian. 2. Theoretische und praktische Auffassungen der kirchlichen Einheit in ihren Beziehungen zu der Schwierigkeit in der Tauffrage. 3. Firmilian. 4. Literarische Beurteilung der Opposition des Cyprian gegen Papst Stephanus in der Tauffrage. – Im 4. Artikel behandelt B. die **Auslegung der Stellen in Afrika bis 312** inbezug auf ihre irrige Anwendung auf die Sakramentenlehre (Bibl. Zeitschr. 466–81). – Der 5. Artikel (690–703) berichtet über **die Kirche der Donatisten.** 1. Allgemeine Charakteristik der Donatistenkirche nach Mt. 6, 19 (18, 18) und Joh. 20, 22. 23. 2. Donatistische Theorie der Petrus- und Judaskirche. 3. Donatistische Theorie der zwei Weltreiche: Satan Christus, Babylon Jerusalem.

Die Dauer der öffentlichen Wirksamkeit Christi nach den vier Evangelisten von Lic. Dr. Hans Windisch-Leipzig in Ztsch. f. neut. Wissensch. 1911, 141–75. W. prüft die Frage von dem Gesichtspunkte aus, wie viel Zeit die erzählten Tatsachen bei den einzelnen Evangelisten nach den Zeitangaben der Evangelisten selbst oder, wo diese fehlen, nach W.s subjektiver Schätzung beansprucht haben können. I. Für Mk. setzt er 4½ Monat an, er bringt nur dürftige Fragmente einer viermal längeren Geschichte. Die Dauer der Ereignisse bei Mt. kann 5 Monate betragen. Er ist noch dürftiger und kein Augenzeuge. Die Ereignisse bei Lk. beanspruchen 6 Monate. II. Bei Johannes läßt sich durch wenige und gut begründete kritische Operationen eine genau einjährige Wirksamkeit konstruieren. III. Endlich erfahren wir noch, daß die Synoptiker nur einen einzigen Aufenthalt Jesu in Jerusalem gekannt haben, dessen Dauer sie verschieden berechnen. Sie haben überhaupt über die wirklichen Zeitver-

hältnisse keine Vorstellung und an denselben kein Interesse gehabt. Schließlich versucht W. die drei Beobachtungskomplexe zu harmonisieren.

Μυστήριον **und Sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche** von H. v. Soden in Ztsch f. neut. Wissensch. 1911, 188–228. Der Zweck der Untersuchung ist, die ursprüngliche Bedeutung von *μυστ.* und sacr zu entwickeln, ihr gegenseitiges Verhältnis festzustellen, um einen Ausgangspunkt für die exakte Erforschung des Sakramentsbegriffs zu gewinnen. Für diese ist das Ergebnis wesentlich negativ: die sakramentalen Vorstellungen und Theorien knüpfen nicht an die Worte *μυστ* und sacr. an, sondern an Kulthandlungen, die ursprünglich gar nicht so hießen. Die Lehre Christi wird *μυστ.* genannt und enthielt *μυστήρια* viel und sofern sie eschatologischen Charakters ist, das bestätigen die BB. des Neuen Testaments, sowie das Urchristentum, die apostolischen Väter. – Der viel häufigere und vielseitigere Gebrauch des Wortes Sacramentum in der gleichzeitigen lateinischen Literatur läßt schon schließen, daß dieses Wort weit mehr sein muß, als die Übersetzung von *μυστ.* v. S. untersucht zunächst die Bedeutung des Wortes bei Tertullian und kommt nachher noch zu dem Resultat, daß die gemeinsame Wurzel der auf den ersten Blick so verschiedenen Bedeutungen von Sacramentum auf die Profanlatinität zurückgeht.

Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief von F. Spitta-Straßburg in Ztsch. f. neut. Wissensch. 1911, 237–42. Aus dem Bestehen von starken Parallelen zwischen diesen beiden Schriften wird meistens der Schluß gezogen, daß der Verf. des (unechten) II. Petr. die Apokalypse ausgeschrieben habe. Das ist aber gar nicht so selbstverständlich. Eine Vergleichung der Texte ergibt, daß der Brief älter ist, als die Apokalypse, also nicht von dieser abhängig ist. Das Umgekehrte dürfte der Fall sein.

Zur Matthäuserklärung des Origenes und des Petrus v. Laodicea von Erich Klostermann-Kiel in Ztsch. f. neut. Wissensch. 1911, 287 8. Zwei bisher unverständliche Stellen im Matthäus-Kommentar des Origenes werden durch die Matthäus-Erklärung des Petrus v. L. klar: zu Mt. 14 (Herodes und sein Eid) und 16 (Jonaszeichen). P. v. L. hat den richtigen griechischen Text gelesen, nach dem der des Origenes in den Ausgaben zu korrigieren ist.

Parables von P. Rockliff S. I. in The Irish Theological Quarterly 1911, 328–45. R. beantwortet die Frage: „Was war Christi Absicht bei den Lehren in Parabeln?" im Anschluß an Fonck (die Parabeln des Herrn im Ev.) und mit Hinzufügung eigener Beobachtungen.

The two editions of Challoners New Testament in The Ir. Theol. Quart. 1911, 456–66 von O'Gorman. Dem in der katholischen Kirche Englands gebräuchlichen Text der englischen Übersetzung des N. T. liegen die drei Auflagen der von Bischof Challoner im Jahre 1749 in erster Auflage veröffentlichten Übersetzung zugrunde (1750², 1752³). Da die dritte Auflage von der ersten an mehr als 2000 Stellen abweicht, so ist es ein großer Übelstand, daß ein Teil der jetzt gebräuchlichen Textexemplare auf die erste Auflage Ch's. zurückgeht, während die anderen die dritte zugrundelegen.

H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Von Albert Haucks **Kirchengeschichte Deutschlands** ist die erste Hälfte des fünften Teiles erschienen (Leipzig, Hinrichs; ℳ 10,50). Mit diesem Halbbande beginnt die Darstellung des späteren Mittelalters; derselbe behandelt den Zeitraum von 1250–1347, und zwar im 1. und 7. Kapitel das Verhältnis der Päpste zum

Reiche, im 2.—6. Kapitel die inneren Verhältnisse der deutschen Kirche. Im Inhaltsverzeichnis steht fälschlich 1374. Man sieht allerdings nicht ein, warum das Verhältnis von Papst und Reich nicht zusammenhängend im 1. Kapitel behandelt ist. Der vorliegende Halbband trägt alle Vorzüge der früheren Bände. Der Verf. baut seine Darstellung überall unmittelbar auf den Quellen auf, jedoch in peinlich sorgfältiger Benutzung der Literatur, die er bis auf die neuesten Erscheinungen kennt. Hauck bietet eine gewaltige Fülle von Einzelheiten, keine wichtigere Kontroversfrage bleibt unbesprochen; selten wird man auf der Suche nach irgendeinem Gegenstande erfolglos zu seinem Buche greifen. Aber dasselbe ist keine lose Aneinanderreihung von Einzelheiten, vielmehr versteht es der Verf., der wie wenige souverain seinen Stoff beherrscht, die Einzelheiten zu Gesamturteilen zusammenzufassen und diese klar herauszustellen. Mit den genannten Vorzügen verbindet sich der Vorzug einer schönen anziehenden Sprache. Durch all diese Eigenschaften hat das Werk die führende Stellung auf dem Gebiete der Gesamtdarstellung der deutschen mittelalterlichen Kirchengeschichte errungen. Die verschiedenst Interessierten schöpfen aus ihm mit dem größten und vielseitigsten Nutzen.

Dem ersten Teile der **Urkundenlehre** von Erben, Schmitz-Kallenberg und Redlich (Handbuch der mittelalterlichen und neueren Geschichte, hrsg. von v. Below und Meinecke. Abteilung IV Hilfswissenschaften und Altertümer), in dem Redlich einen allgemeinen Überblick über die Urkundenlehre geboten und Erben die Kaiser- und Königsurkunden des Mittelalters in Deutschland, Frankreich und Italien behandelt hatte, ist, unter Zurückstellung des zweiten Teiles, in dem Schmitz-K. die Papsturkunden behandeln wird, bis zum Herbste dieses Jahres, zunächst der dritte Teil gefolgt. In demselben behandelt O. Redlich die Privaturkunden des Mittelalters (München und Berlin, Oldenbourg; ℳ 7,50). Das Buch ist um so mehr zu begrüßen, als gerade das Gebiet der Privaturkunden noch so sehr des Ausbaues bedarf. Seine Aufgabe zu lösen war aber besonders Redlich befähigt, der sich seit langem vornehmlich mit den mittelalterlichen Privaturkunden beschäftigt hat. Die Richtlinien der Darstellung bezeichnet er in den Worten: „Ein einheitlicher Boden und ein Verständnis der Zusammenhänge konnte nur gefunden werden, wenn das eigentliche innere Wesen der Urkunde in seinem Konnex mit wichtigen allgemeinen Seiten des geschichtlichen Lebens erfaßt wurde, wenn die Urkunde betrachtet wird in ihrer Eigenschaft als Zeugnis über Rechtshandlungen, als Faktor des Rechts- und Geschäftslebens." Der Verf. schmeichelt sich nicht, alle Lücken der Forschung ausgefüllt zu haben; aber was er bietet, ist in sich trefflich abgerundet. Von einer genaueren Angabe des reichen Inhaltes des Buches muß hier abgesehen werden; es seien nur die Hauptentwicklungsmomente der Privaturkunde angegeben. Die Germanen, im besonderen auch die Franken, übernahmen die beiden Grundformen der römischen Privaturkunde, die Carta, die dispositive Geschäftsurkunde, und die Notitia, welche nur ein schriftliches Zeugnis über eine an sich rechtsgültige Handlung darstellt. Im friesisch-sächsischen Norden und in Thüringen kann man allerdings in jener ältesten Zeit von einem Urkundenwesen überhaupt noch nicht sprechen. Aber schon im 9. Jahrh. beginnt man diesseits der Alpen in steigendem Maße von der Urkunde überhaupt sich abzuwenden. Die Aktaufzeichnung, die einfache, nur sachliche, nicht mit Rechtskraft ausgestattete Aufzeichnung über Handlung und Zeugen, tritt in weitestem Maße an ihre Stelle. Das 10. und 11. Jahrh. sind die Zeit der Herrschaft des Aktes. Aber bereits im 10. Jahrhundert beginnen die Versuche, wieder zu förmlichen Urkunden zu gelangen und für sie eine Beglaubigungsform zu finden. Diese fand man in dem Siegel. In der zweiten Hälfte des 12. und in den ersten Dezennien des 13. Jahrh. gewann dann die Siegelurkunde allgemeine Ausdehnung. Aber das Siegel allein war nicht imstande,

nun auch ein geordnetes Urkunden- und Kanzleiwesen zu schaffen. Die Ausbildung der landesfürstlichen Territorien und der Autonomie der Städte war es, welche seit dem 13. Jahrh. allmählich zu einer dauernd geordneten Gestaltung des Urkundenwesens geführt hat. In Italien war die Entwicklung für die Urkunde günstiger gewesen. Um 1100 war die dispositive Carta in ganz Italien die vorwaltende Urkunde, wenn auch die Ausstellung der Notitia niemals ganz aufgehört hatte. Doch bereits um 1200 erscheint erstere unter dem Einflusse des wieder erwachten römischen Rechtes zum guten Teil durch eine reine Beweisurkunde, die neue Notariatsurkunde, verdrängt; man griff zu dem Stadium der reinen Beweisurkunde zurück und verknüpfte sie mit der eingebürgerten Einrichtung des öffentlichen Notariats. Die neue Notariatsurkunde aber erhielt öffentliche Glaubwürdigkeit. In Deutschland treten erst im Laufe des 14. Jahrh. öffentliche Notare in größerer Zahl auf. Das Buch von Redlich kann besonders den Herren Seelsorgsgeistlichen in der Verwertung der Urkunden der Pfarrarchive treffliche Dienste leisten und sei ihnen darum angelegentlich empfohlen.

Der dritte Teil der **Kurzgefaßten Kirchengeschichte für Studierende** von H. Appel (über den ersten und zweiten Teil s. diese Zeitschrift 1909, S. 832 u. 1910, S. 772) umfaßt die neuere Kirchengeschichte, in seiner ersten Hälfte zunächst die Geschichte der Reformation und Gegenreformation (Leipzig, Deichert; ℳ 3,–). Die Brauchbarkeit des Buches wird dadurch erhöht, daß auch im Texte zur Unterscheidung des minder Wichtigen von dem Wichtigeren kleiner Druck angewandt ist. Eine weitere Neuerung ist, daß der Verf. die Studenten am Anfange eines jeden Paragraphen auf die entsprechenden Partieen der größeren Handbücher verweist, an welche er sich in der Darstellung mit Absicht anlehnt. Interessant ist – wie das Thema denn nun einmal heute akut ist – die ausführlicher gehaltene Darstellung des religiösen und theologischen Entwicklungsganges Luthers. Gern sei bemerkt, daß der Verf. sich im ganzen Bande einer ruhigen und objektiven Darstellungsweise befleißigt. Mehrere Tabellen und Karten sind beigefügt.

Mit der Schrift, **Die Sünden der Päpste im Spiegel der Geschichte.** Eine Modernisten-Antwort auf die Borromäus-Enzyklika (2 Bde. Leipzig, Krüger u. Co. Jeder Bd. ℳ 3,–) hat Th. Engert sich auf ein Gebiet begeben, das er besser den Historikern von Fach überlassen hätte. Er trägt darin eine solche Fülle von zum großen Teil sehr schweren Anklagen zusammen, daß er sich nicht mit der Entnahme der betreffenden Notizen aus den Werken der Literatur begnügen durfte, sondern wenigstens bei den in der Literatur weniger eingehend behandelten Punkten auf die Quellen zurückgehen mußte. Zu oft findet sich ein bloßes: Es soll; die Überlieferung sagt, usw. Zwar glaubt E. sich mit dem Charakter seiner Schrift als einer polemischen genügend entschuldigen zu können, aber auch für den Polemiker müssen die Tatsachen zunächst objektiv feststehen, bevor er sie verwenden darf. In eine kritische Besprechung der einzelnen Beschuldigungen kann an dieser Stelle natürlich nicht eingetreten werden. Bemerkt sei, daß der Gegenpapst Wibert nicht 1099 (B. II, S. 3), sondern 1100 starb; die allgemeine Synode des Jahres 1215 nicht in Lyon (S. 21), sondern im Lateran stattfand; Wilhelm von Holland nicht 1248 (S. 30), sondern 1247 gewählt wurde; ein Bischof Guelelar (S. 34) zur Zeit Urbans IV. in Lüttich nicht regierte, der damalige Bischof Heinrich von Geldern (1247–1274) war; Nikolaus III. nicht ein Gaetani (S. 36), sondern ein Orsini war (sein Vorname war Johann Gaetan); Aloysius von Gonzaga nicht im Alter von 29 (S. 145), sondern von 23 Jahren starb. Zahlreich sind die Druckfehler in der Anführung der einzelnen Päpste, so S. 65 Innozenz IV. statt J. VI., S. 68 Gregor VII. statt G. XI., S. 69 Urban IV. statt U. VI., S. 75 Benedikt III. statt B. XIII., S. 80 Gregor XIII. statt (doch wohl) G. XII., S. 139

Alexander III. statt A. VII. Das wissenschaftliche Schlußurteil über das Buch muß dahin lauten, daß die Angaben desselben nur mit der größten Vorsicht zu gebrauchen sind.

Unter dem Titel **„Zur Legation des Kardinals Morone** (1576; Moskau-Bayern)" veröffentlicht K. Schellhaß einen interessanten Beitrag zur Kirchengeschichte der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts (Rom, Loescher u. Co.; ℳ 3,—. Separat-Abdruck aus Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken, hrsg. vom Königl. Preuß. Histor. Institut in Rom, Bd. XIII, Heft 2, S. 273–376). Die Wahl des Kaisers Maximilian II. zum polnischen Könige und sein Plan eines Bündnisses mit dem moskowitischen Zaren Iwan IV. belebten an der Kurie sehr die Hoffnungen auf die Union Rußlands mit der römischen Kirche, welche man seit dem Florentiner Unionskonzil niemals ganz aufgegeben hatte. Man plante eine Gesandtschaft nach Moskau, um deren Zustandekommen sich besonders der Kardinallegat Morone bemühte. Doch verhinderten die Rücksicht auf Polen, wo in Stephan Bathory Maximilian ein gefährlicher Rivale um die Königskrone erstanden war, und der Tod Maximilians die Ausführung. Die Dokumente, auf die sich die Darlegungen stützen, sind angefügt. Es folgt der Bericht über ein kirchenpolitisches Gespräch, welches am 13. Okt. 1576 in München zwischen Morone und dem herzoglichen Rate Erasmus Fend stattfand, und in welchem jener die Übergriffe Albrechts von Bayern in das kirchliche Gebiet zur Sprache brachte, dieser seinen Herrn verteidigte. Das Gespräch ist von Fend selbst später niedergeschrieben und von Schellhaß abgedruckt.

J. Finken, ein Schüler Aloys Schultes, bietet in der Schrift **„Die Reichsstadt Aachen auf dem westfälischen Friedenskongreß"** einen recht dankenswerten Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (Aachen, Cremer. Sonderabdruck aus dem 32. Bde. der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins). Seit den Vorgängen des Jahres 1614 hatten die Aachener Protestanten (im wesentlichen Reformierte) weder das Recht der Religionsübung noch irgendwelche politische Rechte. Ihre Hoffnung, im Laufe des bald ausbrechenden Dreißigjährigen Krieges, namentlich mit Hilfe der Generalstaaten, religiöse und politische Gleichberechtigung in der Stadt zu gewinnen, erfüllte sich nicht. Die Aachener Religionsangelegenheit bildete sodann einen schwierigen Punkt der Münster-Osnabrückischen Friedensverhandlungen. Doch erlangten die Aachener Protestanten auch hier zuletzt nur die Zusage, daß ihre Sache auf dem demnächst zu haltenden Friedensexekutionstage abermals verhandelt werden solle. In Nürnberg nun wurde dieselbe einer kaiserlichen Kommission zur Untersuchung und Lösung übertragen. Die Kommission kam aber nicht zustande; Aachen blieb eine rein katholische Stadt.

Es war zu erwarten, daß die Habsburger, nachdem sie durch den Westfälischen Frieden die Hände frei bekommen hatten, daran gehen würden, die Neuerung in Ungarn, welche begünstigt von den mehr als hundertjährigen Wirren in Ungarn und Deutschland einen bedeutenden Umfang angenommen hatte, zurückzudrängen. Der Jesuit Stephan Szántó (Arator) schreibt, wenn auch übertreibend, im Jahre 1600: Centuplo et amplius excedunt numero haeretici catholicos, und noch am Ende des 17. Jahrh. schätzte der General der Pauliner die Zahl der protestantischen Prediger auf 5000. Diese Restaurationsbestrebungen schildert nun für die erste Zeit der Regierung Leopolds I. der protestantische Theologieprofessor Béla Obál in seinem Buche **„Die Religionspolitik in Ungarn nach dem Westfälischen Frieden während der Regierung Leopolds I.** (Halle, Anton). Im Linzer Frieden vom Jahre 1645 hatten die ungarischen Protestanten volle Religionsfreiheit errungen. Aber alsbald nach dem Regierungsantritte Leopolds I. begann der Kampf um die Frage, ob die Katholiken oder die Protestanten die Vorherrschaft in Ungarn besitzen sollten. Die Entscheidung fiel zu-

gunsten der Katholiken. Der Fortgang des protestantischen Gesandten vom Preßburger Reichstage am 2. Sept. 1662 war das Signal zu offenem Kampfe. In der Folge vereinigten sich die Protestanten mit den katholischen ungarischen Patrioten zu einem Bunde gegen Österreich. Doch war der Ausgang für die Verbündeten unglücklich. So war zunächst die Bahn frei für eine kräftige katholische Restauration, die auch namentlich in den Jahren 1671–1681 eifrigst betrieben wurde. Aber seit jenem Bunde „gab es immer eine protestantisch-katholische national-ungarische Koalition, welche auch für die Rechte der Protestanten eintrat und es verhinderte, daß die Rekatholisierungsbestrebungen zu völligem Siege führten". Das lehrreiche Buch ist unter sorgfältiger Benutzung der Literatur auf weitschichtiger urkundlicher Grundlage aufgebaut. Doch ist bei dem in demselben sich kundgebenden religiös- und national-apologetischen Charakter immerhin Vorsicht in der Benutzung geboten.

In einer kleinen Schrift „**Die evangelischen Kantone und die Waldenser** in den Jahren 1663 und 1664" (Leipzig, Haupt in Komm.) behandelt G. Meyer von Knonau vornehmlich die Bemühungen der beiden schweizerischen Gesandten, des Obersten Wyß von Bern und des Stadtschreibers Hirzel von Zürich, um vom Turiner Hofe günstige Bestimmungen für die Waldenser der piemontesischen Alpentäler zu erwirken. Die Folge war das herzogliche Patent vom 14. Febr. 1664, in dem den „Talleuten" immerhin nicht geringe Zugeständnisse gemacht wurden. Dem Zwecke der Schrift entsprechend – sie ist eine Dankschrift an die Leipziger theologische Fakultät für Verleihung der theologischen Doktorwürde – ist der gelehrte Apparat fortgelassen und sind nur am Schlusse Quellen und Literatur summarisch angegeben.

Mit Vergnügen zeigt Ref. das Büchlein des P. Odilo Ringholz O. S. B. an: **P. Isidor Moser,** Benediktiner von Einsiedeln, mit dem Untertitel „Leben und Wirken eines alten Landpfarrers." (Benziger; Fr. 1,65). Der Verf., selbst Archivar des Stiftes Einsiedeln, schildert in fesselnder Weise aus den unmittelbarsten Quellen heraus das Leben und Wirken des eigentümlichen, man könnte sagen, originellen Mannes, der in hoher Begeisterung für das Gute zu zwei verschiedenen Malen Jahre lang als Pfarrer in Einsiedeln, in der Zwischenzeit als Stiftsstatthalter in Einsiedeln und auswärts in der Seelsorge tätig gewesen ist. Neben der Seelsorge widmete er der Schule seine Hauptsorge. Seine Schriften verfolgen durchweg praktische Zwecke. P. Moser starb, 87jährig, im Jahre 1826. Das Büchlein gewährt zugleich einen interessanten Einblick in das religiöse und soziale Leben des Einsiedler-Gebietes.

Der Speyerer Domvikar J. Baumann entwirft ein anziehendes, populär gehaltenes Lebensbild des Bischofs von Speyer **Joseph Georg von Ehrler** (geb. 1833, Bischof seit 1878, gest. 1905. Herder; ℳ 3,50). Das Buch berührt auch viele interessante zeitgenössische Fragen, hätte jedoch hier und dort, wie in dem Bericht über die Rheinüberschwemmung von Neujahr 1883, kürzer gefaßt sein können. Seine Lektüre sei weiten Kreisen empfohlen. F. Tenckhoff.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Geschichte der Fehde zwischen Wissenschaft und Theologie in der Christenheit. Von Andrew Dickson Withe, übersetzt nach der 16. Auflage von C. M. von Unruh (Zwei Bände, Theod. Thomas, Leipzig; ℳ 9,60). Der Inhalt sei durch die folgenden Kapitelüberschriften in etwa angedeutet: Von der Schöpfung zur Entwicklung; Von Zeichen und Wundern zu den Gesetzen am Himmel; Von der Genesis zur Geologie; Vom „Fürsten der Mächte der Luft" zur Meteorologie; Von der Magie zur Chemie

und Physik; Von Wundern zur Heilkunde; Vom Fetisch zur Hygiene; Von dämonischer Besessenheit zum Irrsinn; Vom Turmbau zu Babel zur vergleichenden Philologie; Von den Sagen des Toten Meeres zur vergleichenden Mythologie; Vom Levitikus zur Volkswirtschaft; Vom göttlichen Orakel zum höheren Kritizismus. Verf. will in den Hemmungen, welche fast alle neueren Wissenschaften anfangs aus kirchlichen Kreisen, und zwar sowohl aus katholischen wie protestantischen, erfuhren, nicht einen Kampf zwischen der Wissenschaft und der Religion selbst sehen, sondern nur einen Kampf zwischen Wissenschaft und dogmatischer Theologie, findet dann allerdings den Gegensatz zwischen beiden so stark, daß er das wissenschaftliche Denken als das einer neuen Epoche auf die des unzulänglichen theologischen Denkens folgen läßt. Zuzugeben ist freilich, daß recht häufig religiöse Bedenken dem Durchdringen richtiger wissenschaftlicher Erkenntnisse hindernd im Wege gestanden haben. Verf. übersieht aber ganz, daß das dogmatische Christentum auf der anderen Seite auch dem profanen Wissen die größten Dienste geleistet hat. Hierüber ließe sich wohl ein ebenso starkes Buch schreiben. Geradezu verwunderlich ist, wie Verf. Gegensätze findet, wo keine sind. So ist ihm das kirchliche Gebet um Abwendung von Unwettern unter gleichzeitiger Anbringung von Blitzableitern auf den Kirchen ein unfaßbarer Widerspruch. Insofern ist das Buch allerdings recht lehrreich, als es an der Hand eines überreichen Materials zeigt, wie häufig sich eine Heranziehung der Bibel zur Schlichtung rein profanwissenschaftlicher Fragen gerächt hat.

Die Entstehung des Judentums. Von Hermann Weinheimer (Buchverlag der „Hilfe" Berlin-Schöneberg 1910, ℳ 3,—). Die vorliegende Schrift präsentiert sich als der zweite Band der Geschichte des Volkes Israel von demselben Verf. und bietet die Geschichte Israels von der babylonischen Gefangenschaft bis zur Zerstörung Jerusalems durch die Römer. Das Werk ist vom Standpunkte des religionsgeschichtlichen Evolutionismus geschrieben und will in letzter Linie die einzigartige Erscheinung des heutigen internationalen Judentums aus seiner geschichtlichen Entwicklung seit dem Exil verständlich machen. Bemerkenswert ist, daß Verf. gegenüber so manchen Versuchen, das Christentum unter gänzlicher oder teilweiser Ausschaltung des Judentums aus anderen orientalischen Religionen abzuleiten, den überwiegenden Einfluß des Judentums auf das entstehende Christentum festhält.

Der Mensch aller Zeiten. (Allg. Verlagsgesellschaft Berlin, 40 Lief. à ℳ 1,—). In der 2. Lieferung setzt Hugo Obermaier seine Darstellung der Geologie des Eiszeitalters fort, um sich dann der Pflanzen- und Tierwelt des Eiszeitalters zuzuwenden. In der 3. Lieferung geht O. dann zur Darstellung der menschlichen Urgeschichte über. Die Schilderung der älteren Paläolithzeit schließt mit der 4. Lieferung ab, die 5. Lieferung ist der jüngeren Paläolithzeit in Westeuropa gewidmet. Text und Illustrationen sind gleich vorzüglich. Im Hinblick auf die kommende Weihnachtszeit sei das rüstig voranschreitende, prächtig ausgestattete Werk als ein gediegenes, erstklassiges Geschenkwerk bestens empfohlen. Es sei deshalb nochmals auf das zum Erscheinen der 1. Lieferung (S. 514) Gesagte hingewiesen.

Vergleichende Religionsgeschichte und christliche Archäologie. Von Privatdozent Dr. F. W. Seppelt (Hochland 1910 11 S. 452—460). S. orientiert kurz über die Bedeutung der religionsgeschichtlichen Forschung und die bisherige Betätigung der Katholiken auf diesem Gebiet, um dann den religionsgeschichtlichen Ertrag des in dieser Zeitschrift (S. 144) bereits besprochenen Ἰχθύς-Werkes von Privatdozent Dr. F. J. Dölger, welches gleichzeitig eine wesentliche Förderung der christlichen Archäologie bedeutet, zu skizzieren.

Das altchristliche Fischsymbol im Lichte der Religionsgeschichte und Epigraphik.

Von A. Wikenhauser (Der Katholik 1911, II S. 98–107). Ebenfalls eine Würdigung des vorgenannten Ἰχθύς-Werkes von Dr. F. J. Dölger.

Das Fischsymbol im Judentum und Christentum. Von J. Scheftelowitz (Archiv für Religionswissenschaft 1911 S. 1–53; 321–392). Verf. sucht das christliche Fischsymbol (im Gegensatz zu Dölger) aus urjüdischen volkstümlichen Vorstellungskreisen abzuleiten.

Eine Bekehrung. Von Wincenty Lutosławski (Hochland 1911/12 S. 40–55). In schlichten, den Stempel der Wahrheit tragenden Worten schildert der Krakauer Philosophieprofessor Lutosławski hier sein Vorleben und seine eigenartige Bekehrung.

Ebenda (1911/12 S. 77–88) würdigt Domkapitular Dr. Kiefl die oben (S. 416) bereits kurz besprochene neueste Schrift Arthur Drews: **Die Christusmythe, II. Teil.**

Die historisch-theologische Wissenschaft nach der Eidesformel im Motuproprio Sacrorum Antistitum. Von J. Beßmer S. I. (Stimmen aus Maria-Laach 1911, I, S. 241–263). Verf. erklärt und verteidigt den zweiten Teil der vielbesprochenen Eidesformel.

Die Freidenkerbewegung. Von O. Zimmermann S. I. (Ebenda 1911, I, S. 274–289; 393–413; 501–523). Eine gute Orientierung über die Organisationen der Freidenker, besonders in Deutschland, und über die freidenkerischen Lehren.

Was sagt uns heute die Wissenschaft über die tierische Abstammung des Menschen? Von K. Frank S. I. (Ebenda 1911, I, S. 428–448; 535–560; illustriert). Verf. gelangt zu der Feststellung: Zurzeit ist als wirkliches Ergebnis der Wissenschaft anzusehen, daß der Mensch sich nicht aus dem Tier entwickelt hat.

Der atheistische Monismus. Von A. Deneffe S. I. (Ebenda 1911, II, S. 21–29; 145–156). Verf. charakterisiert die verschiedenen Richtungen innerhalb des atheistischen Monismus, hebt dann das Wesen und Berechtigte des Einheitsgedankens hervor, um schließlich die Überspannung des letzteren durch den atheistischen Monismus kritisch zu beleuchten.

Monistische Geistesverbildung. Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz (Pharus 1911, II, S. 1–10; 97–112). Verf. behandelt die Grundirrtümer und die Hauptsysteme des Monismus.

Der Antimodernisteneid und die Freiheit der Wissenschaft. Von Dr. G. Reinhold (Die Kultur 1911, S. 144–159). Verf. weist nach, daß der Eid keinen „Verzicht auf unabhängige Erkenntnis der Wahrheit und die Betätigung wissenschaftlicher Überzeugung" bedeutet, wie es die Resolution des Ausschusses des deutschen Hochschullehrertages behauptet, welche soeben auch vom Vierten deutschen Hochschullehrertage in Dresden angenommen wurde.

Religionswissenschaftliche Studien. Animismus. Von Dr. Fr. Neklapil (Ebenda S. 181–190). Verf. zeigt, wie die religionsgeschichtlichen Tatsachen, die sich unter der Bezeichnung Animismus zusammenfassen lassen, die Überzeugung der Menschheit bekunden, daß die Existenz des Menschen durch die Seele und deren Wiederkehr zum Leibe auch nach dem irdischen Tode gesichert sei.

Die apologetische Literatur. Von Universitätsprofessor Dr. H. Straubinger (Die Bücherwelt 1910/11, S. 163–171). Eine Übersicht über die wichtigeren Erscheinungen, soweit sie namentlich für Laien in Betracht kommen.

Altchinas Gottesglaube. Von Universitätsprofessor Dr. A. Seitz (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1911, S. 123–137). Verf. zeigt, daß die Entwicklung der Religion des chinesischen Volkes nicht in aufsteigender Linie von niedrigen Anfängen her verlaufen ist, wie es der evolutionistischen Auffassung entspricht, daß sie vielmehr von der Höhe eines ursprünglichen Monotheismus allmählich herabgesunken ist.

Religiöse Anschauungen und Gebräuche bei den Negern. (Missionsblätter von St. Ottilien, Doppelheft Nr. 10 11; einzeln ℳ 0,40). Unter obigem Titel gelangen drei zuverlässige Berichte über die Religion verschiedener Negerstämme zum Abdruck. P. Severin Hofbauer O. S. B. berichtet über die Wahehe, P. Ambrosius Mayer über die südlichen Nachbarvölker von Dar-es-Salaam und über die Matumbi. Eine Ergänzung hierzu bietet P. Severin Hofbauer im folgenden **Aberglaube und Zauberei bei den Schwarzen** behandelnden (12.) Hefte.

Die Existenz Jesu nach Paulus und den Synoptikern. Von Universitätsprofessor Dr. Espenberger (Theologisch-praktische Monatsschrift 1910 11, S. 447–454; 519–530). Verf. richtet seine Ausführungen gegen Drews' Christusmythe. Den zweiten Teil der letzteren konnte er noch nicht berücksichtigen.

Die Ewigkeit der Welt bei Aristoteles und Thomas von Aquin. Von Professor Dr. Schmöller (Ebenda S. 575–591). S. sucht den Nachweis zu führen, daß die Ansichten des Aristoteles und des hl. Thomas über die Frage der Ewigkeit der Welt für uns kein Gewicht besitzen, da jene ihre diesbezüglichen Ansichten auf ein als irrig längst erwiesenes Weltbild stützten.

L'Apologétique moderniste. Von H. Petitot (Revue pratique d'Apologétique 1911, Nr. 143, S. 837–852). Verf. kommt zu dem Ergebnis: „le fondement et le dessein de leur apologétique est fragile et chimérique".

Wunder und Suggestion. Von J. B. Kettenmeyer S. I. (Der Katholik 1911, I, S. 344–358). Verf. wendet sich gegen den Danziger Arzt H. Bernheim, welcher alle Wunderheilungen auf Suggestion zurückführen will, und beruft sich insbesondere auf die bekannte Heilung Peter de Rudders (vgl. oben S. 680), welche in der Tat unmöglich durch Suggestion bewirkt sein kann.

Der orientalische Sonnenkult und sein Verhältnis zum Christentum. Von Universitätsprofessor Dr. Rauschen (Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht 1911, S. 204–209). Verf. verbreitet sich über Wesen, Herkunft und Verbreitung des Mithraskultes und seine dem Christentum nahestehenden Lehren und Einrichtungen.

„Herkules auf dem Oeta" und Christus. Von Universitätsprofessor Dr. Espenberger (Ebenda S. 235–238). E. zeigt, daß der Hercules Oetaeus des Seneca keine Konkurrenzdarstellung zu den Evangelien ist, wie Birth in den Preußischen Jahrbüchern (1911, S. 292) unter Betonung der Priorität des Hercules Oetaeus vor den Evangelien behauptet hatte. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

Die Bestimmung des Menschen, Studien und Erörterungen von Jos. Stopper (Freiburg i. B., Caritasverband; ℳ 2,–). Die Schrift ist das dritte Bändchen von einem größeren Werk: Gott und Mensch und Religion. Der Verf. handelt zuerst von der „Bestimmung des Menschen überhaupt" (1–117) und dann von der „übernatürlichen Bestimmung des Menschen" (118–287). Der Stoff berührt sich also mit dem, was über den Menschen in der Schöpfungslehre ausgeführt wird. Nur wird es schlicht und populär dargelegt und durch mancherlei Bilder und Beispiele verdeutlicht, so daß sich das Werkchen gut für seelsorgliche Zwecke eignet. Der Verf. versteht es, auch manche andere Dinge in die Erörterung hineinzuziehen. So kommt er im ersten Abschnitt auch zu reden auf die Sünde (44–74), auf die Offenbarung (81–96), auf die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung (97–117); im zweiten Abschnitte lag es nahe, sich weiter über die Gnade und ihre Notwendigkeit zu verbreiten, vom Werte des Übernatürlichen sowie von der Art und Weise seiner Begründung und

Bewahrung zu handeln. Die Ausführungen über „die Leugnung des Jenseits und des Übernatürlichen" wären wohl besser an den Anfang des zweiten Abschnittes gestellt. In dem Büchlein weht ein warmer gläubiger Geist und offenbart sich viel Liebe zu dem wahren Wesen des Christentums: Wahrheit und Gnade. Über Kleinigkeiten muß man hinwegsehen; besonders über eine ungenaue Zitationsweise. Doch sollte Kleutgen S. I. nicht stets als „Kleutken" zitiert werden. Er ist doch kein Unbekannter.

Zentralfragen der Dogmatik in der Gegenwart. Sechs Vorlesungen von L. Ihmels, Prof. d. Th. in Leipzig (Deichert, ℳ 2,80). Der Verf. hat diese sechs Vorlesungen „vor Volksschullehrern gehalten", um sie „in die gemeinsame theologische Arbeit der Gegenwart einzuführen". Wir begreifen die im Vorwort geäußerte Furcht, „ob ich nicht in der kurzen Zeit zuviel darzubieten versuchte". Es scheint uns überhaupt der Standpunkt zu hoch gegriffen zu sein. Man bedenke, welchen Inhalt die Vorlesungen haben: 1. Glaube und Dogma; 2. Das Christentum, sein Wesen und seine Absolutheit; 3. Das Wesen der Offenbarung; 4. Die Person Jesu; 5. Das Werk Jesu in seiner bleibenden Bedeutung für die Gemeinde (Kirche); 6. Die Gewißheit des Glaubens. Verf. ringt auf dem Boden des „orthodoxen" Protestantismus, der aber nicht mit dem Protestantismus der Reformatoren verwechselt werden darf, nach neuen Grundlagen für eine Glaubenslehre. Besonders interessiert, wie man sich das Zustandekommen einer Glaubensgewißheit denkt. „In der Tat wäre der Glaube sofort tödlich getroffen, wenn er die objektive Wirklichkeit der Erkenntnis, durch die er lebt, auch nur irgendwie dahingestellt sein lassen müßte" (15). Das ist sehr recht; aber wie zu einer solchen gelangen? Verf. lehnt natürlich die katholische Auffassung ab; die Kirche kommt für ihn nur als Gemeinde der schon Gläubigen in Betracht. Auch verwirft er Kants Postulat der Vernunft, als sei „der Wunsch der Vater der Wirklichkeit" (14); nach seiner Ansicht ist das religiöse Erkennen ein „Vertrauensurteil", wodurch ein „Vertrauensverhältnis (scil. zu Gott) bejaht wird. Darin liegt aber eingeschlossen, daß diese Urteile und diese Erkenntnisse notwendig in einem Erleben wurzeln" (13). Ist dann aber nicht der Glaube das Bekenntnis zu seinen eigenen Empfindungen, also zu sich selbst? Die protestantische Dogmatik hat eine neue einzige Glaubensquelle: das persönliche religiöse Gefühl. Der Glaube entsteht spontan im eigenen Ich, ohne objektive Vermittlung. Das ist der Individualismus auf die höchste Spitze getrieben. Wie kommt man auf diesem Standpunkt „zur objektiven Wirklichkeit"?

In den bei Bertelsmann (Gütersloh) erscheinenden „Beiträgen zur Förderung christlicher Theologie" behandeln das 5. u. 6. Heft den Heilstod Christi nach der Lehre Ritschls und v. Hofmanns, und zwar erörtert C. Steffen **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu** (2,80 ℳ) und Prof. Bachmann **Hofmanns Versöhnungslehre** und der über sie geführte Streit. (1,50 ℳ.) Von der altprotestantischen Auffassung, wonach Christus für uns dem Vater ein genugtuendes Strafleiden (satispassio, nicht satisfactio) für die Menschheit darbot, wichen Ritschl und Hofmann gemeinsam ab und erklärten den Tod Christi hauptsächlich als eine persönliche Leistung in Erfüllung des messianischen Amtes. „Christus starb nach Hebr. nicht, weil Gottes strafender Gerechtigkeit genug getan werden mußte, sondern weil er für den Zweck unserer Erlösung eine Gemeinschaft mit der Menschheit eingegangen war und er als unser Heilsmittler nicht anders zu Gott eingehen konnte, als nachdem er das Äußerste erlitten hatte, was er um deswillen erleiden mußte, weil die Menschheit in Sünden stand." (S. 20.) „Christus hat die Gottentfremdung der Menschheit überwunden und abgetan, indem er sich unter dem Ansturm des widergöttlichen Willens (scil. der Menschen) in vollem Gehorsam behauptete und

damit eine durch den Tod bewährte Gerechtigkeit schuf, die bestimmt ist, das Heilsgut aller zu werden (S. 32). Bachmann stellt den protestantischen Streit um diese Versöhnungstheorie dar und hebt dann das Bleibende derselben hervor. Die alte Dogmatik habe den Jesus für uns betont, die neuere den Jesus in uns. Diese Gegensätze ließen sich aber ausgleichen.

Steffen vergleicht die Lehre Hofmanns und Ritschls, indem er 1. die „gemeinsame Quelle" in der Lehre Collenbuschs und Menkens, dann „den Gegensatz in der Methode" behandelt, darauf „die Versöhnungslehre Hofmanns" und „Ritschls Deutung" je für sich betrachtet und endlich „das gegenseitige Verhältnis" genauer bestimmt. Da von Hofmann bereits die Rede war, so genügt es von Ritschl zu bemerken, daß nach ihm: „Jesu Tod die Erfüllung seines Berufes ist, die christliche Gemeinde zu begründen. Christi Tod ist die Folge seiner „Amtstreue", seiner „Berufspflicht". Der Tod begründete die christliche Gemeinde der Gerechten. „So hat Christi Tod keinen Wert (an und) für sich. Daß der vollkommene Offenbarer Gottes sterben muß, ist nichts besonderes; da er Mensch ist, stirbt er wie alle Menschen. Aber daß er als Lebender nach Gottes Willen den Tod nicht als ein Hindernis empfunden, sondern als die Erfüllung des gottgegebenen Berufes in sein Bewußtsein aufgenommen hat, das macht die Heilsbedeutung seines Sterbens aus." „Diese Tat der Freiheit ist die Gabe an Gott, mit der er seine Gemeinde vor Gott vertritt." (S. 111.) Cremer bestimmt den Unterschied zwischen Hofmann und Ritschl dahin, daß ersterer eine Wandlung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, letzterer eine Wandlung des menschlichen Verhaltens zu Gott als die Erlösungstat hinstelle. Mit dieser Fassung ist jedoch Steffens nicht ganz einverstanden. Aber er gibt zu, daß für beide der Tod Christi „die Bewährung seines Berufes ist" d. h. aber die Folge seines Berufes, nicht etwa ein Stück, das Hauptstück seines Berufes selbst. Kurz, Christus starb für sein Ideal, das die Welt nicht zu fassen vermochte.

Hans Lietzmann edierte in seiner Sammlung „Kleine Texte f. theol. und philos. Vorlesungen u. Übungen" Nr. 74 **Andreas Karlstadt von Abtuung der Bilder und das kein Bedtler unter den Christen seyn sollen 1522 und die Wittenberger Beutelordnung.** (*M* 0,80.) Bonn, A. Marcus u. E. Weber. Die Stellung Karlstadts zu den Bildern ist bekannt. Die Überschrift ist schon charakteristisch: „Von abthuung der Olgotzen." Dann beginnt er: „Das wir bilder in Kirchen vñ gots hewßern hab / ist vnrecht vnd wider das erste gebot. Du solst nicht fremde gotter haben." „War vmb habē wir sie mit Sāmot? mit damast? mit silberin? mit gēldin kleydern lassen malē vñ farbē? . . . Byldnis seind greulich. volget das wir auch greulich werden, ßo wir sie lieben." Gott hadert mit den Bilderverehrern, weil sie ihm die Ehre entziehen, weil sie auf seinen Altären stehen; er habe sie schon im A. Testamente verboten. Sie seien wie das goldene Kalb der Juden. Die zweite Schrift, gegen die Bettler, richtet sich hauptsächlich gegen die Klöster. Sie handelten gegen die Bibel, betrögen Arme und Reiche und „beschettigen den armen man an forderung der Keße, Korn, Broth, Wein, Byhr, Testamēt und allerley". Karlstadt sagt selbst von seiner Darstellung: „Ich muß grob vnd vnnütz seyn; aber scheme mich nicht tzu reden, wie die schrifft redet." Wozu nicht die Schrift alle dienen mußte! Die kleinen Abhandlungen sind zur Beurteilung der damaligen Zeit sehr charakteristisch und insofern zu Unterlagen für Seminarübungen recht zweckmäßig. Auch für den katholischen Theologen; denn sie zeigen, mit welch falschen Voraussetzungen die Bilderverehrung bekämpft wurde, wenn auch nicht jede Art derselben und jede Auffassung der wallfahrenden Menge sich mit einer korrekten Dogmatik wird in Einklang bringen lassen.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die Vorträge, die Fr. Hamm Herbst 1909 auf dem Hochschulkursus des Vereins katholischer Lehrerinnen zu Boppard hielt, hat er in umgearbeiteter Form, aber unter Wahrung des Grundcharakters jüngst unter dem Titel **Die Schönheit der katholischen Moral**, Vorträge zur Einführung in ihre Geschichte auch als 9. Heft der Apologetischen Tagesfragen im Volksvereins-Verlag (München-Gladbach; .ℳ 1,20) erscheinen lassen. Das Absehen des Verfassers geht nicht darauf, neue Resultate wissenschaftlicher Kleinarbeit zu bieten. Er gibt der Hauptsache nach einen frisch geschriebenen und populär orientierenden Überblick über die einzelnen Entwicklungsstadien der katholischen Moraltheologie, der sicherlich dankenswert ist und Gutes stiften kann. Die Didache (S. 25) wurde 1883 zum erstenmal veröffentlicht, „aufgefunden" war sie von Bryennios schon etwa ein Jahrzehnt vorher; auch trage ich Bedenken, den Anfang der Didache (abgesehen natürlich von 1, 3 bis 2, 1) als spezifisch christliches Lehrgut anzusprechen. Wenn H. (S. 104) erwähnt, der hl. Alphons berufe sich in seiner großen Moral „auf mindestens 800 Autoren", so geht er zwar nicht soweit wie Pruner, der (Kath. Moraltheologie I³ 17) behauptet, Alphons habe darin bei 800 Autoren zitiert und sie „alle selbst gelesen und studiert". Gaudé, der bekannte Herausgeber der neuesten Ausgabe dieses Werkes, urteilt immerhin ziemlich nüchtern, wenn er schreibt: „Quosdam ille tantum e praecipuis auctoribus penes se habuit; ceteros vero in aliorum fide citavit" (I S. XXIV). Die dritte Auflage von Mausbachs Buch über die katholische Moral erschien 1911 (S. 105).

Die Studie von Fritz Blumenthal **Der ägyptische Kaiserkult** (Archiv für Papyrusforschung, Bd. 5, S. 317–45) bietet auch für die wissenschaftliche Theologie allerhand Material. Die neuerdings beliebte Auffassung der ἡμέραι Σεβασταί als monatlicher Geburtstagsfeiern der Kaiser ist dem Verfasser zu enge. „Jedenfalls sind . . . außer den Geburtstagen und dies imperii der lebenden und toten Kaiser auch noch andere Tage als ἡμέραι Σεβασταί gefeiert worden." Man braucht nur an die Bezeichnung ἡμέρα Κυριακή erinnert zu werden, um sich des Interesses der Moralwissenschaft an dieser Frage bewußt zu werden.

Religion und Sittlichkeit im Sozialismus behandelt Hugo Höver O. Cist. im Katholik 1911 II 81–98. „Angeblich eine Partei, die nur wirtschaftlichen Übelständen abhelfen, eine wirtschaftliche Bewegung einleiten will, ist er tatsächlich eine von Jahr zu Jahr sich steigernde Gefahr, welche die kostbarsten Güter der Menschheit, Religion und wahre Sittlichkeit, zu verschlingen droht."

Der von Reginaldus Beaudouin O. Praed. verfaßte und nach dem vor einigen Jahren erfolgten Tode des Autors von seinem Ordensgenossen A. Gardeil veröffentlichte **Tractatus de conscientia** (Desclée, XIX u. 146 S.) behandelt nach scholastischer Methode, im engen Anschluß an den hl. Thomas und den hl. Alphons, die moraltheologische Lehre vom Gewissen. Er verteidigt den landläufigen Äquiprobabilismus, der beim dubium de cessatione legis eine lex „dubia" nicht gelten läßt. Das Werk ist gediegen und gründlich gearbeitet. Bei der mehr positiv-spekulativen Richtung des Buches tritt die geschichtliche Entwicklung fast ganz in den Hintergrund.

Das Buch von Franz Walter **Aberglaube und Seelsorge** mit besonderer Berücksichtigung des Hypnotismus und Spiritismus (Schöningh; 4.–6. Tausend, zweite erweiterte Auflage; geb. ℳ 2,60) hat sich seit dem Erscheinen der ersten Auflage (1904) rasch einen großen Freundeskreis erworben. Das in der Neuauflage beigefügte Kapitel „Aberglaube und Großstadt" wird manchem willkommen sein. Walter hat die Arbeiten und Urteile von Simar, W. Schneider, Linsenmann über die im Titel

seines Buches genannte Materie vertieft und gefestigt. Eben die besonnene und maßvolle Art, mit der er den angedeuteten Erscheinungen gegenübertritt, macht sein Werk wertvoll. In der okkultistischen und spiritistischen Literatur ist der Verf. trefflich bewandert. Die Zitate Walters über Lehmkuhls und Göpferts Stellung wären nach den neuesten Auflagen dieser Moralwerke zu revidieren. Über die schwierigen Probleme, die Okkultismus, Spiritismus usf. dem Theologen stellen, orientiert Walters Arbeit vortrefflich. Ich kenne kein Buch, das beim jetzigen Stande der Dinge für den bezeichneten Zweck besser empfohlen werden könnte.

J. Weig, Missionar in Japan, bringt in seinem Aufsatze **Götterverehrung und heidnischer Aberglaube in Japan** (Historisch-pol. Blätter 1911 II 496–507) aus einer Artikelreihe des bedeutenden japanischen Tageblattes „Nichi nichi" allerhand interessante Einzelheiten über Götterverehrung und heidnischen Aberglauben, die auch im modernen, fortschrittlichen Japan in vollster Blüte stehen.

Eines Anonymus' Abhandlung über Feste und Fasten, Autorität und Gehorsam in der syrischen Kirche gab F. Cöln im Oriens christianus Jahrg. 8, S. 230–77 heraus. Der Verfasser des Traktates läßt sich nicht feststellen. Der erste Teil enthält die Festordnung, die an die sog. Festordnung des Klemens (Riedel, Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, S. 170, § 26) erinnert. Der zweite, umfangreichere Teil bietet die Fastenvorschriften und im Anschluß daran eine allgemeine Darlegung der Kompetenz der kirchlichen Vorgesetzten und der Verpflichtung der Gläubigen zum Gehorsam. An dieser Stelle ist es nicht möglich, auf die mit diesem interessanten Traktate zusammenhängenden Fragen (z. B. der Union), die zudem in das Gebiet des Kirchenrechtes hinübergreifen, des Näheren einzugehen.

In der Passauer Theol.-prakt. Monatsschrift erörtert Pfarrer J. A. Müller **Die häufige und tägliche Kommunion,** näherhin ihre Bedingungen, ihre Beweggründe, ihre praktische Durchführung (1911, 234–7, 667–80).

Der Artikel **Die häufige Kommunion der Kinder** (Linzer Quartalschrift 1910, 767–72) stellt die fünf Stellen zusammen, wo Silvio Antoniano (1540–1603) in seinem trefflichen Werke Della educazione cristiana dei figliuoli (deutsch von F. X. Kunz in Herders Bibliothek der kathol. Pädag. Bd. 1) mit warmen Worten auf die heil. Kommunion zu sprechen kommt.

Eine „Rückschau" und einen „Ausblick" liefert Dr. Göttler **Zum Erstkommunion-dekret** in den Katechet. Blättern (1911, 225–9), indem er über die Durchführung des Dekrets in verschiedenen Territorien und über einige literarische Erscheinungen kurz referiert. Sein wiederholter Vorschlag, das „dritte Jugendsakrament", die heil. Firmung, „als Abschluß, als Bekräftigung und Befestigung" des voraufgegangenen gesamten Religionsunterrichtes zu nehmen, ist zweifellos beachtenswert. Vgl. auch J. Linden S. I. oben S. 745 f.

In dem Aufsatze über **Die sakramentalen Bußwerke,** dessen ersten Teil Ph. Kuhn in der Linzer Quartalschrift 1910, 720–7 veröffentlicht, betont der Verfasser ihren Sühne- und Strafcharakter und spricht sich gegen eine allzu milde Praxis aus.

Als „Skizzen für Besprechungen mit jungen Leuten" bezeichnet Fr. W. Foerster die ernsten und zu Herzen gehenden Erwägungen **Zur Ethik des Familienlebens,** die er im Hochland (Oktoberheft 1911, S. 108–13) mitteilt.

Zur Kontroverse über die Vasektomie äußert sich A. Schmitt S. I. in der Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie 1911, 759–67. Vgl. diese Zeitschrift oben S. 164 und 607. Zur Verhütung geistig defekter Nachkommenschaft ist die Operation nicht erlaubt, wohl aber kann sie es sein zur Gesundung des Patienten

selbst. Die Frage hat bereits für Amerika eine große Bedeutung, sie wird auch für uns voraussichtlich einmal brennend werden.

Von neuem wird (Pastor bonus 1911, 745–8) eine Lanze eingelegt für die **Statistik der Pfarrseelsorge.** Mit Recht. Der Verfasser legt drei Schemata für Pfarrstatistiken vor.

Im Pastor bonus 1911 12, 22–26 **(„Jugend- und Gesellenvereine")** betont Dr. Schlich die Notwendigkeit des Handinhandarbeitens von Jugend- und Standesvereinen. „Das Schema: Jugendverein (14–17 Jahre), Gesellenverein (17–25 Jahre), Arbeiterverein (über 25 Jahre) ist das einfachste und beste." Die Jünglinge von 17–25 Jahren gehören nach ihm in den katholischen Gesellenverein; auch die „ungelernten" Arbeiter.

Über **Die Fortbildungsschule,** ihre Entwicklung und Ziele, ihre Bedeutung und innere Einrichtung handelt Heinrich Koch S. I. in den Stimmen aus Maria-Laach 1911, II, 288–306. Er fordert mit Recht den Religionsunterricht in der Fortbildungsschule. „Es ist in neuerer Zeit auf dem Gebiete der Jugendfürsorge, und namentlich hinsichtlich der Fortbildungsschule, außerordentlich viel geschehen, und wir freuen uns dessen. Aber um so schmerzlicher berührt es, wenn das durchgreifendste Mittel wahrer, innerer Jugendbildung, die Religion, ausgeschaltet wird, und wenn gerade die Fortbildungsschule, die einen so nachhaltigen Einfluß auf die Jugend ausübt, auf den Religionsunterricht verzichten soll." Des Verfassers Wunsch nach einem eigentlichen „Leitfaden, der über Auswahl und Anordnung des Stoffes und die Lehrmethode gut orientierte, auch die verschiedenen Arten der Fortbildungsschule und das ganz verschieden geartete Schülermaterial gebührend berücksichtigte", unterstützen wir nachdrücklich.

Ein ernstes Wort über **Priester und Presse** schreibt Dominikus Dietrich O. Praem. in der Linzer Quartalschrift 1910, 735–48. Er hebt die gewaltige Gefahr der schlechten Presse hervor, weist auf die höchst ungünstigen Verhältniszahlen der christlichen Zeitungen zur gegnerischen Presse in Österreich hin und ruft in praktischen Ermahnungen den Klerus zur Mitarbeit gegen „die unsäglich traurige Preßnot des katholischen Volkes in Österreich" auf.

Das Problem des Einsamen bespricht Prof. Sawicki in der Zeitschrift Die christliche Frau (9. Jahrg., 1911 12, 361–9). Die zunehmende äußere und innere Vereinsamung so vieler Menschen in unserer Zeit ist ein schweres Problem; es kommt darauf an, „die Einsamkeit soweit einzuschränken, daß sie ihren gefährlichen Charakter verliert, und dazu anzuleiten, den bleibenden Rest von Einsamkeit in seinem wahren Wert zu verstehen und recht zu benutzen". Er betont den Wert der Familie, der guten Freundschaft, des Wohltuns, der materiellen und geistigen Arbeit, der Religion. Wenn auch das sittlich-religiöse Leben ohne ein gewisses Maß von Einsamkeit nicht bestehen kann, so bringt zumal die dauernde Einsamkeit doch die Gefahren der Einseitigkeit und des Egoismus; der dauernd Einsame verliert auch leichter den sittlichen Halt. Dabei bleibt bestehen, daß die Einsamkeit „dem, der sie zu benutzen weiß, stillen Frieden, reine Freude und sittliche Größe" vermittelt. H. Müller.

Kirchenrecht.

Das bekannte und bewährte **Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts** mit besonderer Berücksichtigung der partikulären Gestaltung desselben in Österreich von Dr. Karl Groß o. ö. Professor der Rechte an der k. k. Universität Wien erschien in 6. Aufl. (Wien, Manz; 13 Kr.). Nach dem Tode des Verf. wurde die 5. Aufl. 1907

von P. A. Leder herausgegeben. Wer die neue Aufl. besorgt hat, ist nicht gesagt. Es scheint, daß niemand die Verantwortung dafür übernehmen will. In der Tat sind die Literaturangaben nicht vervollständigt; die gebräuchlichsten Handbücher sind nach älteren Auflagen angeführt. Der § 24, welcher die neuen Kodifikationsbestrebungen in der katholischen Kirche behandelt, schließt mit dem Hinweis auf das Motu proprio: Arduum sane v. 19. März 1904. Die inzwischen erflossenen wichtigen gesetzgeberischen kirchlichen Akte sind denn im Texte auch nicht beachtet. So behandelt S. 14 f. die frühere Art der Publikation kirchlicher Gesetze; die Darstellung des Eheschließungsrechtes ist völlig veraltet usw.

Wenn die Einzeluntersuchungen so rüstig fortschreiten wie in den letzten Jahren, werden in kurzem alle deutschen Domkapitel ihre Monographien haben. Nachdem einmal das Schema für die Behandlung gefunden ist, können sich erheblichere Schwierigkeiten nur mehr in der Sprödigkeit des Quellenmaterials einstellen. So klagt Franz Range bei seiner Arbeit über **„Die Entwicklung des Merseburger Domkapitels** von den Anfängen bis zum Ausgang des 14. Jahrh. (Greifswalder Diss. 1910. Druck Aug. Lax, Hildesheim) über die Dürftigkeit der Quellen bis 1200. Er hat indessen recht schöne Resultate erzielt. Erfreulich ist, daß er auch den wirtschaftlichen Fragen nicht ganz aus dem Wege ging. Über die problematische Unterscheidung der Ämter der Domkapitel in Officium, Personatus und Dignitates sagt er für Merseburg: Die Schwierigkeiten, welche einer einwandfreien Formulierung im Wege stehen, lassen sich nicht beseitigen. „Nur soviel läßt sich mit Sicherheit behaupten, daß gewisse tatsächlich gemachte Unterschiede bestanden haben."

In seiner **Geschichte des Paderborner Domkapitels im Mittelalter** hat Dr. Joseph Ohlberger (Beiträge f. d. Gesch. Niedersachsens u. Westfal. V, 4. August Lax, Hildesheim; ℳ 2,60)[1] genau dieselbe Einteilung in vier Kapitel gewählt wie Range, auch sonst hat der Gang der beiden Untersuchungen sehr viel Ähnlichkeit. O. konnte hie und da tiefer graben. Zu den ältesten Bischofsdaten hätte er zitieren sollen: Franz Tenckhoff, Die Paderborner Bischöfe von Hathumar bis Rethar (806 oder 807–1009. Paderborner Gymn.-Progr. 1900), zu den ständischen Fragen: Al. Schultes Arbeit über den Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter, zu dem Wahlrechte des Domkapitels: Franz Tenckhoff, Die Paderborner Bischofswahlen bis zum Wormser Konkordate. Diese Ztschr. I (1909), S. 539 ff. Für Schaten wären dessen Quellen anzuführen; späte Quellen sind für mittelalterliche Verhältnisse genannt. Besonders ist es ungehörig, daß häufiger Urkunden-Nummern aus dem St.-A. Münster genannt werden ohne Jahreszahl, so daß man aus der Höhe der Nummern das Alter der Quelle erraten muß.

Zu der Anteilnahme des Paderborner Domkapitels an der Landesverwaltung und der Tätigkeit im Rate des Bischofs ist jetzt zu vergleichen: Hermann Aubin, **Die Verwaltungsorganisation des Fürstbistums Paderborn im Mittelalter** (Berlin-Wilmersdorf, Dr. Walther Rothschild;[1] ℳ 4,80 [Abhandl. zur mittleren u. neueren Gesch. Hrsg. v. Georg v. Below, Heinrich Finke, Friedrich Meinecke, H. 26]) S. 70 ff., eine sehr sorgfältige und ergebnisreiche Arbeit aus der Schule v. Belows. In dem ausgedehnten Kapitel über die Ministerialität wird mehr die rechtliche Stellung der Ministerialen im Bistum berücksichtigt, jedoch auch zu dem Ursprunge der Ministerialen ein guter Beitrag geliefert; dazu nun Al. Schulte, Der Adel, S. 306 ff.; v. Dungern in M. J. Oe. G. XXXII (1911), S. 510 ff. Die anderen Kapitel behandeln: Hofämter, Rat,

[1] Die Verlagshandlung hat uns trotz unseres Ersuchens ein Exemplar nicht zur Verfügung gestellt.

Kanzlei, Vogtei und Ämterverfassung. In Paderborn ist das höhere Beamtenmaterial im 14. u. 15. Jahrh. adelig. „Das allgemeine Bild der lokalen Verwaltung ist kein sehr vorteilhaftes" (S. 149). –

Hätte Joseph Böhmer Aubins Arbeit schon benutzen können, so wäre die Übersicht über die Verwaltung des Hochstifts Paderborn bis 1723, welche er seiner Schrift über **„Das Geheime Ratskollegium, die oberste Landesbehörde des Hochstifts Paderborn 1723–1802"** (Beitr. f. d. Gesch. Niedersachs. u. Westf. IV, 3. August Lax, Hildesheim) vorausschickt, nicht so mager ausgefallen. B.s Studie setzt erst ein in der späten Zeit, wo die Quellen reichlicher fließen. Der Geheime Rat wurde 1723 ins Leben gerufen und zur obersten Landesbehörde, die zu Zeiten der Abwesenheit des Regenten diesen selbst repräsentierte, erhoben. Seine Tätigkeit blieb indessen bis 1763 suspendiert, von da bis 1802 hat er dann ununterbrochen gewirkt. Die Organisation der Behörde, ihre Stellung zu den Landständen, ihre Kompentenz für die Verwaltung, die äußeren und kirchlichen Angelegenheiten, für Justiz-, Kriegs-, Medizinal- und Finanzwesen wird zumeist auf Grund bis jetzt unbenutzter Akten ansprechend erläutert.

In diesem Zusammenhange sei noch empfehlend aufmerksam gemacht auf die ältere einschlägige Schrift von Hans Goldschmidt, **Zentralbehörden und Beamtentum im Kurfürstentum Mainz vom 16. bis zum 18. Jahrhundert** (Berlin 1908, Dr. Walther Rothschild; ℳ 6,–).

Für das Bistum Paderborn mußte sich Aubin S. 80 ff. mit wenigen Andeutungen über die Kanzlei begnügen, konnte sich auch von einer diplomatischen Untersuchung einen wesentlichen Erfolg für die Erkenntnis der Kanzleiorganisation nicht versprechen. Besser steht es mit den Nachrichten über **Die Kurtrierische Kanzlei im späteren Mittelalter.** Archivrat Dr. Paul Richter, Archivar am Kgl. Staatsarchiv zu Coblenz, hat davon eine umfangreichere und instruktive Darstellung geboten (Mitteil. der Kgl. Preußischen Archivverw. H. 17. Leipzig, S. Hirzel; ℳ 4.–). Wir erhalten einen vollen Einblick in die Organisation. Unter Erzb. Balduin (1307–1354) steht ein Kanzler an der Spitze von 5–6 Notaren, zu denen noch 2 Hilfsarbeiter kamen. Erzbischof Otto von Ziegenhain (1418–1430) erließ eine neue Ordnung, welche S. 18 ff. eingehend erläutert wird. Der 2. Teil der Schrift: Das „Registerwesen" (S. 53–100) ist für die Benutzer des Staatsarchivs zu Coblenz ein gutes Hilfsmittel, und der Schluß (S. 100–108) gibt einen Einblick in die Beziehungen der Kanzlei zum Archive.

Eine kleine Ergänzung seines Werkes: „Entwicklung des gelehrten Richtertums" (Würzburg 1889 u. 1906) gab Adolf Stölzel in dem Schriftchen: **Geding und Appellation, Hof, Hofgericht und Räte, Abschied und Urteil.** Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung. (Berlin, Franz Vahlen; ℳ 1,80.) St. verteidigt darin seine Auffassung zu den genannten Fragen gegen E. Rosenthal und weist, gestützt auf fast ausschließlich bayerische Quellen, die Einwürfe des Gegners bestimmt und überlegen zurück.

Nicolaus Hilling, Doktor der Theologie, beider Rechte und der Philosophie, a. o. Professor des Kirchenrechts an der Universität Bonn, **Die Offiziale der Bischöfe von Halberstadt im Mittelalter** (Kirchenrechtl. Abh. Herausg. v. Ulr. Stutz H. 72. Stuttgart, Ferdinand Enke; ℳ 5,–). H. befindet sich hier auf seinem eigensten Forschungsgebiete: die Schrift bietet eine Fortsetzung seiner Untersuchungen über die Halberstädter Archidiakonate im Mittelalter. Sie geht über die im Titel bezeichneten Fragen weit hinaus. Besonders instruktiv ist der § 1: „Ursprung und rechtsgeschichtliche Bedeutung der bischöflichen Offiziale im allgemeinen." H. ist der Ansicht, daß der juristische Typus der bischöflichen Offiziale dem der weltlichen Beamten nachgebildet ist. Gegen Otto Riedner ist auch daran festzuhalten, daß die Bischöfe die Offiziale bewußt und absichtlich zur Bekämpfung der Archidiakonen eingeführt haben.

Die Aufgabe der Offiziale wurde in der Folgezeit auf die iurisdictio iudicialis eingeschränkt. Nachdem dann noch das Aufkommen der Offiziale auch in den Diözesen Hildesheim, Münster, Osnabrück, Minden, Paderborn, Bremen, Magdeburg, Merseburg festgestellt ist, werden die Halberstädter Offiziale nach Persönlichkeit und Wirksamkeit genau gezeichnet.

Der jetzige Generalvikar der Diözese Straßburg, frühere Professor an der Universität, Dr. J. Fahrner weist in einer kleinen Schrift: **Das Eigentums- und Nutznießungsrecht am Straßburger Münster** unter besonderer Berücksichtigung der astronomischen Uhr (Straßburg, F. X. Le Roux u. Co.; ℳ 1.–) temperamentvoll nach, daß das Eigentumsrecht an den genannten Vermögensstücken dem Staate zusteht, daß dagegen das Verfügungsrecht als eigenartiges Nießbrauchrecht der Bischof bezw. die ihn vertretende Domfabrik innehat. Letztere ist somit auch berechtigt zur Erhebung von Gebühren für Besichtigung der Domuhr.

Zur Geschichte des Gebrauchs der Ausdrücke irregularis und irregularitas von Prof. Dr. Fr. Gillmann in Würzburg (Mainz, Kirchheim u. Co.; ℳ 0,50. S.-A. aus „Archiv f. kath. Kirchenr." XCI, 1). G. kann hinweisen auf eine Stelle beim hl. Augustinus, in welcher dieser in einem besonderen Falle für den Weihekandidaten außer der nötigen Enthaltsamkeit auch die Integrität einer persona regularis als Voraussetzung für die Priesterweihe verlangt; die damit angenommene regula ist wohl die regula ecclesiastica über die für die Weihekandidaten geforderten Eigenschaften. Magister Rufinus verwendet dann die Augustinische Stelle derart, daß der Mangel der integritas regularis personae die Irregularität im jetzt gebräuchlichen Sinne darstellt. Weiterhin wird der Einfluß von 1. Tim. 3, 2 und Tit. 1, 7 auf die Begriffsentwicklung der genannten Ausdrücke und deren Gebrauch durch die Glossatoren sachkundig erörtert.

Dr. Reinhold Lewin behandelt mit guter Methode und in fließender Darstellung **Luthers Stellung zu den Juden.** (Ein Beitrag zur Geschichte der Juden in Deutschland während des Reformationszeitalters. 10. Stück d. Neuen Studien zur Gesch. d. Theol. u. Kirche. Herausg. v. N. Bonwetsch u. R. Seeberg. Berlin, Trowitzsch u. Sohn; ℳ 4,40). Luther stand den Juden, die er nur aus der Theorie, und deren Schriften er nur oberflächlich kannte, anfangs gleichgültiger gegenüber, hoffte dann aber seit 1521, sie durch gute Behandlung für seine Bewegung gewinnen zu können; daher erklären sich einzelne Ausdrücke der Toleranz ihnen gegenüber. Da die Bekehrungen ausblieben, und Luther überdies manche unangenehme persönliche Erfahrungen mit Juden machte, wurde er mehr und mehr gegen das Judentum erbittert. „Als er gar wahrzunehmen glaubt, daß die Juden zugunsten ihrer Religion gegen das Christentum agitieren, erklärt er ihnen den Krieg bis aufs Messer und schleudert gegen sie zwei Schriften, die ihm ein fanatischer Glaubenseifer diktiert . . . Wer immer aus irgendwelchen Motiven gegen die Juden schreibt, glaubt das Recht zu besitzen, triumphierend auf Luther zu verweisen." So schließt die Schrift.

J. Linneborn.

Liturgik.

Le Pontifical par Jules Boudot, Bénédictin (Paris, Bloud & Cie.; fr. 0,60). Seit 1906 sind in genanntem Verlage eine Reihe liturgischer Schriftchen erschienen unter dem gemeinsamen Titel: Liturgie, Série publiée sous la direction du Révérendissime Dom Cabrol Abbé de Farnborough. Für den geringen Preis von 60 Centimes pro Bändchen werden uns hier kurze aber sehr gehaltvolle Abhandlungen über liturgische Bücher, Paramente, Symbole, Gebete ꝛc. geboten, die ganz auf der Höhe liturgie-

geschichtlicher Forschung stehen. Die meisten bisher erschienenen Bändchen haben P. Jul. Boudot O. S. B. zum Verfasser, so Le Bréviaire romain, Les Lectionaires, Les Evangéliaires, La Dédicace des Eglises, Le Pallium. Im 1. Hauptteile der uns vorliegenden Schrift Le Pontifical macht uns Verfasser damit bekannt, wie sich das Pontifikale aus seinem ursprünglichen Kern der fünf ersten Jahrhunderte (Kap. 1) und aus seinen Elementen in den altchristlichen Dokumenten des Okzidentes vom 6.–7. Jahrhunderte (Kap. 2) entwickelte bis zum Pontifikale des Erzbischofs Egbert von York im 8. Jahrhundert. Egberts Pontifikale haben wir als das erste eigentliche Pontifikale anzusehen, das sich im großen und ganzen nur noch durch eine andere Anordnung vom römischen Pontifikale unterscheidet (Kap. 3). Im 2. Hauptteile werden behandelt die Dokumente des Pontifikale vom 9.–14. Jahrhundert (Kap. 1), die wichtigsten Dokumente des Pontifikale aus dem 14. und 15. Jahrhundert (Kap. 2) und endlich das römische Pontifikale vom 16. Jahrhundert bis zu unserer Zeit.

Nach sechzehn Jahren ist der zweiten Auflage des Werkes **Histoire du Breviaire Romain** par Pierre Batiffol (Paris, Picard et Fils; Fr. 3,50) die dritte Auflage mit starker Vermehrung des Quellenmaterials gefolgt. Batiffols neue Theorie über den Ursprung und die Entwicklung des römischen Offiziums (im 7. Jahrhundert nur nächtliche Vigilien; im Laufe des 7. und 8. Jahrhunderts Entstehung der übrigen Offizien in den Klöstern, deren Mönche zum Zwecke der Feier des göttlichen Offiziums die römischen Basiliken bedienten) hat in P. Bäumers Geschichte des Breviers (S. 204 ff.) eine sehr eingehende Prüfung und dann völlige Ablehnung erfahren. Batiffol zollt Bäumers Ausführungen alle Anerkennung, ohne sich aber von dessen Gründen überzeugen zu lassen. Seinem Werke wäre eine deutsche Bearbeitung sehr zu wünschen; eine englische liegt bereits vor.

Ebenso erfreulich wie bewundernswert ist, daß es Dr. K. A. Heinrich Keller in seinem 75. Lebensjahre noch vergönnt war, die dritte Auflage seiner allgemein so hochgeschätzten **Heortologie** oder die geschichtliche Entwicklung des Kirchenjahres und der Heiligenfeste herauszugeben (Herder; XV, 318 S.; ℳ 7,–, geb. ℳ 8,20). Das Ganze hat eine gründliche Durcharbeitung, Vermehrung und Verbesserung gefunden. Neu aufgenommen sind in die dritte Auflage der Abschnitt über die Begleitfeste von Weihnachten, die marianischen Andachten und ein längerer Zusatz über die Apostelfeste im allgemeinen; sodann sind auch eine Anzahl kürzerer Notizen an verschiedenen Stellen eingeschoben worden. Die Geschichte vom Aschermittwoch und Palmsonntag wird sich bei einer Neuauflage wohl etwas anders gestalten müssen, wenn die subtilen liturgisch-geschichtlichen Untersuchungen in dem Werke von Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, berücksichtigt werden. Wie K. mit Recht sagt (S. 143), sind die Quatembertage in ihrem Ursprunge auf altrömische ländliche Feste zurückzuführen (feriae sementivae, feriae messis und feriae vindemiales). Irrig ist aber die Ansicht, daß in den Gebeten des jetzigen Römischen Missale keine Spur des ursprünglichen Charakters mehr zu finden sei. Grisar (Geschichte Roms und der Päpste I, S. 768) weist darauf hin, daß in der Liturgie der Quatembertage durch die für dieselben gewählten Lesungen der Hl. Schrift noch heute eine Beziehung auf die verschiedenen Perioden des Ackerbaues zu finden ist (z. B. Is. 2, 4; 3 Mos. 23, 10 ff; 5 Mos. 26, 10). Der italienischen Übersetzung des Werkes folgte 1908 eine englische, 1909 eine französische und 1910 eine spanische. Darin liegt eine nicht geringe Anerkennung des Werkes auch von seiten des Auslandes ausgesprochen.

Schon nach einem Jahre ist die zweite Auflage von **Das Missale als Betrachtungsbuch,** Vorträge über die Meßformularien von Dr. Franz Xaver

Reck erschienen (Herder, 1. u. 2. Bd.; ℳ 6,— u. ℳ 4,80). Das ist ein wohlverdienter Erfolg und zugleich der beste Beweis dafür, wie groß unter dem Klerus das Bedürfnis und Verlangen nach einem Buche war, das in das Verständnis des literalen Sinnes, der liturgischen Komposition und des religiösen Tiefgehaltes des Missaletextes einführen kann. Das Buch ist in seiner Anlage und der Hauptsache nach auch inhaltlich unverändert geblieben; es zeigen sich nur kleine Änderungen im Text und Nachträge früher übergangener Liturgiestücke in einzelnen Formularien. Der 2. Band erhielt ein Sachregister zu beiden Bänden. Dem vielfach ausgesprochenen Wunsche, die Fundorte der Zitate anzugeben, ist der Verfasser wenn noch nicht vollständig, so doch in bedeutendem Maße nachgekommen. Übers Jahr bekommen wir die Zitate alle in der dritten Auflage! Wäre es aber nicht am besten, sie jedesmal dem lateinischen Texte der Liturgiestücke unmittelbar beizufügen, wie es im Missale selbst geschieht?

Martyrologium Romanum Gregorii XIII iussu editum Urbani VIII et Clementis X auctoritate recognitum. Editio V Tauriensis (Turin, Petrus Marietti; L 3). Wegen ihres geringen Umfanges und billigen Preises ist dies eine sehr empfehlenswerte Ausgabe für den Privatgebrauch der Priester.

Kleines Meßbuch der katholischen Kirche (latein und deutsch) zugleich Einführung in den Geist der Liturgie bearbeitet von Christian Kunz (Pustet, Regensburg; ℳ 4,—). Den Meßgebeten schickt Kunz in drei Kapiteln einen kurzen Unterricht über das Kreuzopfer Jesu, das Abendmahlsopfer und das Meßopfer voraus und dann noch eine besondere Betrachtung über die einzelnen Teile der hl. Messe. Von dem Schottschen Meßbuch unterscheidet sich dieses vor allem dadurch, daß jeder Epistel und jedem Evangelium eine kurze, gehaltvolle Betrachtung und Anmutung beigefügt ist. Für den Gebrauch des Büchleins von seiten der Laien ist das ein großer Vorzug. Manche Orationen und andere Teile der Messe, die schwerer verständlich sind, haben eine kurze Erklärung gefunden (z. B. die Sekret des Fronleichnamsfestes, das Offertorium der Vigil von Weihnachten); auch ist ihnen öfters ein Gedanke der Beherzigung beigegeben. Dem Büchlein ist die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Noch zwei andere liturgische Textbücher seien hier genannt, die sich in technischer Hinsicht als ganz vollendet darbieten: 1. **Rituale Romanum.** Editio undecima post typicam (Pustet; ℳ 3,—, geb. ℳ 3,80). In der Dicke von 1 cm bei gut lesbarem Druck haben wir hier eine sehr praktische Taschenausgabe. 2. **Horae diurnae** Breviarii Romani (Pustet; ℳ 4,—).

Als letzte Neuerscheinungen der von Hans Lietzmann herausgegebenen Liturgischen Texte sind zu verzeichnen: Nr. VII **Die Preußische Agende im Auszuge** und Nr. VIII **Die Sächsische Agende im Auszuge** (Bonn, A. Markus und E. Webers Verlag; ℳ 0,80 pro Heft). In der Preußischen Agende sind die unabkömmlichen Bestandteile des Formulars von denen, die bei zulässiger Kürzung desselben in Wegfall kommen können, durch Schwabacher Schrift ausgezeichnet. In der Sächsischen Agende bezeichnet die Schwabacher Schrift die zu singenden Teile. Nebenbei sei hier hingewiesen auf den verschiedenartigen Ritus der Taufspendung in beiden Agenden: in der Preußischen heißt es: „Der Taufende benetzt das entblößte Haupt des Kindes dreimal mit Wasser;" in der Sächsischen: „Der Geistliche begießt mit der Hand dreimal das Haupt des Kindes in einer für die Zeugen sichtbaren Weise."

Geist und Geschichte der Quatember finden in Heft 6 (S. 401—11) und Heft 7 (S. 37—55) des Katholik (21. Jahrg.; 1911, Bd. VII) eingehende Behandlung durch A. de Waal (Vgl. oben S. 607).

Aus E. Michaels Artikel **Über Glocken, namentlich deutsche, im Mittelalter** (Zeitschr. f. kath. Theol. 1. Quartalheft S. 000) erfahren wir, daß die eigentliche Glocke ein Erzeugnis christlichen Kunstschaffens ist und daß schon während des 5. Jahrhunderts in iroschottischen Klöstern die Zeichen zum Beginn des Gottesdienstes mit Schellen und Glöckchen gegeben wurden. Auch der Inhalt der Glockeninschriften, der figürliche Schmuck, die Weihe, die Poesie und Sage der Glocke werden ausführlich beschrieben.

Dr. A. Baumstark macht in dem Artikel **Karwoche und Osternacht im Kirchengesangbuch von Antiochia** (Cäcilienvereinsorgan 1911, S. 63–66) mit dem interessanten Material bekannt, das uns in diesem Buche speziell zur Kenntnis der altantiochenischen Liturgie der Karwoche und der Osternacht geboten wird. B. sieht hier wieder den Beweis erbracht, „mit welchen Riesenschritten Syrien der liturgischen Entwicklung der übrigen christlichen Welt, namentlich aber Roms und des von Rom abhängigen Abendlandes, vorangeeilt ist".

Von demselben Verfasser lesen wir einen umfangreichen und gründlichen Aufsatz im Oriens Christianus (Ser. I Bd. I 1. Heft S. 32–76) über **Das Alter der Peregrinatio Aetheriae,** die ursprünglich als Peregrinatio Silviae bezeichnet wurde. K. Meister hat in seiner vor zwei Jahren der Peregrinatio gewidmeten Habilitationsschrift den Beweis dafür zu erbringen gesucht, daß dieselbe nicht vor dem 6. Jahrhundert entstanden sei. B. nimmt zu dieser These in ablehnendem Sinne Stellung und ergänzt durch neue überzeugende Momente das, was bereits J. Deconinck in der Revue Biblique International Nouv. Série VII (1910) S. 432–445 und E. Weigand in der Byzantinischen Zeitschrift XX (1911) S. 1–26 für die herkömmliche Datierung in das ausgehende 4. Jahrhundert an Beweisgründen vorgebracht haben.

Nach dem Aufsatz von O. Holtzmann **Die täglichen Gebetsstunden im Judentum und Urchristentum** in der Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (1911, S. 90–107) gab es im späteren Judentum eine doppelte Gebetsordnung. Die eine (ältere) hatte das Gebet morgens, mittags und abends; die zweite (jüngere), die später die erste verdrängte, ließ um 3 Uhr statt mittags beten. Die Kirche dagegen behielt das Gebet um die Mittagszeit bei.

Paderborn. K. Gierse, Subregens.

Missionswissenschaft.

Courtenay S. I., **Le Christianisme à Ceylan** (Lille 1900, Desclée, 1053 S.) Das Buch, eine der wichtigsten missionsgeschichtlichen Erscheinungen des vergangenen Jahrzehnts bietet mehr als der Titel besagt; denn es behandelt eingehend auch die sehr interessante politische Geschichte der herrlichen Perleninsel in der Neuzeit, insbesondere die portugiesische Kolonialperiode 1505–1658. Die portugiesische Kolonialherrschaft und ebenso das Wirken der katholischen Kirche auf Ceylon ist in der protestantischen Literatur auf unerhörte Weise entstellt worden, was Courtenay des öfteren zu äußerst scharfer, bisweilen die Grenzen der Sachlichkeit überschreitender Polemik Anlaß gibt. Mit überlegener Quellenkenntnis führt er die Vorwürfe gegen das portugiesische Regiment auf das geschichtlich nachweisbare Maß zurück. Wie in allen Kolonien machten sich auch in Ceylon unmoralische Elemente breit, fanden aber energischen Widerstand an den Missionaren, die für die Rechte der Eingebornen eintraten. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts verstummen die nach Lissabon gerichteten Klagen gegen die Übergriffe der Beamten; die Autorität des Gouverneurs in Colombo oder des Vizekönigs in Goa genügte, um Ordnung zu halten. Viel Unheil brachten

die Kriege mit den Königen von Kandy und Jaffna über das Land, aber die Lage der unter portugiesischer Herrschaft stehenden Inder war unvergleichlich besser als unter den einheimischen Despoten. Wie alle katholischen Kolonialmächte sahen es auch die Portugiesen als Pflicht an, die Ausbreitung des Glaubens zu fördern. Daß Ceylon nicht wie Java islamisiert wurde, ist ihnen zu danken. Positive Gewalt haben sie nicht, wie es in der protestantischen Literatur als Dogma gilt, angewendet, um die Heiden zur Annahme des Christentums zu bewegen. Abgesehen von zeitweiligen Massenbekehrungen, wie namentlich dem Übertritt der 70 000 Mitglieder der Fischerkaste zwischen Colombo und Negombo i. J. 1556, waren die Bekehrungen nicht viel zahlreicher als heute, doch wohl ein untrügliches Zeichen, daß man den Eingebornen ihre Freiheit beließ. Dagegen wurden die Götzentempel zerstört und so der Götzendienst, was C. gutheißt, unter den strengsten Strafen verboten. Die Kirche selbst hält sich demgegenüber an die Meinung des hl. Augustinus, daß es erst dann an der Zeit ist, die Götzenaltäre zu zerstören, wenn der Götzenglaube in den Herzen der Heiden seine Macht verloren hat. Die Missionstätigkeit wurde hauptsächlich von den Franziskanern und Jesuiten, zum geringeren Teil von den Dominikanern und Augustinern versehen. Selbst in die königlichen Dynastien von Cotta, Kandy und Jaffna fand der christliche Glaube Eingang, und bei dem Volke in Süd-Ceylon auch die christliche Zivilisation in solchem Maße Verbreitung, daß diese Gegenden heute zu den zivilisiertesten ganz Indiens gehören. Die alten katholischen Familien unter den Singalesen, die eine bessere Erziehung erhalten haben, unterscheiden sich wenig mehr von den Europäern. Vom Süden Ceylons, wo der Verfasser als Missionar wirkte, wird auch seine Behauptung (S. 23) gelten, daß in Ceylon das Kastenwesen auf ein vernünftiges Maß sozialer Unterschiede beschränkt sei; vom Norden der Insel, dem Wohnsitz der Tamulen, steht das Gegenteil fest (vgl. meine „Heidenmission der Gegenwart", Heft IV: Vorderindien und Britisch-Hinterindien 357). Zweifelsohne wäre Ceylon heute katholisch, wenn nicht die Holländer 1658 die Portugiesen vertrieben und den Katholizismus mit roher Gewalt verfolgt hätten. Ihr Vorhaben, ihn ganz auszurotten, gelang nicht, dank vor allem der insgeheim von den goanesischen Oratorianern unter der Führung des heldenmütigen Brahmanensprößlings P. Joseph Vaz geübten Seelsorge. 1760 waren die Katholiken wieder so erstarkt, daß man ihnen notgedrungen mehr Freiheit gewähren mußte. Noch größere Fortschritte machte der Katholizismus unter der englischen Herrschaft seit 1796, vornehmlich infolge des Wiedereintretens europäischer Orden (Sylvestriner, Oblaten, Jesuiten), die gegen 300 000 Katholiken zählen, während die Bekennerzahl der Protestanten von angeblich mehreren Hunderttausend der holländischen Periode auf ca. 35 000 sank und seit Beginn des 19. Jahrhunderts bis heute stationär blieb. Einen tieferen Einblick in den katholischen Missionsbetrieb während der letzten Jahrzehnte gewährt C. nicht, da der Autor es unterlassen hat, das Zeitschriftenmaterial zu verwerten. Über die ältere Missionsperiode gibt sein Buch dagegen höchst schätzenswerte, auf gründlichen Quellenstudien beruhende Aufschlüsse. Doch wird die von ihm geleistete, überaus fleißige Arbeit noch einmal gemacht werden müssen, wenn der Verfasser sich nicht entschließt, in einer zweiten Auflage die Quellen im Text anzugeben. Eine Nachprüfung ist ja sonst kaum möglich. Durch die S. 1028 ff. veröffentlichte ceylonesische Bibliographie ist übrigens für die weitere Bearbeitung der ceylonesischen wie auch der indischen Missionsgeschichte eine dankenswerte Vorarbeit getan.

Hubert Chadwick S. I., **Life of the Venerable Gonçalo da Silveira** S. I. (London 1910, Manresa Press, Roehampton; 117 S.). In ein anderes Gebiet des alten portugiesischen Kolonialreiches, nach Südafrika, führt die vorliegende auf

dem Studium der Originalquellen beruhende Biographie. Sie zeigt uns in ihrem Helden, P. Silveira, eine jener wagemutigen, enthusiastischen Naturen, deren das portugiesische Volk in der Ära seiner Weltpolitik so viele bedurfte und so manche besaß. Ohne Schutz drang er unter unvergleichlich schwierigeren Verhältnissen als heute bis in das Reich Monomotapas am Ober-Sambesi vor, wurde aber bald auf Anstiften der Araber von dem schon getauften Oberhäuptling des Landes als erster Märtyrer Südafrikas (16. März 1561) zu Tode gebracht. Doch sein Tod war für die Portugiesen 1571 Mitursache, ihre Herrschaft dauernd zu befestigen und auch für die Missionen der Jesuiten und der 1586 einsetzenden Dominikaner sichere Verhältnisse zu schaffen. Inbezug auf die Missionsmethode war Silveira ein Kind seiner Zeit und taufte manche Neger ohne hinreichende Prüfungszeit, was nicht ohne Einfluß auf seinen frühen Tod gewesen sein mag (S. 85, 86, 99).

In der Schrift **Kulturbilder aus Kamerun** (Limburg 1910, Pallotiner; 159 S., geb. ℳ 0,85) zeichnet H. Skolaster P. S. M. eine Reihe von Bildern aus dem sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben der Bantuneger im Süden Kameruns. Das letzte Kapitel behandelt das Thema: der Neger und die Mission. „Darüber sind sich alle Missionare einig, daß die geistige Befähigung des Negers hinter der des Europäers nicht zurücksteht" (S. 146). Bei der hochaktuellen Bedeutung der Frage über die Bildungsfähigkeit der Neger wäre es von Nutzen, wenn diese Frage in der Kamerun-Bibliothek noch einmal eingehender erörtert und die Untersuchung auch auf die besonders angefochtene ethische Befähigung der Schwarzen ausgedehnt würde.

M. Schlunk, Die **Norddeutsche Mission in Togo** Bd. I: Meine Reise durchs Eweland (Bremen 1910, Norddeutsche Missions-Gesellschaft; 176 S.) schildert in ansprechender Form die Eindrücke und Erlebnisse des protestantischen Missionsinspektors auf seiner Informationsreise in der dem Mutterlande zunächstgelegenen deutschen Kolonie. Man erhält eine anschauliche Vorstellung der protestantischen Missionsstationen und der sehr eifrigen Arbeit der protestantischen Missionare und ihrer eingebornen Gehilfen. S. 25 heißt es, „daß die katholische Kirche (in Keta) jedes Kind tauft, das sie erreichen kann, weil sie in der Taufe sich gleichsam ein Besitzrecht auf das Kind erwirbt. Wie dann der Taufe die christliche Erziehung folge, bleibt späterer Erwägung vorbehalten." Diese letztere Bemerkung ist bestimmt unrichtig. S. 62 zeigt sich, daß der konfessionelle Gegensatz leider auch in Togo durch Einflößung von Vorurteilen geschürt wird, wie sie in den Kreisen des Evangelischen Bundes wirksam sind.

In den Frankfurter Zeitgemäßen Broschüren (Hamm 1910, Breer u. Thiemann; 52 S., ℳ 1,—) veröffentlichte Referent ein Lebensbild von **P. Arnold Janssen,** dem Stifter und ersten General der Gesellschaft des Göttlichen Wortes. Die Broschüre bietet zugleich einen Überblick über die heimischen Anstalten und die zehn auswärtigen Arbeitsfelder der Gesellschaft.

Hermann Römer behandelt in Heft 36 der Basler Missionsstudien **Die Propaganda für asiatische Religionen im Abendlande** (Basel 1910, Missionsbuchhandlung; 55 S., ℳ 0,80). Es ist kein erfreuliches, aber für den Klerus wissenswertes Kapitel aus der religiösen Zeitgeschichte. Am regsamsten ist die eingehend erörterte Propaganda des Buddhismus (vgl. dazu auch Theol. u. Glaube 1910, 88). Sodann wird die „Missionstätigkeit" des Neu-Hinduismus, des Islam und des pantheistischen Behaismus, einer Fortbildung des persischen Babismus, geschildert.

Indiens Stellung im britischen Weltreich, ein Vortrag von Lord Curzon, ist in deutscher Übersetzung bei Süsserott (Berlin 1910; 29 S., ℳ 0,80) erschienen. Eine vertiefte Überzeugung von der Bedeutung eines Missionslandes fußt zum Teil auf der Kenntnis seiner politischen und wirtschaftlichen Lage. Die einzigartige Stellung

Indiens hervorzuheben, war niemand besser geeignet, als der ehemalige indische Vizekönig, dessen Vortrag darum auch an dieser Stelle Empfehlung verdient.

Ein unentbehrliches geographisches Orientierungsmittel ist der **Katholische Missionsatlas** von P. Karl Streit S. V. D. (Steyl 1906; 46 Kartenseiten, ℳ 9,—). Der Atlas hat im wahren Sinne des Wortes einem dringenden Bedürfnis abgeholfen. Seine praktische Brauchbarkeit ist erhöht durch ein mehr als 12000 Namen umfassendes Ortsregister. Auch die protestantischen Missionsstationen sind kenntlich gemacht, auf mehreren Karten eine anschauliche Illustration des Vorsprungs, den der Protestantismus in den betreffenden Ländern gewonnen hat.

A. Brou S. I., **La Mission du Kiangnan** (Grande Imprimerie de Blois 1909, 16 S.) gibt eine flott geschriebene Übersicht über die Jesuitenmission von Kiangnan, die sich dank den ihr zufließenden Mitteln aus der alten Missionszeit zum blühendsten Missionsgebiet Chinas emporschwingen konnte.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Franz Ittenbach. Des Meisters Leben und Kunst von P. J. Kreuzberg (B. Kühlen, M.-Gladbach; geb. ℳ 5,—). Über den liebenswürdigen rheinischen Maler besaßen wir bisher nur die dürftig illustrierte Vereinsschrift der Görresgesellschaft „Der Madonnenmaler Franz Ittenbach" von Prof. Dr. Finke (1898). Der Wert der vorliegenden neuen Schrift beruht wesentlich in ihrem illustrativen Teil, welcher dem bekannten Kunstverlage B. Kühlen alle Ehre macht. Ein Farbenkunstblatt, 50 Lichtdrucktafeln und einige Textabbildungen führen uns das Schaffen des Meisters vor Augen. Der Text bietet das Wichtigste aus dem Leben und Wirken Ittenbachs und eine Beschreibung der abgebildeten Kunstwerke. Ein tieferes Eingehen auf die Kunst der Nazarener überhaupt wäre wünschenswert gewesen. Als der vorliegende Band bereits im Drucke war, entschloß sich der Verlag, ihn als ersten Band einer Sammlung von Monographieen zur Geschichte der christlichen Kunst erscheinen zu lassen und gewann für die Leitung dieses Unternehmens den bekannten Kunstschriftsteller Beda Kleinschmidt O. F. M., dessen Name für eine gediegene Durchführung des mit wahrer Befriedigung zu begrüßenden Unternehmens bürgt. Wir möchten dabei den Wunsch aussprechen, daß nach und nach alle Nazarener ihre Monographie erhalten möchten. War auch ihre Richtung eine ziemlich einseitige, so geht man doch in ihrer Ablehnung heute oft zu weit. Im christlichen Volke findet ihre Kunst auch heute noch Anklang, wie keine andere. Jedenfalls sollte man nicht warten, bis vielleicht ein nichtkatholischer Verlag sich der Sache annimmt. Daß der Verlag dabei kein Risiko übernehmen würde, zeigt der Umstand, daß von der vorliegenden Ittenbach-Monographie in diesem Augenblicke bereits die zweite Auflage erschienen ist.

Fra Angelico. Des Meisters Gemälde in 327 Abbildungen. Von Dr. Frida Schottmüller (Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart u. Leipzig, geb. ℳ 9,—). Das Sammelwerk „Klassiker der Kunst in Gesamtausgaben", dessen 18. Band uns hiermit vorgelegt wird, zeichnet sich aus durch die Fülle und die Feinheit der Illustrationen bei sehr mäßigem Preise. Der vorliegende Band gibt ein erschöpfendes Bild von dem Lebenswerk des durch seine stille und fromme Kunst weltberühmt gewordenen „engelgleichen" Dominikanerbruders. Von vielen Bildern sind Details in vergrößertem Maßstabe beigegeben, wodurch oft erst der zarte Reiz so mancher Einzelform zur Geltung kommt. Als Anhang sind 16 Abbildungen von Werkstattsarbeiten

und von zweifelhaften Werken angefügt. Hier findet man auch das Flügelaltärchen des Hildesheimer Domschatzes. Der Text, an Umfang hinter das Abbildungsmaterial stark zurücktretend, hat es auf die Interpretation der Bilder abgesehen, welche in den Lebensgang des Künstlers verwoben ist. Fra Angelico ist der Verfasserin „der zarteste Erzähler der christlichen Heilsgeschichte, der letzte und feinste Interpret jener spätmittelalterlichen Frömmigkeit, die brünstig dem Himmel zugewandt und doch voll Freude an der Welt, der Schöpfung Gottes, war".

Kirchenbauten und Klöster, Erziehungsanstalten und Krankenhäuser von Carl Moritz (7. Sonderheft der Architektur des XX. Jahrhunderts, E. Wasmut A. G., Berlin). Das Heft bringt in guten Abbildungen eine Reihe ausgeführter oder projektierter Bauten des Kölner Architekten Carl Moritz zum Abdruck, der als einer der Ersten es versucht hat, im katholischen Kirchenbau die Pflege der mittelalterlichen Stile aufzugeben und neue Wege zu gehen. Ihm ist die Baukunst in erster Linie Raumkunst und die Gestaltung des Raumes erscheint ihm maßgebend bestimmt durch die Erfordernisse des Gottesdienstes und die Bedürfnisse der Kirchenbesucher. Einem wahren Bedürfnis vieler Kirchengemeinden der Gegenwart kommt er, um nur auf eines hinzuweisen, entgegen durch die Bildung großer, durchsichtiger Kirchenräume, in welchen der Altar von jedem Punkte aus sichtbar ist. Das Heft sei der Beachtung des Klerus bestens empfohlen. Die Architekturentwürfe enthalten manches Wertvolle. Weniger glücklich scheint uns bisher der Künstler in manchen seiner kunstgewerblichen Entwürfe gewesen zu sein. Der auf S. 47 abgebildete (1909 in Düsseldorf ausgestellte) Altar ist als gänzlich mißlungen zu bezeichnen. Den Bildern ist ein einführender Text von Max Creutz beigegeben.

Die Darstellungen des jüngsten Gerichts an den romanischen und gotischen Kirchenportalen Frankreichs. Von Privatdozent W. H. von der Mülbe (Kunstwissenschaftliche Studien Bd. 6, Klinkhardt u. Biermann, Leipzig; ℳ 4,50). Die Darstellung des jüngsten Gerichtes wurde schon verschiedentlich zum Gegenstand kunstgeschichtlicher Spezialforschung gemacht. Bisher wurde jedoch gerade die in dieser Hinsicht so wichtige französische Portalplastik nicht nach Gebühr gewürdigt. Indem Verf. diese Lücke auszufüllen sucht, will er Vorarbeit für eine erschöpfende monographische Bearbeitung der Weltgerichtsdarstellungen leisten. Nachdem Verf. einen Überblick über die Vorgeschichte der Weltgerichtsdarstellung bis zu den Werken der französischen Plastik gegeben, legt er in einer beschreibenden Aufzählung von 41 Portalplastiken sein Material vor, um dann die Teilelemente jener Darstellung: das Tribunal, die Scheidung der Guten und Bösen mit Paradies und Hölle und die Auferstehung im einzelnen und schließlich ihr Zusammenwachsen zu einem organischen Ganzen zu behandeln. Dem Text sind 30 Abbildungen angefügt.

Volkstümliche Grabmalkunst und Friedhofgestaltung. Von Otto Berz-Schilling (Stuttgart, Wilh. Meyer-Ilschan; ℳ 4,—). Verf. führt zunächst den Zauber und die Poesie alter deutscher Kirchhöfe vor Augen, um dann den Verfall der Grabmalkunst auf den oft weit vor Stadt und Dorf angelegten Friedhöfen zu schildern. Hierauf wird der Weg gezeigt, wie man durch entsprechende Gestaltung und Ausschmückung des Einzelgrabes, sowie durch die Gesamtgestaltung der Friedhöfe der gegenwärtigen Misere entgehen kann. Auf 37 Tafeln werden treffliche Beispiele alter Friedhofskunst veranschaulicht. Zahlreiche Textbilder geben außerdem Fingerzeige und Motive für Einzelgräber und Gesamtanlagen. Die für den Friedhof geeigneten Bäume, Pflanzen, und Blumen sind in seitenlangen Listen mit Angabe der Blütezeit, der Farbe, des Standortes und der Dauer (bei Blumen) aufgezählt. Das ungemein anregende Buch sei dem Klerus, der namentlich auf dem Lande auf die Gestaltung des Friedhofs noch

großen Einfluß besitzt, angelegentlichst empfohlen. Bemerkt sei noch, daß das vorliegende Buch als 1. Band eine von der Beratungsstelle für Gartenbau in Stuttgart herausgegebene, unter dem Titel „Vom Garten ein Strauß" erscheinende Sammlung eröffnet, welche Bücher vom Garten, von Blumen, von Blumenschmuck, Architektur im Garten und Heimatkunst umfassen soll.

Der Rompilger. Von Anton de Waal, Rektor des deutschen Campo Santo in Rom. Neunte verbesserte und erweiterte Auflage (Herder, geb. ℳ 6,–). Dem katholischen Rompilger kann ein Führer wie Bädeker für Rom nicht genügen. „Wie Rom – so führt Verf. im Vorwort mit Recht aus – um es ganz und voll zu verstehen und zu genießen, mit katholischen Augen betrachtet sein will, so kann auch nur eine katholische Feder einen Führer durch die ewige Stadt schreiben, der Geist und Herz in jeder Beziehung befriedigt." Einen solchen Führer zu schreiben, war Verf. wie kaum ein anderer berufen, und daß sein Wegweiser zu den wichtigsten Heiligtümern und Sehenswürdigkeiten der ewigen Stadt seinem Zwecke in vorzüglicher Weise entspricht, dafür ist die Notwendigkeit der 9. Auflage ein vollgültiger Beweis. Da auch die wichtigsten Städte Italiens, welche auf der Reise gewöhnlich besucht werden, kurz bedacht sind, so wird sich für die meisten Rompilger die Anschaffung jeden anderen Führers erübrigen. Der handliche Band in Taschenformat ist mit 123 Bildern, 6 Plänen, einer Eisenbahnkarte und einem großen Plane von Rom ausgestattet. In der neuen Auflage wurden mit Rücksicht auf Änderungen in den vatikanischen Sammlungen die entsprechenden Partien umgearbeitet und sonst manche Verbesserungen (Angabe von Hotels in den einzelnen Städten) vorgenommen. Wer eine Romreise plant, schaffe sich das Büchlein schon einige Zeit vor der Reise an und studiere es vorher durch. Nur so wird er den vollen Erfolg und Genuß von seiner Reise haben.

Münster. Von Hermann Schmitz (Berühmte Kunststätten Nr. 53; E. A. Seemann, Leipzig; geb. ℳ 4,–). Mit großer Genugtuung begrüßen wir diesen neuen, die an Kunstdenkmälern so reiche westfälische Hauptstadt behandelnden Band der rühmlich bekannten Sammlung, enthält er doch die erste zusammenhängende Darstellung der Kunstgeschichte Münsters. Ein überaus reiches und wechselvolles Kunstleben läßt Verf. an unserem Auge vorüberziehen. Wieder und wieder erhebt sich die Kunst in Münster zu neuer Blüte, selbst den Wirren des Wiedertäuferaufruhrs, denen soviele Kunstgegenstände zum Opfer fielen, folgt unmittelbar ein in herrlichen Werken der Renaissancekunst sich manifestierender Aufschwung. Mit besonders feinem Verständnis führt uns Verf. in das Verständnis der herrlichen Baudenkmäler der Barockzeit ein. Die Geschichte der Kunst Münsters wird übrigens von selbst zur Geschichte der Stadt, da die Kunstentwicklung sich nur im Rahmen der übrigen Geschichte verständlich machen läßt. Wohltuend berührt die Ruhe, mit der Verf. die religiösen Wirren schildert. Der Band ist mit 144 vorzüglichen Abbildungen ausgestattet. Man kann mit Gewißheit voraussagen, daß die 1. Auflage bald vergriffen sein wird.

Der Verlag von Max Hirmer in München hat sich durch die verschiedenen, vorzüglich gelungenen Reproduktionen des Fugelschen Kreuzweges als erstklassigen Kunstverlag bestens eingeführt. Neuerdings legt er zwei neue farbige **Kommunionandenken** (à 25 ₰) und drei Serien farbiger **Heiligenbildchen** vor. Beide Kommunionbilder führen die Bezeichnung „Christus und Johannes". Sie stellen die Szene der hl. Kommunion des hl. Johannes beim letzten Abendmahl dar. Das Bild von Fugel verdient unter den beiden ganz entschieden die Palme. Es sei dringend empfohlen. Das andere Bild (von Untersberger) hat einen Stich ins Weiche und Süßliche. Die Serien neuer Heiligenbildchen enthalten je 12 verschiedene Bildchen, und zwar: 12 nach

Originalen alter Meister, 12 nach Originalen moderner Meister und 12 nach Originalen von Franz Ittenbach. Das hier Gebotene gehört zum Besten, was wir auf diesem Gebiete haben. Die freundlichste Aufnahme dürften wohl die Bilder nach Ittenbach finden.

Die christliche Kunst (München, Ges. für christl. Kunst, jährlich ℳ 12,—) vollendete soeben ihren 7. Jahrgang. Sie hat sich längst einen festen und treuen Leserkreis geschaffen. Auch von dem zurzeit vollendeten Jahrgang sind wie früher einzelne Hefte ganz oder doch vorwiegend einem bestimmten Thema gewidmet. Hingewiesen sei beispielsweise auf Heft 3, welches Joseph Huber-Feldkirch, Heft 5, welches der Beuroner Kunst und Heft 10, welches der künstlerischen Spitzenarbeit gewidmet ist. Wenn wir die christliche Kunst mit ihrem Gegenstück auf protestantischer Seite, dem Christlichen Kunstblatt nach Inhalt und Ausstattung vergleichen, so haben wir allen Grund stolz auf unser Organ zu sein. Der Klerus gehört längst in großer Zahl zu seinen Abonnenten. Möge er aber auch gern jede Gelegenheit benutzen, für diese treffliche Zeitschrift in den Kreisen der gebildeten Laienwelt neue Freunde zu werben.

Der **Pionier,** welcher zur Entlastung der Christlichen Kunst geschaffen wurde, indem ihm die praktischen Fragen der engeren kirchlichen Kunst und insbesondere die Behandlung des kirchlichen Kunstgewerbes zugewiesen wurden, hat nunmehr den 3. Jahrgang vollendet (München, Gesellschaft für christl. Kunst; jährlich ℳ 3,—). Neben dem wertvollen, stets die Praxis ins Auge fassenden textlichen Teil, erfreut sich auch der illustrative einer sorgsamen Pflege und hält namentlich über die neueren Versuche kunstgewerblichen Schaffens auf dem Laufenden.

Michelangelos Beziehungen zu seiner Familie. Von Dr. phil. W. Rothes (Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1911, Nr. 24). R. bringt aus dem Briefwechsel Michelangelos wertvolles Material zur Charakteristik des Künstlers.

Papst Pius II. (Enea Silvio Piccolomini) und das Naturempfinden in der Renaissance. Von Dr. W. Rothes (Ebenda Nr. 39). Verf. schildert Pius II. als das erhabenste Beispiel für das mächtig gesteigerte Naturempfinden in der Renaissance.

Die Mitwirkung der Geistlichkeit bei der Denkmalpflege. Von St. Beißel S. I. (Stimmen a. M.-Laach 1911, II, S. 46—51). Auf dem am 29. und 30. Sept. 1910 zu Danzig abgehaltenen 11. Tage für Denkmalpflege wurde eingehend über das Thema „Geistlichkeit und Denkmalpflege" gehandelt. Verf. berichtet hierüber und gibt beachtenswerte Fingerzeige für die Ermöglichung einer verständnisvollen Mitarbeit des Klerus auf dem Gebiete der Denkmalpflege.

Über den Stand der **Denkmalpflege und Kunsttopographie in Österreich** berichtet eingehend Dr. Julius von Newald in den Historisch-politischen Blättern 1911, II, S. 193—210.

Der algerische Danielkamm. Von Prof. J. Strygowski (Oriens Christianus 1911, Neue Serie, Bd. I, S. 83—87 mit drei Illustrationen). Verf. beschreibt das Fragment eines in Algier gefundenen Elfenbeinkammes, dessen eine Seite Daniel in der Löwengrube und den heranfliegenden Habakuk zeigt. Als Entstehungszeit nimmt Verf. das 4. bis 5. Jahrh. und als Ursprungsland Syrien oder Kleinasien an oder doch von dort aus beeinflußte Gebiete.

Verkennung künstlerischer Begabung. Eine Sünde der Schule? Von Pfr. E. Dimmler (Pharus 1911, II, S. 128—138). Verf. gibt Fingerzeige zur Prüfung der künstlerischen Begabung der Kinder.

Die Dorfkirche. Illustrierte Monatsschrift zur Pflege des religiösen Lebens in heimatlicher und volkstümlicher Gestalt. (Deutsche Landbuchhandlung, Berlin; jährlich ℳ 6,60.) Diese beachtenswerte protestantische Zeitschrift, deren 4. Jahrgang soeben

abgeschlossen wurde, bringt in jeder Nummer unter der Rubrik „Dörfliche Kirchenbauten und Friedhöfe" sehr interessante und gut illustrierte Aufsätze, welche das Gebiet der Kunst betreffen. Notiert seien beispielsweise folgende Aufsätze aus Heft 11: Dorfkirche und Heimatschutz. Zwei Entwürfe zu Altarleuchtern. Neue Kirchenfensterverglasungen. Redende Häuser (Hausinschriften). A. Fuchs.

Philosophie.

Das philosophische Jahrbuch XXIV, 3 beginnt S. 327 mit einer Abhandlung H. J. Rademachers über das **Erkenntnisproblem bei den antiken Atomisten,** die den geringen Wert der Atomisten-Theorie dartut. Dr. R. Stölzle schildert S. 351 ff. in dem Artikel: **Ein Kantianer an der kathol. Akademie Dillingen und seine Schicksale von 1793–97,** das Leben und Wirken des geistlichen Professors der Philosophie Joseph Weber, der, zuerst ein entschiedener Anhänger Kants, später nach dem Verbote seines Bischofs und Landesherrn Clemens Wenzeslaus, die Kantische Philosophie zu lehren, als Gegner derselben auftrat, – ein interessantes Zeitbild aus dem Ende des 18. Jahrhunderts. Unter der Überschrift: **Was ist Bewußtheit? Gibt es unbewußte psychische Akte?** stellt Dr. Kohlhofer S. 382 ff. das Wesen der Bewußtheit und die Natur der unbewußten psychischen Akte fest. Er weist nach, daß unbewußte psychische Akte möglich sind und beim Menschen tatsächlich vorkommen, und zwar als ständige Regel in den Gebieten der unmündigen Lebensperiode. In Heft 4 S. 443 ff. behandelt Dr. E. Fränkel **Die Urteilsfunktion und deren objektive Korrelate.** S. 452 ff. äußert sich Dr. S. Hahn **Zum augenblicklichen Stand der Traumpsychologie** und behandelt 1. den psychologischen Verlauf des Traumes, 2. den konkreten Trauminhalt und 3. die Traumdeutung. Jos. Kramp S. I. bringt unter dem Titel: **Moderne Lösung uralter Probleme** sein Urteil über Saitschick Quid est veritas? Danach ist das Ziel des Buches ein vortreffliches, wenn auch Methode und Mittel, das Ziel zu erreichen, als verfehlt zu bezeichnen sind. So vorzüglich und wirkungsvoll viele seiner Gedanken seien, seine Prinzipien und Resultate könne man leider nicht annehmen. – In Heft 3 S. 369 und Heft 4 S. 517 führt Dr. Clemens Bäumker seine Ausführungen über **Siger von Brabant** gegenüber den Angriffen Mandonnets zu Ende. Die Kraft und Vornehmheit der Beweisführung machen B. offenbar zum Sieger in der geführten Kontroverse, der die Polemik in versöhnlichem Sinne abzuschließen versteht. „Im Zusammenarbeiten wird die Wahrheit gefördert."

In den Laacher Stimmen 1911, II, S. 52–65 behandelt E. Wasmann einen **modernen Platoniker,** Dr. Camillo Schneider, und dessen Buch: Die Grundgesetze der Deszendenztheorie in ihrer Beziehung zum religiösen Standpunkt. Er erörtert dabei 1. die „platonische" Ideenlehre des Verfassers, 2. seinen Versuch, dieselbe mit der aristotelisch-scholastischen Entelechienlehre zu vereinigen, 3. seine Ansichten über die Entwicklungsvorgänge und deren „Gesetze" und 4. seine Anschauungen über die „Urzeugung" und die monophyletische Stammesentwicklung der Lebewelt. „Wer mit den nötigen philosophischen Vorkentnissen ausgestattet Schneiders Buch liest, wird großen Nutzen aus demselben ziehen, und zwar nicht bloß aus dem, was es Richtiges enthält, sondern auch aus dem, was minder richtig ist. Für den ausführlichen Nachweis einer immanenten Teleologie in den Organismen wird man ihm jedenfalls recht dankbar sein" (S. 64).

Dr. Sebastian Huber schrieb im „Pharus" 1911, Heft 6 S. 491 ff. einen Artikel über die **Psyche des Jugendlichen,** in welchem er die Fragen beantwortet: 1. In welchem Sinne ist eine Psyche des Jugendlichen möglich? 2. Welches ist der Gegen-

stand einer Psychologie des Jugendlichen? oder Was ist die Psyche des Jugendlichen? und 3. Welche Methode im allgemeinen kann die Psychologie des Jugendlichen befolgen? – Heft 8 und 9 bringen je einen sehr lesenswerten und praktisch sehr fruchtbaren Artikel **„Die experimentelle Psychologie und das geistige Leben"** aus der Feder des Dr. Willems. Vgl. Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an den höheren Lehranstalten. 12. Jahrg. 9. Heft, S. 257 ff. In denselben Monatsblättern unterzieht Julius Beßmer S. I. Heft 3, 4, 5 und 6 **die modernen Gegner der Willensfreiheit** einer einleuchtenden Kritik.

D. Dr. Georg Weingärtner hat in seinem Werke **Das Unterbewußtsein** (Mainz, Kirchheim u. Co., 158 S.; ℳ 2,50) sich die Aufgabe gesetzt, einen Begriff klarzustellen, auf den man in der Philosophie und Theologie der letzten Jahre sehr viel stößt. Er löst seine Aufgabe in ansprechender Weise und bietet das Ergebnis seiner Untersuchungen in folgenden Sätzen: 1. „Unterbewußtsein" ist ein vieldeutiges Wort. 2. Nur einige seiner Bedeutungen bezeichnen einen wirklichen Tatbestand, andere sind unbegründete Hypothese, Fiktion. 3. Auch in der annehmbaren Bedeutung würde er besser durch festbestimmte Bezeichnungen der einzelnen psychophysischen Faktoren ersetzt. 4. Daraus ergibt sich das Unvorteilhafte einer Verwendung des Begriffes in der Religionspsychologie. 5. Tatsächliche Verwendung hat das Wort in der Religionspsychologie zum Teil in nicht gerechtfertigten Bedeutungen gefunden, besonders durch James und manche Modernisten. Demgemäß sind auch die auf einen solchen Begriff gestützten Erklärungen nicht gerechtfertigt, ganz abgesehen davon, daß sie nicht zu dem von ihren Vertretern erstrebten Ziele führten. 6. Wo aber eine religionspsychologische Erklärung sich auf einen berechtigten Sinn des Wortes stützt, ist diese Erklärung wie jede andere begründete annehmbar; es müßte denn gerade eine andere bessere geboten werden oder zwingende Gründe dafür vorhanden sein, daß tatsächlich andere Faktoren bei der zu erklärenden Erscheinung mitspielen (S. 153). Mit Recht beschließt der Verfasser sein interessantes und aktuelles Buch mit den Worten: „Die Religionspsychologie ist durch die Verwendung des Unterbewußtseins als Erklärungsfaktor tatsächlich nicht gefördert worden. Das ist selbstverständlich, wo das Wort in falschem, unberechtigtem Sinne angewendet wurde. Aber auch die Untersuchungen, in denen es in einem objektiv richtigen Sinne gebraucht ist, hätten vielfach einen höheren Wert, wenn ein klares Wort an seiner Stelle stünde. So wird es auch in Zukunft bleiben" (S. 154). Vgl. die sehr lesenswerten Ausführungen, welche Dr. Schreiber in Anlehnung an Weingärtners Untersuchungen im Philos. Jahrbuch XXIV, 4 über das Unterbewußtsein darbietet.

Das Problem der Theodizee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts mit besonderer Rücksicht auf Kant und Schiller von Richard Wegener (Halle a. S., Niemeyer, 223 S.; ℳ 6,–). Diese gekrönte Preisschrift der Walter Simon-Preisaufgabe der Kantgesellschaft behandelt das Problem der „Gottesverteidigung oder Gottesrechtfertigung" rein philosophisch. Es handelt sich da in keiner Weise um den Inhalt des geoffenbarten Gottesbegriffs resp. des Gottesbegriffs, wie er sich aus der übernatürlichen Gesamtordnung widerspiegelt, sondern um den von der auf sich selbst angewiesenen Vernunft postulierten Gott. In der Abhandlung kommen auch eigentlich nur Philosophen zu Worte, nicht aber die Fachtheologen, sofern auch sie etwa das vorwürfige Problem in den Kreis ihrer Erörterungen gezogen haben; besonders treten hervor: Leibniz, Gottsched, Gellert, Hermann Samuel Reimarus, Moses Mendelssohn, Herder, Engels, Jung-Stilling, F. H. Jacobi, Hamann, Hume, vor allem aber Kant, Goethe und Schiller. Die Arbeit beschränkt sich nicht auf die Darbietung der aus dem System der einzelnen Philosophen losgerissenen zum Thema

gehörenden Thesen, sondern baut sich auf auf einer breiteren Grundlage der philosophischen Gesamtanschauungen, ohne jedoch den Rahmen der gestellten Aufgabe zu überschreiten. Man sieht bald, der Verfasser beherrscht sein Thema und schöpft aus dem Vollen; dazu erfreut er sich der Gabe einer geschickten Darstellung. Sein Standpunkt erhellt z. B. aus den Worten, welche er unter Anführung von Matth. 12, 26 und Kol. 1, 13 über die biblische Dämonenlehre schreibt; sie entspringe einer Betrachtungsweise, die dem religiösen Gestaltungstriebe so nahe liege, so bequem und natürlich, so anschaulich und gegenständlich sei, daß es nicht zu verwundern sei, wenn der Dämonenglaube auch in das biblische Christentum überging . . . „Neben dem Reiche Gottes schuf die religiöse Phantasie auch ein Reich Satans, ein organisiertes Zusammenwirken alles sonst in sich zerspaltenen bösen Treibens, welches seinen leitenden Zentralpunkt in dem gottfeindlichen Willen des mächtigsten Geistes hat" (S. 5). Von Schiller heißt es S. 221: „Die Funktion, die die Erlösungsreligion dem Glauben zuerkennt, die Menschenseele aus den Fesseln des Vergänglichen zu befreien, ist tatsächlich in Schillers Leben und Streben dem ästhetischen Sinn, dem Gefühl für Schönheit und Kunst zugefallen." Sein Leben selbst ist eine „ästhetische Theodizee."

F. Pinski bietet unter dem Titel **Der höchste Standpunkt der Transzendentalphilosophie** (Halle a. S., Peter, 151 S.; ℳ 2,–) den „Versuch einer Vervollständigung und systematischen Darstellung der letzten Gedanken Immanuel Kants". Man fand bekanntlich im Nachlasse Kants ein unediertes Manuskript von etwa 100 Foliobogen, dem der greise Philosoph selbst den Titel gegeben hatte: „Vom Übergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik", und der die Grundgedanken einer Transzendentalphilosophie im großen Stile, einen Abschluß der Lebensarbeit des Verfassers darbieten sollte. P. erörtert zunächst im Sinne Kants allgemeine transzendental-philosophische Gesichtspunkte, wie Begriff, Gegenstände, Aufgabe der Transzendentalphilosophie und andere, und dann im zweiten Teil die drei Maxima: Gott, Welt, Mensch. Er hält diese von Kant hinterlassenen letzten Gedanken „recht verstanden für wohl geeignet, der Philosophie für alle Zeiten als Basis und Richtschnur zu dienen". Wir können uns allerdings diesem Werturteil nicht anschließen.

B. Funke.

Die jüdische Kolonie von Elephantine in neuer Beleuchtung.

Von Dr. H. Grimme, Universitätsprofessor in Münster i. W.

In der kurzen Zeit, die seit der Veröffentlichung der „Aramaic Papyri" durch Sayce und Cowley sowie der „Drei aramäischen Papyrusurkunden aus Elephantine" seitens E. Sachau verflossen ist, hat sich die Altertumswissenschaft bemüht, die vielfach ungeahnten Aufschlüsse dieser Quellen über das Leben und Treiben der Judenkolonie von Elephantine zu einem einheitlichen Bilde zu verarbeiten und dieses in den Rahmen der Zeitgeschichte und den Entwicklungsgang der jüdischen Religion einzustellen. Man glaubte sich berechtigt, dabei besonders drei Züge scharf hervortreten zu lassen. Man bezeichnete die Siedelung als eine Militärkolonie, die schon lange vor 500 v. Chr. in Elephantine eingerichtet gewesen sei, um die Südgrenze des ägyptischen Reiches zu schützen; man hielt die Angehörigen der Kolonie für rechtgläubige Juden, die allerdings gegenüber dem mosaischen Gesetze gewisse Freiheiten für sich in Anspruch nahmen, auch im Verkehr mit ihren heidnischen Nachbaren zu äußerlichen Konzessionen an deren Religionsgebräuche hinneigten; endlich vermißte man in ihrer Bildung alle Züge, die auf die Teilnahme am geistigen Leben der Außenwelt schließen lassen könnten.

Inzwischen ist nun dasjenige Werk herausgekommen, auf dessen Erscheinen sich die Erwartung der gelehrten Welt schon geraume Zeit gerichtet hatte: die Gesamtausgabe der aramäischen Schriftdenkmäler, die bei den Grabungen der Berliner Papyruskommission in Elephantine zutage gefördert sind und jetzt teils dem Berliner kgl. Museum, teils dem Museum von Kairo zugehören. Der stattliche Band enthält auf 75 Tafeln die Faksimiles einer stattlichen Anzahl von Papyrus- und Tondenkmälern und auf 300 Seiten eine aus der Feder E. Sachaus stammende Bearbeitung der Texte. War vorauszusehen, daß diese Ausgabe unsere Kenntnis von der Kolonie sehr erweitern würde, so sieht es jetzt aus, als müßte manches von dem, was wir sicher zu wissen meinten, einer gründlichen Korrektur unterzogen werden.

Unberührt von einer solchen bleibt allerdings das bisherige Ergebnis über den militärischen Charakter der Niederlassung. Diese führte, wie sich jetzt herausgestellt hat, offiziell den Titel „das jüdische Heer" (חילא יהודיא) und war in wenigstens sechs „Fähnlein" (דגל) eingeteilt, die teils in Syene, teils in Elephantine stationiert waren. In jener Stadt kommandierte sie ein „Heeroberster" (רב חילא), in dieser ein „Oberer" (פרתרך). Der „Heeroberste"

übte im Verein mit dem Richter „des Königs" oder „der Stadt" auch in zivilrechtlichen Dingen eine Amtstätigkeit aus. Über das genauere Alter der Kolonie oder die näheren Umstände ihrer Entstehung sagen die neuen Texte nichts aus: dagegen kann aus religiösen Erwägungen, wie wir bald sehen werden, mit Sicherheit wenigstens auf ihren alten Nationalcharakter geschlossen werden.

Im Gegensatz zu dieser politisch-sozialen Seite der Kolonie erfährt das, was man als ihre Religion bezeichnete, eine gründliche Verschiebung. Unser Glaube, es mit orthodoxen Juden in Elephantine zu tun zu haben, erweist sich als trügerisch: denn nicht einmal der Jahokult, um den man die Gemeinde gegenüber den ägyptischen Nachbaren so wacker kämpfen sieht, stand auf rein monotheistischer Grundlage.

Der Hauptzeuge hierfür ist eine große, wahrscheinlich um das Jahr 419/418 entstandene Liste, worin Geldbeiträge gebucht sind, welche eine größere Zahl von Gemeindemitgliedern, wie die Überschrift sagt, „dem Gotte Jaho" gespendet hatten. Diese Liste trägt die Unterschrift: „Das Geld, das heute in der Hand des Gedonjah, Sohnes des Gemarjah, im Monat Pamenhotep sich befindet, beläuft sich auf 31 Kereš 8 Schekel. Davon (sind)

für Jaho 12 Kereš 7 Schekel,
für אשמבית‌אל 7 Kereš,
für ענתבית‌אל 12 Kereš."

Hier erscheinen also neben Jaho noch zwei andere Gottheiten, die sich mit jenem in das laut der Überschrift für ihn gespendete Geld teilen. Es ist Sachaus Bemühungen nicht gelungen, über die Natur der neben Jaho stehenden göttlichen Wesen Klarheit zu verschaffen. Nur daß das Element Bethel, welches in beiden Namen steckt, den Wert eines Gottesnamens beanspruchen müsse, legt er im Anschluß an frühere Feststellungen Zimmerns (in „Keilinschriften und Altes Testament"[3], S. 437 f.) durch Hinweis auf elephantinische Eigennamen wie בית‌אלנתן „Bethel hat gegeben" (Taf. 33, 4), בית‌אלשזב „Bethel hat gerettet" (Corp. Inscr. Sem. II[1], nr. 154, 7), בית‌אלעקב „Bethel hat vergolten (?)" (17, 9) und בית‌אלתקם (25, 6) ausdrücklich fest. Was der erste Teil des Namens אשמבית‌אל enthalte, ob שם (א) „Name" oder einen Gottesbegriff, etwa den der אשימא, der Göttin von Hamath, oder des Jschum, des babylonischen Pestgottes, das wagt er nicht zu entscheiden. Unter ענתבית‌אל versteht er eine weibliche Gottheit, eine *πάρεδρος* des Gottes Bethel, „verwandt oder identisch mit der Göttin Anath, die auf ägyptischem und assyrischem Bildwerk als eine waffentragende Göttin erscheint und auf einer kyprischen Bilinguis mit Athene identifiziert wird".

In unserem Falle reicht jedoch eine Erklärung der einzelnen Teile der Gottesnamen nicht aus, um das Ganze begrifflich klarzustellen; erst wenn es gelingt, einen von ihnen noch anderswo nachzuweisen, eröffnet sich ein Weg zu ihrer Erklärung. Ich bin nun in der Lage, dem Gotte אשמבית‌אל von Elephantine einen gleichnamigen und jedenfalls gleichbegrifflichen Gott aus einer anderen Zone der semitischen Welt an die Seite zu stellen. In Nordsyrien, nordwestlich von Aleppo, hat Victor Chapot eine griechische Inschrift vom Jahre 223 n. Chr. aufgefunden,[1] die von der Weihung einer Ölmühle samt Zubehör an drei „einheimische" Gottheiten handelt und also beginnt:

Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις

[1] Dieselbe ist besprochen von Lidzbarski in der Ephemeris II, 323 f.

Da diese drei Namen echtsyrische Gottheiten bedeuten müssen, so empfiehlt es sich, *Σείμιος* als eine männliche Umformung der אשימא von Hamath bezw. der *θεα Σιμα* von Deir-el-Qal'a (Rev. Bibl. XII, S. 404 ff.) zu nehmen; in *Λέων* steckt wohl die Atargatis (Derketo), als deren heiliges Tier der Löwe galt. Der *Συμβέτυλος* erklärt sich als eine Zusammensetzung von *Συμ* (= aramäisch שֵׁם) „Name, Erscheinungsform" und Bethel; der Ort der Inschrift und die Charakterisierung der drei Gottheiten als „vaterländisch" schließt die Verbindung dieses Bethel mit dem israelitischen aus, und legt es nahe, an einen in einem Steine verehrten Gott Syriens oder vielleicht des Libanons zu denken, gemäß der Angabe des Etymologicum Magnum: *„Βαίτυλος· λίθος γινόμενος κατὰ τὸν Λίβανον τὸ ὄρος τῆς Ἡλιουπόλεως.*

Die völlige Übereinstimmung der formalen Elemente des nordsyrischen *Συμβέτυλος* mit denen des אשמבית־אל von Elephantine (dessen Aleph ein gerade bei שֵׁם nicht auffälliges Aleph prostheticum darstellt) muß zur Vermutung führen, daß beide wesensgleich seien. Wie kann aber der nordsyrische Gott nach dem äußersten Süden von Ägypten gekommen sein? Wie wurde er *πάρεδρος* des nationaljüdischen Gottes Jaho? Beide Fragen beantworten sich bei folgender Erwägung: Nach dem Falle von Samaria und der Exilierung der 10 Stämme erhielt das Nordreich eine neue Bevölkerung durch Heranziehung von Kolonisten aus Babylonien und Nordsyrien. Mit ihnen kamen auch deren heimische Götter nach Israel, mußten sich aber hier dem Landesgotte Jaho, der als solcher auch von den Assyrern anerkannt wurde, unterordnen. So bildete sich in religiöser Beziehung ein Zustand heraus, den die Bibel mit kurzen Worten treffend beschreibt, wenn sie sagt: „Also verehrten diese Völkerschaften zwar Jahwe, dienten dabei aber (auch) ihren Schnitzbildern. Und was ihre Kinder und Enkel betrifft, so tun auch sie, wie ihre Väter getan haben, bis auf den heutigen Tag" (2. Kg. 17, 41).

Ist nun auch in der Bibel nicht ausdrücklich die Rede von der Verpflanzung des Kultes des nordsyrischen *Συμβετυλ(ος)* nach Samaria, so beweist schon die Erwähnung der אשימא, daß das aramäische Syrien *θεοὶ πατρῷοι* nach Israel gesandt hatte, und wenn der also charakterisierte *Συμβετυλ(ος)* in der Folgezeit bei Juden auftaucht, die sich – wie es diejenigen von Elephantine tun – mit Vorliebe Aramäer d. i. Syrer nennen, und er hier im Rahmen des Jahokultes Verehrung genießt, so ist dem Schlusse nicht auszuweichen, daß wir uns damit in samaritanischer Umgebung befinden.

Nehmen wir die Gemeinde von Elephantine demnach als ausgewanderte Samaritaner, so ermöglicht uns das, alles irgendwie Auffällige und bisher Unerklärte in ihren religiösen Formen und Äußerungen vollständig zu begreifen. Wir verstehen, wie neben Jaho und Eschumbethel auch ein Gott Bethel, dessen Heimat jedenfalls nicht in Israel zu suchen ist, weiter eine Göttin Annathbethel d. i. wohl „weibliches Prinzip Bethels", eine Annathjaho „weibliches Prinzip Jahos", ein Herem und Herembethel, deren Wesen für uns zurzeit noch ganz dunkel ist, – kurz ein vielköpfiges Pantheon, eine Götterfamilie mit Jaho an der Spitze auftreten können. Auch werden wir jetzt den Schwur, den die Jüdin Mibtahjah bei der ägyptischen Göttin Sati leistet (Sayce-Cowley F 5), nicht sowohl als eine Konzession an ihren ägyptischen Partner, als vielmehr als Beweis für polytheistische Tendenzen in der Gemeinde hinnehmen.

Jetzt stellt sich auch eine Erklärung dafür ein, weshalb der Obergott von Elephantine stets Jaho, nicht, wie man nach der Bibel erwarten sollte, Jahwe genannt wird. Gegen die allgemeine Ansicht der Exegeten habe ich schon im Jahre 1896 (im Anhange zu meinen „Grundzügen der hebräischen Akzente und Vokallehre") die These aufgestellt, daß man in Jahwe eine Kollektiv- (oder Abstrakt-)weiterbildung von Jahu (oder besser Jaho) zu sehen habe. Jaho ist der Name eines Einzelgottes; sein Gebrauch schließt nicht aus, daß noch andere Götter neben ihm verehrt wurden. Hingegen faßt die Weiterbildung Jahwe (ähnlich wie Elōhīm) das Göttliche schlechthin in einen Begriff zusammen, der von der Septuaginta sinngemäß durch κύριος wiedergegeben wird; damit ist eine Verbindung von Jahwe mit anderen Gottheiten ausgeschlossen. Eine Erwähnung Jahwes im Kult von Elephantine hätte der Verehrung anderer Götter den Todesstoß gegeben; ein Jaho duldete an seiner Seite noch beliebig viele und beliebig beschaffene Götter.

Es klärt sich jetzt auf, weshalb das Heiligtum der Kolonie den für reinjüdische Ohren heidnisch klingenden Namen אגורא, aus dem sie den Begriff „Götzenaltar" heraushörten, als seine eigentliche Bezeichnung trug. Der Kultort von Elephantine erforderte eine Benennung, die der Mehrheit der verehrten Götter Rechnung trug; eine solche war aber das vermutlich aus Nordsyrien mitgebrachte אגורא; in Verbindung mit Jaho gebraucht ließ dieses אגורא besser als etwa היכלא oder ביתא durchblicken, daß es sich um eine ihm und anderen Göttern gemeinsame Kultstätte handelte.

Auch die Verhandlungen, die die Kolonisten von Elephantine zum Wiederaufbau ihres Heiligtums unternahmen, entsprechen der religiösen Zwitterstellung, die sie als zwischen Judentum und Heidentum lavierende Samariter einnahmen. Die ersten Verhandlungen geschahen mit den geistlichen und politischen Behörden Jerusalems; mochte das Gesuch an den Statthalter Bagoas durch die Abwesenheit des ägyptischen Statthalters bedingt gewesen sein, für dasjenige an den Hohenpriester ist wohl die Erwägung maßgebend gewesen, daß der persische Staat in ihm die oberste Instanz für alle Angelegenheiten des Jahwekultes sah. Das Schweigen des Hohenpriesters auf das Bittgesuch läßt sich am besten dahin erklären, daß das orthodoxe Judentum es ablehnte, sich um eine von ihm abweichende und deshalb als häretisch angesehene Richtung irgendwie zu bemühen. Dieses wird man in Elephantine wohl durchgefühlt haben; denn ob man auch das Gesuch an Bagoas erneuerte, den Hohenpriester ließ man links liegen und knüpfte dafür Verhandlungen an mit Samaria als altem Heimatlande. Hätte ein günstiger Zufall uns das nach Samaria an die Söhne des Statthalters Sanballat gerichtete Schreiben erhalten, so würden wir wahrscheinlich in ihm deutliche Hinweise auf die alte nationale Zusammengehörigkeit der Kolonie mit Nordisrael finden.

Das Samaritanertum der Gemeinde von Elephantine scheint auch den Schlüssel zu einer höchst merkwürdigen Urkunde der Berliner Publikation zu geben, dem „Sendschreiben betreffend das Passahfest" (Taf. 6). Das leider nur sehr schlecht erhaltene Schriftstück hat in Sachaus Übersetzung folgenden Wortlaut:

„(An meine Brüder)
Jedonjah und seine Genossen, das jüdische Heer, euer Bruder Hananjah.
Das Heil meiner Brüder mögen die Götter (möge Gott?) . . .

Und nun in diesem Jahre, dem Jahre 5 des Königs Darius, ist von dem Könige an Arsames (die Botschaft) geschickt worden . . .
jetzt sollt ihr nun also zählen: . . .
und vom 15 bis zum 21. des . . .
seid rein (?) und nehmt euch in acht. Arbeit . . .
(nicht) trinkt und jede Sache, in der Sauerteig ist . . .
(vom) Sonnenuntergang bis zum 21. Nisan . . .
und tretet ein in euere Gemächer und versiegelt (macht Schluß?) zwischen den Tagen . . .
(An) meine Brüder Jedonjah und seine Genossen, das judäische Heer, euer Bruder Hananjah."

Sachau hat klar erkannt, daß hier eine das Passahfest gemäß den biblischen Bestimmungen normierende königliche Verfügung vorliegt; er vermutet als Veranlassung zu diesem Schritte, daß vorher die jüdischen Kolonen in Elephantine das Passahfest überhaupt nicht gefeiert hätten. Ich finde diese Vermutung gewagt und möchte das Vorgehen der Behörde lieber mit einem spezifisch samaritanischem Umstande bei der Passahfeier in Verbindung bringen. In meinem Aufsatz „Das Alter des israelitischen Versöhnungstages" (im „Archiv für Religionswissenschaft" XIV, S. 130 ff.) habe ich mich dafür ausgesprochen, daß seit einer Kalenderregulierung in der Zeit des Jeroboam das Nordreich alle seine religiösen Feste um einen Monat später gefeiert hätte als das Südreich. Von den Samaritanern wird das gleiche wie von ihren Vorgängern zu gelten haben; dann lag wohl auch das Passahfest der Elephantiner nach jerusalemischen Begriffen um einen Monat zu spät. Da nun von der persischen Regierung wenigstens seit der Entsendung des Esdras nach Jerusalem die dortigen Einrichtungen für maßgebend genommen wurden, so lag es ihr nahe, auf Elephantine einen Druck auszuüben, um den dortigen Passahtermin mit dem jerusalemischen in Einklang zu bringen.

Endlich bietet die Annahme, die Kolonen von Elephantine seien Samaritaner gewesen, eine Handhabe zur Erklärung ihrer gegen das jüdische Gesetz verstoßenden Zinspraxis. Konnte schon aus dem Fragment Sayce-Cowley L vermutet werden, daß in Elephantine das Zinsnehmen in jüdischen Kreisen gang und gäbe war, so zeigt die Urkunde Sachau Nr. 28 mit aller Deutlichkeit, wie man auch unter Glaubensgenossen keinerlei Ausnahme bezüglich der Zinsberechnung machte. Das betreffende Schriftstück beginnt:

„Am 7. Kislew, d. i. am 4. Tage des Monats Thot, im Jahre 9 des Königs Artaxerxes, hat Jahohan, die Tochter des Meschullach, . . . zu Meschullam, dem Sohne des Zakkur, einem Juden der Festung Elephantine, gesprochen wie folgt: ‚Du hast mir als Darlehen 4 Pfund Silber, wörtlich vier, gemäß den Gewichtsteinen des Königs gegeben. Ich werde es dir verzinsen mit 2 Hallur für 1 Pfund für einen Monat, d. h. (das ganze Darlehen) mit 8 Hallur für einen Monat. Wenn Zins zum Kapital geschlagen wird, so werde ich dir diesen Zinszuwachs ebenso verzinsen wie das (geliehene) Kapital. Wenn der Jahreswechsel kommt und ich dir deinen Anspruch auf dein Kapital und deinen Zins gemäß den Bedingungen dieser Urkunde nicht befriedigt habe, dann seid ihr, du, o Meschullam, und deine Kinder, berechtigt, als Pfand zu deiner Sicherstellung jede Sache zu ergreifen, die du in meinem Besitze findest: ein Haus aus Ziegelsteinen, Silber und Gold, Bronze und Eisen, Knecht und Magd, Gerste und Spelt und jedes Nahrungsmittel, das

du in meinem Besitze findest, bis ich dir dein Kapital samt Zinsen vollständig gezahlt habe'." Es folgt noch eine längere Ausführung darüber, was im Falle, daß die Schuldnerin stirbt, zur Sicherstellung des Gläubigers geschehen solle.

Durch dieses Schriftstück wird bewiesen, wie wenig genau es die Gemeinde von Elephantine mit der Beobachtung des mosaischen Gesetzes, des deuteronomistischen wie des von Exodus und Leviticus, zu nehmen pflegte. Bei echten Juden hätte solches, vollends in nachesdrasischer Zeit nicht vorkommen können; aber Samaritaner, die nicht einmal das Leitmotiv des Gesetzes, das Dogma „Höre, Israel, Jahwe, unser Gott, ist ein einiger Jahwe" als religiöse Richtschnur hatten, wußten sich vermutlich mit Leichtigkeit von unbequemen Gesetzesparagraphen zu emanzipieren.

An der Hand der neuen Texte glaube ich also ein Recht zu haben, die Annahme, als ob die Gemeinde von Elephantine jüdische Anschauungen von Religiosität vertreten habe, als irrig zu erklären und sie durch die Behauptung zu ersetzen, daß ihr Judentum durchaus samaritanisch gefärbt gewesen sei. Weiter liegt jetzt klar auf der Hand, daß ihre geistige Bildung viel höher einzuschätzen ist, als man es bisher getan hat. Es lebte in diesen Leuten neben der Sorge um interne Angelegenheiten, von der uns ihre Briefe und Urkunden berichten, auch ein Drang, sich um große Zeitereignisse zu kümmern, und ein gewisses Bedürfnis, das literarische Schaffen ihrer Zeit auf sich einwirken zu lassen. Für jenes spricht das Auffinden von Stücken eines die Taten des ersten Darius erzählenden Textes, für dieses das des Achikarbuches.

Jedem Historiker ist die große Inschrift bekannt, worin Darius I. über die kriegerischen Ereignisse der ersten 10 Jahre seiner Regierung berichtet. Von dieser Inschrift, deren Kenntnis wir ihrer Aufzeichnung auf die Felswand von Behistum verdanken, besaß die Kolonie eine Kopie in der Volkssprache der Westhälfte des Perserreiches, d. h. eine aramäische; das wenige, was uns von ihr jetzt vorliegt, gibt genau den Text der babylonisch geschriebenen Kolumne des Behistuntextes wieder. War sie vielleicht eine offizielle Übersetzung und von seiten der königlichen Kanzlei wie anderen Gemeinden so auch der elephantinischen zur Kenntnisnahme zugesandt? Oder verdankte sie ihre Entstehung der historischen oder antiquarischen Neigung eines Mitgliedes der Kolonie?

Ein weiterer Fund ist bezeichnend für den literarischen Geschmack, der in der Gemeinde herrschte: ich meine das Achikarbuch. Was dieser Fund uns von der Geschichte des weisen Achikar berichtet, ist ungefähr das gleiche, was wir schon vorher darüber aus syrischen, armenischen, arabischen und slawischen Versionen wußten. Es ist eine Illustration zu der Lehre, daß der weise Mann über alle seine Widersacher triumphiere. Am assyrischen Königshofe lebte einmal — so erzählen die genannten Berichte fast übereinstimmend — ein außerordentlich weiser Mann, namens Achikar. Als Siegelverwahrer des Königs Sanherib und Ratgeber von ganz Assyrien stand er in hohem Ansehen bei seinen Zeitgenossen. Da er keinen Sohn hatte, so entschloß er sich, einen Neffen an Sohnes Statt anzunehmen. Er erzog ihn, so gut er es vermochte, und als nach Sanheribs Tode Assarhaddon den Thron bestieg, präsentierte er ihn diesem als seinen Nachfolger. Der Sohn lohnte ihm solches mit schnödem Undank. Er schwärzte seinen Pflegevater beim

Könige an und erwirkte einen Befehl, daß Achikar getötet werden sollte. Der dazu bestimmte Liktor führte aber seinen Auftrag nicht aus, da ihm Achikar die Wohltaten vorhielt, die er ihm einst erwiesen hatte. So begnügte jener sich damit, statt des Achikar einen Eunuchen zu enthaupten, dessen Kopf er dem Könige brachte. Später trat infolge einer Botschaft des ägyptischen Königs die Unfähigkeit des Pflegesohnes und die Unentbehrlichkeit Achikars zutage. Als der König nun tiefe Reue über sein Verhalten gegenüber dem Weisen zeigte, hielt der Liktor den Augenblick für gegeben, um diesen aus einem unterirdischen Verstecke hervorzuholen und vor den König zu führen. Jetzt wandte sich die Sonne der Gunst ihm wieder zu; sein Sohn aber wurde zur Bestrafung für seine Intrigen ihm ausgeliefert. Nachdem Achikar zunächst in Ägypten durch seine Klugheit große Vorteile für Assarhaddon erwirkt hatte, suchte er seinem Pflegesohn die Schändlichkeit seines Benehmens klarzumachen; die Kraft dieser Strafpredigt erschütterte jenen so sehr, daß er durch einen plötzlichen Tod hinweggerafft wurde.

Der elephantinische Text dieser Erzählung zeichnet sich vor allen übrigen uns bekannten Fassungen durch schlichte, volkstümliche Kürze wohltuend aus. Ist er nicht der Urtext, so steht er aller Wahrscheinlichkeit nach diesem doch sehr nahe; die späteren Texte bedeuten mehr textliche als inhaltliche Erweiterungen von ihm. Nicht so einfach ist das Problem der Sprüche und Fabeln des Achikar. Alle späteren Achikarbücher flechten an zwei Stellen der Erzählung didaktische Erörterungen ein: und zwar bei Erwähnung der Erziehung des Pflegesohnes Sprüche voll praktischer Lebensweisheit, bei der Strafrede an den entlarvten Verräter Gleichnisse und Tierfabeln, die das Schlechte in der Welt illustrieren sollen. Von künstlerischem Standpunkt aus müssen diese Erörterungen als entbehrliche und deshalb überflüssige Zutaten bezeichnet werden; so kommt man leicht auf den Gedanken, daß Erzählung und Sprüche getrennt entstanden und erst in späteren Fassungen ineinander geschoben seien. Kennt doch eine griechische Erzählung, die die Schicksale des Achikar auf den Fabeldichter Äsop überträgt, nur bei der Auseinandersetzung des Weisen mit dem in seine Hand gegebenen Verräter einen moralisierenden Einschub, der zudem der Situation ganz und gar nicht gerecht wird. Wie in diesem griechischen Texte, so fehlt auch im elephantinischen jene erste Erörterung vollständig: über die Erziehung des Pflegesohnes wird mit wenigen allgemeinen Redensarten hinweggegangen. Da sodann die zwar zahlreich erhaltenen, aber zurzeit noch wenig erklärten Sprüche und Fabeln des elephantinischen Fragmentes in ihrer bunten Aneinanderreihung sehr ungeeignet erscheinen, um als iene Strafrede zu dienen, auch ihr Umfang weit über den einer Episode hinausgeht, so vermute ich, daß sie eine Art Anhang zur Achikarerzählung bildeten, wobei die Verbindung zwischen beiden Teilen nur in dem Namen Achikar bestand, unter welchem diese Sprüche und Fabeln kolportiert wurden. Mehr Licht mag vielleicht in diese Frage kommen, wenn man sich einmal über den Inhalt der Spruchfragmente einigermaßen klar geworden sein wird; nach dem, was ich bis jetzt von ihnen verstehe,[1] entfernen sie sich so weit von den bislang bekannten Achikarsprüchen, daß ohne die Annahme mehrerer unter der Bezeichnung Achikarsprüche gehenden Sammlungen kaum auszukommen ist.

[1] Vgl. meinen Artikel „Bemerkungen zu den aramäischen Achikarsprüchen" in der Dezembernummer der Orient. Literaturzeitung.

In wesentlichen Punkten werden wir somit jetzt, nach der Veröffentlichung der Papyri von Berlin und Kairo, die Kolonisten von Elephantine anders beurteilen, als die früheren Publikationen sie uns erscheinen ließen. Dunkle Schatten legen sich auf ihre Rechtgläubigkeit, so daß man trotz ihres Jahokultes Anstand nehmen müßte, sie überhaupt als Juden zu bezeichnen, wenn sie selbst nicht gelegentlich diesen Namen sich beilegten. In dem Maße, wie der Nimbus des jüdischen Monotheismus bei ihnen schwindet, verblaßt nun auch die Hoffnung, die u. a. Norbert Peters in seiner lehrreichen Studie „Die jüdische Gemeinde von Elephantine-Syene und ihr Tempel" zum Ausdruck gebracht hat, daß neue Grabungen im Judenviertel von Elephantine vielleicht zur Auffindung von Stücken des alttestamentlichen Kanons führen würden. Denn waren die Kolonen Samaritaner, so werden sie den größeren Teil der alttestamentlichen Schriften, vor allem die Propheten überhaupt nicht besessen haben; war ihnen aber das mosaische Gesetz ein heiliges Buch — was nach ihren verschiedenfachen Gesetzesübertretungen recht zweifelhaft erscheint — so dürfte es an keinem anderen Orte aufbewahrt gewesen sein, als in ihrem Jahotempel; seine Zerstörung ist aber nach Befund der bisherigen Grabungen eine so vollständige, daß mit der Möglichkeit der Auffindung seines Archivs nicht gerechnet werden kann.

St. Augustins Bibelstudium und Stellung zur Bibellesung.

Von Dr. P. Kapistran Romeis O. F. M., Fulda, Frauenberg.

Wenn man Franz von Assisi einen modernen Heiligen nennt, so darf man in Augustin einen modernen Theologen erblicken. Augustins Eigenart und Größe haben aufs neue die Aufmerksamkeit und Sympathie der Theologen und ihrer Gefolgschaft erobert. Immer mehr wird die Bedeutung Augustins für die Entwicklung des katholischen Dogmas anerkannt und im einzelnen gekennzeichnet.

Wenn ein Geistesmann, eine literarische Größe von einer späteren Generation mit besonderem Enthusiasmus gefeiert wird, so ist wohl immer als Grund des letzteren eine gewisse Wahlverwandtschaft zwischen den Idealen der Bewunderer und denen des gefeierten Helden anzunehmen. So dürfte das auf philosophischem Gebiete wahrzunehmende neuerwachte Interesse für Augustins Weltanschauung zu suchen sein in der voluntaristischen Färbung seiner Psychologie und Erkenntnislehre, in seinem überall konsequent durchgeführten Begriffe von Gott als einem eminent persönlichen Wesen und nicht an letzter Stelle in der fein psychologischen Beurteilung und Wertung aller Tatsachen des religiösen Geisteslebens. Als eines der Momente, die Augustin zu einem uns sympathischen Gottesgelehrten machen, könnte das stark biblische Gepräge seiner Theologie bezeichnet werden. Augustin, das erkennt unsere für das Bibelwort eingenommene Theologenwelt immer deutlicher, ist groß geworden durch die Hl. Schrift. An ihren Wasserbächen ist er zu einer himmelanstrebenden Palme herangewachsen, deren reiche Früchte immer wieder die sehnsüchtigen Blicke der wahrheithungrigen Menschheit auf sich lenken. Die frommgläubige Spekulation der modernen Theologie verlangt immer mehr

nach Orientierung an sicher bezeugten Tatsachen, an unüberwindlichen, unumstößlichen Autoritäten. Sie will festen Boden unter den Füßen haben. Dazu dient ihr das biblische Gotteswort. Augustin hat dies ebenfalls zur Grundlage seines Lehrgebäudes gemacht. Überall offenbart sich bei ihm das Bestreben, seine Gedanken an den Leitsternen des Schriftwortes zu orientieren, sein Wort auf die Autorität des Gotteswortes zu gründen. Darin ist er vorbildlich geworden für unsere Theologen, die für die Nöten und Ideale unserer Zeit ein offenes Auge haben.

Unter den Lobrednern Augustins fehlt es nicht an solchen, die seine Bedeutung für die kirchliche Lehrentwicklung übertreiben, die in Augustins schöpferischer Geisteskraft den Grund gänzlich neuer Glaubenslehren, den treibenden Faktor kirchlicher Lehrentscheidungen sehen möchten. Durch die Wucht seiner Persönlichkeit habe er eigene Anschauungen zu katholischen Dogmen befördert. Wir denken hier an erster Stelle an Reuter (Augustinische Studien) und seinen Hörigen A. Harnack. Nach letzterem hat Augustin durch seine Schriftlehre die alte Spannung zwischen Symbol und Schrift verschärft und die Unklarheit über das Verhältnis beider zueinander gesteigert, geht der spätere gegen die Kirche aggressive Biblizismus auf Augustinus zurück, ist durch Augustins Inspirationslehre die Einheitlichkeit des theologischen Denkens völlig beseitigt worden.[1]

Derartige Konstruktionen sind nur möglich, wenn man einzelne Ausdrücke und Ausführungen zusammenhanglos, ohne Bezugnahme auf die abgeklärte Gesamtanschauung Augustins zum Ausgangspunkt nimmt. Bei Harnack sind es willkommene Stelzen, deren sich der Gelehrte mit Geschick bedient, um leichten Schrittes über die Schwierigkeiten des Einzelnachweises hinwegzukommen.

Augustin hat gleich einem Scheinwerfer den Horizont der christlichen Theologie auf viele Jahrhunderte erhellt. Die Quelle dieses wohltätigen Lichtes war indes nicht sein Genie allein. Er hat sich die Fülle des göttlichen Lichtes durch saure Geistesarbeit verdient, die vom Logos ausgehenden Strahlen nicht ohne viele Mühe aufgefangen. Viele für die Theologie und die gesamte Christenheit fruchtbaren Erkenntnisse verdankt Augustin dem persönlichen Eifer und Fleiße, mit dem er die Fundstätten der göttlichen, religiösen Wahrheit durchforschte. Hier und da erfahren wir in seinen Schriften von dem Aufwand an Studienmitteln, den Umständlichkeiten, Sorgen und Bekümmernissen, den Nachtwachen und körperlichen Entbehrungen, die ihm die Aneignung der christlichen Heilswahrheiten und deren tieferes Verständnis auferlegte. Es ist bei der Lektüre seiner Schriften erbaulich, hier und da zu erfahren, wie sorgfältig er die Zeit ausnützte, um sich die zur Verwaltung seines Hirtenamtes nötigen biblischen Kenntnisse anzueignen. Eine wahre Herzenssache ist ihm seit den ersten Tagen der Bekehrung das Studium der Hl. Schrift gewesen und zeitlebens geblieben. Ihm verdankt er, abgesehen von seiner hohen Begabung, sein allseitiges, ausgebreitetes theologisches Wissen. Schon in seiner Jugend lernte er die Schrift schätzen. Hörte er doch oft seine Mutter Monika deren Vorzüge preisen.

Augustin war 19 Jahre alt und noch mitten im Studium der Rhetorik begriffen, da erfaßte ihn, wie er uns selbst in seinen Konfessionen (III, 5)

[1] Dogmengeschichte III[3], S. 90 f.

erzählt, ein glühendes Verlangen nach unſterblicher Weisheit. Er griff zu Ciceros Hortenſius; es erfüllte ihn indes mit einer gewiſſen Wehmut, daß er darin keine Anklänge an den Namen Chriſti fand, an jenen Namen, der ihm bereits auf dem Mutterſchoß Achtung und Ehrfurcht eingeflößt hatte. Auf der Suche nach Wahrheit griff er zu den kanoniſchen Schriften. Allein ihre Schlichtheit und wenig klaſſiſche Sprache erfüllten ihn mit Geringſchätzung. Die daſelbſt beſprochenen Glaubensgeheimniſſe machten ſie ihm zudem zu einem Buch mit ſieben Siegeln, was ſeinen Wiſſensſtolz empfindlich verletzte. Leider lieh er wiederum den Manichäern viele Jahre ſein williges Ohr und wurde durch ihren Umgang und ihre Lehre von Vorurteilen gegen die Schriften des Alten Teſtamentes erfüllt. Erſt der hl. Ambroſius überzeugte ihn endgültig von der durchgängigen Hoheit und göttlichen Autorität derſelben. Auguſtin bat ſeinen geiſtigen Vater um Rat, welche Bücher er wohl am beſten als Vorbereitung auf die heilige Taufe leſen ſollte. Ambroſius riet ihm zur Leſung des Propheten Iſaias, weil dieſer Prophet den Meſſias und das Evangelium unter den Heiden am deutlichſten im voraus gekennzeichnet habe. Indes verſtand Auguſtin kaum etwas davon, weshalb er das Studium dieſes Buches auf ſpäter verſchob. Immer mehr lernte er die hl. Schrift ſchätzen und ihre göttliche, weisheitsvolle Pragmatik würdigen. Er anerkannte es als Spur der göttlichen Weisheit, daß die Schrift bei ihrer ſo ſchlichten Redeweiſe den Kleinen verſtändlich werde und zugleich die Männer der wiſſenſchaftlichen Forſchung vor ungezählte Probleme ſtelle.[1]

Einen tiefen und nachhaltigen Eindruck machten auf ihn die Briefe des hl. Paulus. Von ihnen ſagt er in den Konfeſſionen (VII, 21, 27): „So griff ich denn mit ungeſtümen Verlangen nach den ehrwürdigen von deinem Geiſte eingegebenen Schriften, vor allem nach denen des Apoſtels Paulus. Jetzt entwichen mir die Bedenken, die mich ehedem quälten, wenn ſich mir ein Widerſpruch aufdrängen wollte zwiſchen ſeinen Gedankengängen und den Ausſagen des Geſetzes und der Propheten. Ein und derſelbe Geiſt begegnete mir in der langen Reihe heiliger Ausſprüche. Da lernte ich ‚frohlocken mit Zittern‘ (Pſ. 2, 11). Was ſich mir dort an Wahrheit darbot, fand ich hier wieder. Nur wurde ich mehr hingewieſen auf deine Gnade, damit, wer lieſt, ſich nicht rühme, als habe er dieſe Erkenntnis nicht empfangen.“

Nach dem Empfang der heiligen Taufe ſetzte Auguſtin das Studium der heiligen Schriften mit größtem Eifer fort und verteidigte ſie ſchon bald in Schriften gegen die ihm ſehr wohlbekannten Anklagen und Einwendungen der Manichäer. Seine exegetiſchen Erſtlingsarbeiten laſſen auf Schritt und Tritt den polemiſchen Standpunkt erkennen. Überall tritt das Beſtreben zutage, beanſtandete Stellen des Alten Teſtamentes ins rechte Licht zu ſetzen und deſſen volle Harmonie mit dem Neuen Teſtamente darzutun. Daß er hierbei oft auf unüberwindliche Schwierigkeiten ſtieß, läßt ſich leicht begreifen. Als Beiſpiel führt Auguſtin ſeine Schrift De Genesi ad litteram imperfectus liber unus an.[2] Die Erklärung der Geneſis nennt er ein „negotiosissimum et difficillimum opus“ und ſpricht von ihr als einer „tanta sarcinae mole“. Er hat dieſe Schrift der Nachwelt als truncus zum Andenken an ſein exegetiſches „tirocinium“ hinterlaſſen.

Schon in den erſten Jahren nach der Prieſterweihe hat Auguſtin ſtaunens-

[1] Confess. V, 5. [2] Retract. I, 18.

werte Schriftkenntnisse besessen. Davon zeugen seine in diese Zeit fallenden Disputationen mit den Manichäern, seine Predigten und Schriften. Sie alle sind gespickt mit einschlägigen Bibelzitaten. Der ständige Rekurs der Manichäer zu den kanonischen Schriften der Christen nötigte ihn fortgesetzt, die Hl. Schrift genau einzusehen. Eine Klage über diese seine Notlage deutet darauf hin: „Nullo genere recte me credere ostendere possum, nisi eandem fidem Scripturarum auctoritate firmaverim".[1]

Die Disputation mit dem Manichäer Fortunatus zeigt, daß Augustin größere Partien der Hl. Schrift wörtlich im Gedächtnis hatte. Seine Predigten tragen ein ganz und gar biblisches Gepräge. Die Schriftsprache wird ihm in der Predigt zur zweiten Muttersprache. Ein großer Teil seiner Predigten war der Erklärung der Hl. Schrift, wie der Bergpredigt, der Psalmen, des Johannesevangeliums, des ersten Johannesbriefes gewidmet. Um dem biblischen Texte in der Predigt gerecht zu werden, brachte er denselben zu gelegener Lesung mit, „damit die Autorität des Wortes Gottes zur vollen Geltung komme und durch die Mangelhaftigkeit des Gedächtnisses nicht Einbuße erleide".[2]

Fast ununterbrochen hatte Augustin exegetische Arbeiten unter den Händen. Noch am Abend seines Lebens beschäftigte ihn der Gedanke an die Abfassung eines aus Bibelsprüchen bestehenden Sitten- und Tugendspiegels für diejenigen, welche nicht die Fähigkeit oder die Zeit hätten zu einer ausführlichen Lesung der Hl. Schrift. Die völlige Ausführung dieses Planes wurde indes durch die Wirren der Vandalischen Invasion wie auch durch seinen bald darauf folgenden Tod verhindert.

An wissenschaftlicher Befähigung und kritischem Sinn fehlte es Augustin nicht. Beredtes Zeugnis hierfür legen z. B. seine Schriften De consensu Evangelistarum libri quatuor und Scripturae sacrae locutionum libri septem ab. Dafür spricht auch sein nachhaltiger Einfluß auf die abendländische Exegese. Schon seine Zeitgenossen haben ihn als Schriftgelehrten gefeiert. So schreibt ihm ein gewisser Volusianus in schmeichelhafter Form, was er (Augustin) nicht wisse, stehe auch nicht im Gesetze (d. i. in der Schrift).[3] Der spanische Presbyter Orosius nennt Augustin in einem an ihn gerichteten Briefe „oraculum legis".[4] Remigius von Autun sagt von Augustin, er übertreffe wie die Sonne die Planeten an Lichtfülle alle Schrifterklärer an Einsicht.[5]

Wenn trotzdem der große Bischof von Hippo als Exeget nicht die Bedeutung eines Hieronymus oder Origenes erlangte, so lag das teils an seinen mangelhaften Sprachkenntnissen, teils an der Menge seiner seelsorgerlichen Arbeiten und deren äußerst gewissenhaften Ausführung. Griechisch verstand er zur Not und unter steten Benützung eines Lexikons, die hebräische Sprache dagegen war ihm zeitlebens ein fremdes Element. Die Erlernung und das Verständnis einiger hebräischer Wörter wurde ihm durch die Kenntnis des Punischen erleichtert. Das Haupthindernis für eine intensivere und tiefergehende, mehr wissenschaftliche Exegese war wie gesagt seine allseitige Inanspruchnahme durch pastorelle und kirchenamtliche Arbeiten. Wiederholt beklagt sich Augustin in seinen Briefen und Predigten über Mangel an Zeit und die Menge

[1] C. Fort. Manich. 20.
[2] Serm. 362, 25; vgl. Serm. 37, 1.
[3] Ep. inter Aug. 135, 5.
[4] Ep. inter Aug. 260.
[5] Comment. in II Cor.

ſeiner Obliegenheiten: Nam neque in me tantum scientiae Scripturarum divinarum est, aut esse iam poterit, quantum inesse tibi video. Etsi quid in hac re habeo facultatis, utcunque impendo populo Dei. Vacare autem studiis diligentius, quam quae populi audiunt instruendis, propter ecclesiasticas occupationes omnino non possum.[1] Ante meridiem et post meridiem occupationibus implicor.[2] Sein Wunſch war es, Tag und Nacht in der Hl. Schrift leſen und betrachten zu können. Daher bemühte er ſich, wenigſtens die freien Stunden und Augenblicke dem Schriftſtudium zu widmen.[3] Rührend iſt die Bitte, die er, nachdem ihn Mitbiſchöfe um Erledigung bibliſcher Aufgaben gebeten hatten, an ſeine in der Kirche verſammelte Gemeinde richtete. Er bat die Gläubigen, ſie möchten ihn an fünf Tagen der Woche in Ruhe laſſen, damit er ſich ungeſtört dem Schriftſtudium widmen könne. Nur kurze Zeit wurde das gegebene Verſprechen gehalten (Ep. 215, 5. 6.).

Das rein wiſſenſchaftliche Intereſſe an der Schrift trat bei Auguſtin hinter dem der Erbauung und praktiſchen Belehrung meiſt zurück. Er betrieb Bibelwiſſenſchaft um des Seelenheiles ſeiner Gemeinde willen, um das Predigtamt gut, pflichtgemäß und erfolgreich zu verſehen, um in den Kreiſen ſeiner Gläubigen die von den Manichäern wider die Schrift erhobenen Einwendungen zu entkräften und unſchädlich zu machen: „Etsi quid in hac re habeo facultatis, utcunque impendo populo Dei“.

Wie die Kirche, ſo ſchätzte und verehrte Auguſtin auch die Hl. Schrift. Ihre Heilsbedeutung hatte er ja an ſich ſelbſt zur Genüge erfahren. Ihr verdankte er ſeinen geläuterten Gottesbegriff, ſeinen lebendigen Glauben an Gottes liebevolle Fürſorge um die Menſchen, an Gottes wirkſames Schalten und Walten im Bereiche menſchlichen Geſchehens. Die Schriftlektüre wurde ihm zu einer unerſchöpflichen Quelle lichtvoller Gedanken, heilſamer Affekte und Entſchließungen. Sein lebendiger Glaube an die göttliche Autorität der Hl. Schrift bewirkte, daß Bibelworte ſtets großen Eindruck auf ihn machten. Bekannt iſt, wie er vom Pſalmengeſang tief ergriffen wurde: „Wie ſchrie ich auf zu dir, mein Gott, da ich die Pſalmen Davids las, Geſänge voll des Glaubens, welche Frömmigkeit atmen und den Geiſt des Stolzes bannen. . . . Wie ſchrie ich auf zu dir beim Leſen der Pſalmen, wie wurde ich durch ſie für dich entflammt, wie erfüllte mich der glühende Wunſch, ſie dem ganzen Erdreich laut vorzuſingen, dem Stolze des Menſchengeſchlechtes entgegen zu halten! Aber ſie werden ja auf dem ganzen Erdkreis geſungen, ‚und niemand kann ſich vor ihrer Glut verbergen‘. Ein brennender Schmerz und heftiger Unwille erfüllte mich gegen die Manichäer, und zugleich bemitleidete ich ſie, daß ſie von jener heilſamen Arznei nichts wußten und in heilloſer Verblendung das Gegengift zurückwieſen, durch das ſie hätten geheilt werden können“ . . . „Und wie mächtig faßte es mich, mein Gott, wenn ich las: ‚Zürnet und ſündiget nicht‘“ (Confess. IX, 4, 8).

Die Pietät gegen Gottes Stimme in den kanoniſchen Schriften der heiligen Kirche hat Auguſtin bewahrt bis zu ſeinen letzten Lebensſtunden. Auf ſeinem Sterbelager ließ er ſich die ſieben Bußpſalmen in ein Heft ſchreiben und rezitierte dieſelben wiederholt unter Strömen von Tränen.[4]

[1] Ep. (ad Hieronymum) 73, 5.
[2] Ep. 213, 5; vgl. Ep. 261, 1.
[3] De trinitate I, 8, 5.
[4] Possidius, Vita S. Aug. Ep. c. 31.

Da Auguſtin die möglichſt vollkommene Aneignung der in der Hl. Schrift niedergelegten Schätze zum Heil und Frommen ſeiner Gläubigen und Leſer als eine ſeiner heiligſten Pflichten betrachtete und erfolgreich betrieb, war er auch wie wenige imſtande, treffliche Anweiſungen zur Schriftlektüre zu geben. An ſolchen hat er es auch nicht fehlen laſſen. Sie haben den Vorteil, daß ſie langjähriger Praxis entſtammen.

Auguſtins Mahnungen zu eifriger Leſung der von der katholiſchen Kirche als kanoniſch angenommenen heiligen Schriften ſind zahlreich. Sie ſind bereits enthalten in dem begeiſterten Lobpreis, den er in ſeinen Schriften, insbeſondere in den Predigten und in der dem Volke gegebenen Erklärung der Pſalmen und des Johannesevangeliums der Hl. Schrift an ungezählten Stellen widmet. Als Motiv zur Pflege der Schriftleſung erſcheint bei ihm durchweg die überaus große praktiſche Heilsbedeutung derſelben. Die Hl. Schrift iſt ihm: der feſte Boden, auf dem wir das Haus unſeres ewigen Heiles errichten können,[1] eine helle Leuchte, die uns Gott inmitten der Finſternis dieſer Welt aufgeſtellt hat,[2] ein weisheitsvolles Buch, das uns auf jedem Blatt von Gottes Macht und Barmherzigkeit erzählt,[3] eine Handſchrift des lebendigen Gottes,[4] ein Brief, den uns Gott aus unſerer himmliſchen Heimat zugeſandt hat,[5] ein überaus lehrreiches Schauſpiel für das Auge unſeres Geiſtes,[6] ein von der Herrlichkeit Chriſti durchſtrahlte Lichtwolke,[7] ein von dem Hauch menſchlicher Rückſichten unberührter Spiegel für die Guten wie für die Böſen,[8] ein getreuer Spiegel, der nicht nur die Schönheit des Geſichtes, ſondern auch die Mängel desſelben erkennen läßt,[9] ein reicher Schatz mit vielen Edelſteinen und koſtbarem Geſchmeide,[10] eine Feſtung, die Gott erbaut hat gegen die Anſtürme der Irrlehrer,[11] eine ſaftige heilige Weide, ohne ſchädliches, giftiges Gewächs,[12] ein kräftiges Seelenbrot für die Schwachen und Weichlichen,[13] eine Gottesſchule, worin der Menſch den Gleichmut gegen alle Wechſelfälle des Menſchenlebens lernt,[14] ein reiches Kapital, mit dem wir wuchern müſſen.[15]

Schon in dem Umſtand, daß Gott uns ſo vieles zu unſerem Heile hat ſchreiben laſſen, erblickt Auguſtin eine gerechte Forderung, das Geſchriebene uns auch anzueignen; er empfiehlt die wörtliche gedächtnismäßige Einprägung deſſen, was als Beweis gegen die Häreſie dienen kann.[16] Er ſelbſt ſcheint dieſen Rat von Anfang an befolgt zu haben. In den Disputen mit den Manichäern, die alle möglichen Stellen der Schrift aufgriffen, um ihren parteilichen Standpunkt zu rechtfertigen, verrät er eine erſtaunliche Vertrautheit mit dem Worttexte der Schrift.[17]

Die Schriftlektüre iſt in Auguſtins Augen ein Univerſalheilmittel gegen die Schwächen des menſchlichen Willens;[18] für jedes einzelne Übel findet ſich dort ein Gegenmittel;[19] ſie erhebt uns über die Lapalien und Gemeinheiten des Alltagslebens.[20]

---

[1] In Ioan. tract. 23, 1. [2] Ebd. 25, 9. [3] In. Ps. 61, 20.
[4] In Ps. 144, 17. [5] In Ps. 90, serm. 2, 1. [6] Serm. 2, 25.
[7] C. Faust. Manich. XII, 22. [8] Ebd. XX, 65; C. ep. Parm. 3, 9.
[9] Ebd. XXII, 60. [10] De disciplina christ. 2; Serm. 340, 3.
[11] In Ep. Ioan. tract. 2, 1. [12] Serm. 46, 24.
[13] Serm. 95, 1. 3. [14] In. Ps. 93, 6.
[15] Serm. 339, 3. [16] In Ep. Ioan. tract. 2, 1.
[17] Vgl. C. Fortun. Manich. 22; C. Faust. Manich. u. a.
[18] De doctrina chr. II, 6. [19] In. Ps. 32, 1; In. Ps. 36 serm. 1, 3.
[20] In Ps. 93, 6.

Beharrliches, eingehendes Schriftſtudium ſieht Auguſtin vor allem als eine heilige von Gott auferlegte Pflicht des Prieſters und Seelſorgers an. Dieſe tiefgehende Überzeugung läßt eine flehende Bitte verſtehen, die er an ſeine geiſtliche Behörde richtete. In einem ehrfurchtsvollen Schreiben bittet er ſeinen Biſchof Valerius inſtändig und beſchwört ihn „bei der Güte und Strenge, bei der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Chriſti", er möge ihm doch hinlängliche Zeit gewähren und verſchaffen, um mit Ruhe und Sammlung dem Studium der Hl. Schrift obzuliegen: . . . debeo Scripturarum eius medicamenta omnia perscrutari et orando ac legendo agere, ut idonea valetudo animae meae, ad tam periculosa negotia tribuatur, quod ante non feci, quia et tempus non habui. Tunc enim ordinatus sum, cum de ipso vacationis tempore ad cognoscendas divinas Scripturas cogitaremus. . . . Ipsam ergo charitatem et affectum imploro, ut miserearis mei et concedas mihi, ad hoc quod rogavi, tempus quantum rogavi atque adiuves orationibus tuis, ut non sit inane desiderium meum nec infructuosa Ecclesiae Christi atque utilitati fratrum et conservorum meorum absentia mea.[1]

Wenn Auguſtin von der Predigt des Wortes Gottes redet, ſo hat er dabei meiſt das geſchriebene Gotteswort im Sinne. Schriftwort und Gotteswort ſind ihm deshalb in den weitaus meiſten Fällen ſynonym, beſonders wenn er in der Predigt die Gläubigen mahnt, ſich eifrigſt um das Wort Gottes zu bemühen. Er geht dabei von der Annahme aus, daß jede Predigt nichts anderes als die Ausſprüche Gottes zum Inhalte hat. Private Leſung der Hl. Schrift ſetzt er bei einem Teile ſeiner Zuhörer voraus, eben ſo aber auch viele, denen eine Aufforderung zur Schriftlektüre unnütz wäre, weil ſie nicht leſen gelernt oder keine Zeit haben oder die Sprache der Schrift nicht verſtehen.[2] Dieſe haben dafür einen Erſatz an der umfangreichen Verleſung bibliſcher Abſchnitte während des Gottesdienſtes und ihrer Erklärung durch den Prediger.[3] Eine dem Leſen und Anhören der kanoniſchen Schriften gleichwertige und unter Umſtänden vorzuziehende Quelle religiöſer Erkenntnis iſt das eigene Nachdenken und das Gebet, wenigſtens für jene, die von Chriſtus Sanftmut und Demut gelernt haben. Dadurch aber wird das Wort der Schrift oder der Predigt nicht überflüſſig.[4]

In der Schrift De doctrina christiana I, 43 findet ſich ein Ausſpruch, der alles das, was Auguſtin an zahlreichen Stellen über den hohen Heilswert der Schrift ſagt, wieder in Frage zu ſtellen ſcheint. Es heißt dort: Homo itaque fide, spe et charitate subnixus eaque inconcusse retinens non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. A. Harnack[5] läßt unſeren Autor hier mit ſich in Widerſpruch kommen, indem die Schrift einerſeits eine Quelle der Wahrheit ſein ſoll und anderſeits Mittel, ja ein Mittel, welches zuletzt wie eine Krücke wegfällt. Auguſtin habe trotz ſeiner in der Vorrede zur genannten Schrift erſichtlichen Polemik gegen Verächter der hiſtoriſchen göttlichen Offenbarung durch die Theſe, daß es eine Stufe gebe, auf der man die Schrift überſchritten habe, der Schwarmgeiſterei die Tür geöffnet. Indem er den Menſchen nicht bei einzelnen Heilswahrheiten und Heilsmitteln ſtehen läßt, ſondern das Studium der Hl. Schrift nur als

[1] Ep. 21, 3. 6. [2] In Ps. 90; serm. 2, 1.
[3] Vgl. Serm. 176, 1; In Ps. 138, 1; Serm. 17, 2; Serm. 32, 23; Serm. 352, 1.
[4] Ep. 147, 1. [5] Dogmengeſch. III³, S. 92.

Weg erklärt, um zur Liebe zu gelangen, habe er sich anderseits ein herrliches Denkmal echt evangelischen Sinnes gesetzt.[1]

Wie Harnack einen Widerspruch zu konstruieren vermag zwischen der Bedeutung der Schrift als Wahrheitsquelle und als Heilmittel, ist nicht einzusehen, da Augustin an hundert Stellen betont, daß der lebendige Glaube an die göttliche Autorität der Schrift und nicht das subjektive Empfinden des Einzelnen das Wasser dieser Quelle zugänglich und zum Heile gedeihlich macht. Schon der bereitwillige Gang zu diesem von Gott sanktionierten Brunnen religiöser Wahrheit wirkt heilend auf die Seele; er ist bedingt durch die Unterwerfung des Menschengeistes unter die bindende Autorität des Gotteswortes; damit ist schon ein wesentliches Element der Religion, also Heil geschaffen.

Nur unter der Voraussetzung, daß die Schrift als autoritätsvolles Gotteswort anerkannt wird, läßt Augustin sie als lautere Wahrheitsquelle gelten. Die freie Bibelforschung eines freisinnigen Pseudochristentums hat er, weil sie nur Unheil stiftet, in der Polemik gegen die Manichäer genugsam bekämpft. Zu behaupten, daß nur die eigene Forschung und nicht an erster Stelle der Autoritätsglaube eine reiche und zuverlässige Quelle religiöser Erkenntnis sei, dazu hatte Augustin zu viel Verstand, Einsicht und Lebenserfahrung.

Man traut seinen Augen kaum, wenn man bei Harnack liest, Augustin habe durch obigen Satz der Schwarmgeisterei die Tür geöffnet. Schon die Kulturgeschichte des ausgehenden Mittelalters mit seinen ungezählten bibelfesten Schwarmgeistern hätte eine solche Behauptung und Deutung des Augustinischen Wortes unmöglich machen sollen. Wie viel heillose Schwärmerei wäre unterblieben, hätte man Agustins obengenannten Grundsatz immer befolgt! Augustin will nur sagen, daß die Bibellektüre nicht jedermanns Sache, nicht jedem Laien und Gläubigen zum Heile notwendig ist, besonders dann nicht, wenn er in den drei göttlichen Tugenden befestigt dasteht. Im folgenden Satze weist Augustin darauf hin, daß viele in der Einsamkeit durch die drei göttlichen Tugenden Gott leben, ohne Bibelexemplare zu besitzen, und daß die Schrift instrumentalen Charakter, vorübergehende Bedeutung hat in ähnlicher Weise wie die göttlichen Charismen: die Gabe der Propheten, der Sprachen und der Wissenschaft. Alle diese Heilsmittel würden einmal wie der Glaube und die Hoffnung ihr spezifisches Sein verlieren und in der Liebe, die da ewig bleibt, aufgehen.[2]

Ein unentbehrliches Hilfsmittel zur Förderung des Glaubenslebens ist die Schrift nur für den, der andere im Glauben zu unterrichten hat. Dazu genügt ihm der Besitz der drei göttlichen Tugenden nicht: non indiget scripturis nisi ad alios instruendos. Der Endzweck aller göttlichen Heilsveranstaltungen, demnach auch der Hl. Schrift, ist die Liebe. Ist diese vorhanden und endgültig gesichert, so können ihre Wirkursachen für den Einzelnen in Wegfall kommen. Sie haben alsdann an ihm ihren Heilszweck erreicht. Das ist Augustins schlichter Gedankengang, in dessen Licht obiger beanstandeter Satz zu verstehen ist und Harnacks Auslegung als absurd erscheinen muß. Noch unverständlicher ist die Behauptung, Augustin habe sich durch Anerkennung der transitorischen Bedeutung der Bibel ein Denkmal evangelischen Sinnes gesetzt. Das Evangelium ist in diesem Falle sicherlich das des freisinnigen Protestantismus, der in der Bibel ebenso Gottes Wort vernimmt wie in den

[1] Dogmengesch. II[3], S. 79. [2] 1 Kor. 13, 13.

Suren des Koran und in den Liedern des Weda. Daß der Chriſt nicht bei den Heilsmitteln, ſomit auch nicht bei der Schrift, ſtehen bleiben darf, das lehrt nicht bloß Auguſtin, das liegt in der Natur des Mittels, das ſagt deutlich genug die ganze katholiſche Kirche in ihrer Lehre von den Sakramenten.

Wie ſehr auch Auguſtin das Studium und die Leſung der Hl. Schrift ſchätzt und empfiehlt, ſo iſt er doch weit davon entfernt, darin alles Heil beſchloſſen zu ſehen. Er hat ein offenes Auge für die Gefahren und Schäden des Bibelleſens, zu deſſen erfolg- und heilbringendem Betriebe die Vorbedingungen fehlen. An den Manichäern und Donatiſten hatte er ein draſtiſches Beiſpiel, das ihm zeigte, wie gefährlich und unheilvoll das Schwert des bibliſchen Gotteswortes wird, wenn es Unberufenen in die Hände fällt. Der Gedanke des hl. Irenäus und Tertullians, daß ſich alle Häretiker auf die Schrift berufen, daß verkehrtes Schriftſtudium oft Anlaß zu Irrlehren gibt, kehrt bei Auguſtin mit Anwendung auf die Arianer, Manichäer und Donatiſten des öfteren wieder. Insbeſondere beklagt er die Willkür, mit der die Manichäer die Hl. Schrift behandeln, die Unaufrichtigkeit, die ſie verleitet, nur das in der Schrift zu beachten, was ihre Irrtümer ſcheinbar rechtfertigt. Der Mißbrauch, den die Häretiker mit der Schrift zu ihrem eigenen und vieler anderer Verderben treiben, iſt unſerem Autor anderſeits ein triftiger Grund, daß ſich die Gläubigen mit vielem Fleiß dem Schriftſtudium widmen oder ſich bereitwillig in der Schrift unterweiſen laſſen.[1]

Auguſtin betrachtet wie die Sakramente ſo auch die Hl. Schrift als ein von Gott kommendes Gut, das von der menſchlichen Verkehrtheit mißbraucht, für einzelne zu einem Übel wird. Gute und Böſe haben die Schrift wie auch die übrigen Heilmittel gemeinſam. Auf ſie läßt ſich Gottes Wort wie der Regen auf ſproſſende Weizenſaat und üppiges Dorngewächs nieder. So füllt in dem einen Falle der Regen des Himmels dem Bauer die Scheune und in dem anderen Falle führt er dem Feuer mehr Brennſtoff zu.[2]

Als notwendige Vorbedingung zum richtigen Verſtändnis der Hl. Schrift nennt Auguſtin wiederholt die Freiheit von Leidenſchaften, die rechte Verfaſſung des Herzens.[3] Der Gottloſe haßt die Einſicht, ſcheut die Erkenntnis, damit er nicht gezwungen werde, danach ſein Handeln einzurichten.[4] Die Verkehrtheit des menſchlichen Herzens führt dazu, die Ausſprüche der Hl. Schriften zu eigenen Gunſten zu deuten und den eigenen Willen zur Richtſchnur des Handelns zu machen.[5] Die Eintracht mit dem eigenen Gewiſſen bewahrt anderſeits davor, daß man leichthin Diſſonanzen in der Schrift annimmt.[6]

Ein zweites Erfordernis iſt der Glaube. Wer ihn nicht beſitzt, verſchließt ſich die Tür zur Erfaſſung des Schriftſinnes. Wer ohne Glauben iſt, hält leichthin unverſtandene Schriftſtellen für ſinnlos und beachtet dabei nicht des Propheten Wort: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr ohne Einſicht bleiben" Iſ. 7, 9.[7]

Ebenſo iſt auch durch die göttliche Tugend der Liebe das richtige Schrift-

[1] De Gen. c. Manich. I, 1. 2; In Ioan. tr. 18, 5; ebd. tr. 18, 1; De Gen. ad litt. VII, 9, 13; In Ps. 17, 15.

[2] Serm. 4, 31; vgl. In Ps. 139, 1; In Ps. 10, 10.

[3] In Ioan. tr. 18, 7; ebd. tr. 1, 6. 7. [4] Serm. 156, 1.

[5] In Ps. 48, serm. 1, 1.

[6] Serm. 82, 9; Serm. 149, 11: „Habeat quisque cum Dei verbo concordiam et scripturae nulla discordia est."

[7] In Ioan. tr. 45, 7.

verſtändnis bedingt. Wer durch die Leſung der Schrift oder eines Teiles derſelben nicht in der Gottes- und Nächſtenliebe gefördert wurde, der hat die Schrift noch nicht recht verſtanden. Die Liebe macht ſelbſt eine nicht verſtandene oder unrichtig gefaßte Stelle der Schrift unſchädlich und erſetzt auch ausgedehntes und eingehendes Schriftſtudium.[1]

Nachdrücklich mahnt Auguſtin, im Auge zu behalten, daß die Hl. Schrift wie alle göttlichen Heilstaten auf die Weckung und Mehrung der Liebe abzielt.[2] Die Hl. Schrift erſcheint ihm als ein von Gott der Menſchheit bereiteter Liebestrank, der ſie von Liebe zu ihrem Gott berauſchen ſoll.[3] Immer wieder betont Auguſtin die moraliſche Vervollkommnung, die Beſſerung des Lebens als Zweck der Schrift. Die Schrift, ſagt er, erfüllt uns mit Furcht vor den Strafen der Sünde, mit Verlangen nach den ewigen Belohnungen. Unter ihren Augen möge man das eigene Gewiſſen ordnen.[4] Diejenige Schriftleſung iſt ihm daher die beſte, der bald die Ausführung des Geleſenen folgt.[5]

Eine von Auguſtin oft aufgeſtellte Bedingung heilbringender Schriftlektüre iſt die Demut und Beſcheidenheit in der Bewertung der eigenen Meinung. Demut erſcheint unſerem Autor ſchon deshalb notwendig, damit man ſich die richtige Schriftauslegung bei den von der Kirche aufgeſtellten Lehrern der Schriftwiſſenſchaft und nicht bei den Feinden der Kirche und der Hl. Schrift hole:[6] „Nur dem wird die Schrift zu einer reichen Quelle göttlicher Wahrheit, der mit Pietät und Ehrfurcht vor ihrer Autorität an ſie herantritt.“[7] Die Pietät gegen die Autorität hält Auguſtin für wertvoller und erſprießlicher als kritiſchen Sinn.[8] Die Demut des Geiſtes bewahrt davor, daß man mit Voreiligkeit und in leichtfertiger Anmaßung auf Grund eigener Schriftauslegung etwas als in der Schrift ſtehend behauptet, wodurch die Vertreter der Profanwiſſenſchaft mit Recht gegen die Schrift und ſomit auch gegen den chriſtlichen Glauben überhaupt eingenommen werden.[9] Wofern nicht die Demut vor Verwegenheit und Dreiſtigkeit im eigenen Urteil bewahrt, führen die zahlreichen dunkelen und mißverſtändlichen Stellen der Schrift zum Irrtum. Die Dunkelheit der Schrift iſt aber nicht ohne Anordnung Gottes. Sie bändigt den menſchlichen Stolz, hindert den Überdruß und läßt die Langeweile nicht aufkommen. In dieſer Anordnung offenbart ſich ſehr deutlich die göttliche Weisheit.[10] Die Schrift führt eine Sprache, die allen verſtändlich iſt und doch wieder von wenigen ganz verſtanden wird. Das, was offenkundig iſt, redet ſie wie eine vertraute Freundin zu Gelehrten und Ungelehrten; das Geheimnis-

[1] De doctrina christ. I, 35, 40; Serm. 350, 2: Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involucra sermonum evolvere, omnia Scripturarum secreta penetrare, tene charitatem, ubi pendent omnia: ita tenebis, quod ibi didicisti; tenebis etiam, quod nondum didicisti.

[2] De doctrina christ. I, 35, 39: Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intelligatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest. Serm. 350, 2; De trin. VIII, 6.

[3] In Ps. 138, 31. [4] In Ps. 49, 1. [5] De op. monach. 20.

[6] De mor. eccl. cath. I, 1; De util. cred. 13.

[7] Ebd.: Quidquid est, mihi crede, in Scripturis illis, altum et divinum est: inest omnio veritas, et reficiendis instaurandique animis accomodatissima disciplina, et plane ita modificata, ut nemo inde haurire non possit quod sibi satis est, si modo ad hauriendum devote ac pie, ut vera religio poscit, accedat.

[8] Serm. 51, 6. [9] De Gen. ad litt. I, 39.

[10] De doctrina christ. I, 40 f.

volle bietet sie ohne Hochmut in der Rede dar, damit der zagende Menschengeist sich nicht abgeschreckt fühle.[1] Die Hl. Schrift gleicht dem Herzen Christi, das sich öffnete, um den Schwachen erkennbar zu werden.[2]

Dadurch, daß Gott die Schrift eine kindliche Sprache reden läßt, hat er sich wahrhaft aus dem Munde der Säuglinge Lob bereitet und die Feinde des Kreuzes Christi zuschanden gemacht.[3] Sehr oft kehrt in Augustins Schriften der Gedanke wieder, daß Gott zur Demütigung der Weisen und Gelehrten einerseits so schlicht und einfach in der Schrift rede, anderseits dieselbe mit unzähligen unbegreiflichen Geheimnissen erfüllt habe.[4]

In den Konfessionen spricht Augustin seine Bewunderung darüber aus, daß die Schriften des Moses, wenngleich sie in so schlichter Sprache verfaßt seien, so großes Ansehen bei allen Völkern des weiten Erdkreises erlangt und so viele Häresien niedergeschlagen hätten. Wer aber an der so gewöhnlichen Ausdrucksweise der Schrift Anstoß nehme, der falle wie ein federloses junges Vöglein aus dem Neste auf den Boden und werde dort zertreten, wofern sich Gott nicht seiner erbarme und durch einen seiner Boten in sein Nest zurückbringen lasse.[5] Daselbst beklagt es auch Augustin, daß er sich ehedem durch seinen Stolz und Dünkel die Türe zum Verständnis der Hl. Schrift verschlossen habe.[6] Augustin mahnt daher, man solle Katechumenen, die viel gelesen haben, auf die demütige und schlichte Redeweise der Schrift aufmerksam machen, damit sie sich nachher nicht daran stoßen.[7]

Augustin ist ganz und gar erfüllt mit Hochachtung und Ehrfurcht gegen die Hl. Schrift. In Verehrung ihrer Hoheit und Würde ruft er in seinen Konfessionen (XII, 14, 17) aus: Mira profunditas eloquiorum tuorum, quorum ecce ante nos superficies blandiens parvulis: sed mira profunditas, Deus meus, mira profunditas! Horror est, intendere in eam; horror honoris, et tremor amoris. Odi hostes eius vehementer. O si occidas eos gladio bis acuto et non sint hostes eius! Die Ergebenheit gegen die Schrift wirkt um so erbaulicher, als ja Augustin eine im selbständigen Denken anerkannte Größe ist.

Als vorzügliches und unerläßliches Mittel zum Verständnis der Hl. Schrift macht Augustin das Gebet geltend: ... non solum admonendi sunt studiosi venerabilium Litterarum ut in Scripturis sanctis genera locutionum sciant et quomodo apud eas aliquid dici soleat, vigilanter advertant, memoriterque retineant, verum etiam quod est praecipuum et maxime necessarium, orent ut intelligant. In eis quippe Litteris, quarum studiosi sunt, legunt quoniam Dominus dat sapientiam et a facie eius scientia et intellectus (Prov. 2, 6); a quo et ipsum studium, si pietate praeditum est, acceperunt.[8] Erhebet, so mahnt Augustin bei der Erklärung des Johannesevangeliums seine Zuhörer, eure Augen zu den Höhen der Heiligen Schriften; steigt aber noch über dieselben hinaus und erfleht euch Hilfe von dem, der auch die „Berge", die biblischen Schriftsteller erleuchtet hat. Am Herzen des Heilandes, aus dem der Evangelist Johannes sein Wissen schöpfte, müssen auch wir das richtige Verständnis der Hl. Schrift uns holen.[9] Augustin selbst betet in seinen Kon-

[1] Ep. 137, 18. [2] In Ps 21, 15. [3] In. Ps. 8, 8.
[4] Confess. VI, 5, 7; De doctrina christ. II, 7 f.; serm. 2, 2; Confess. III, 5, 9.
[5] Confess. XII, 26, 36. [6] Confess. III, 9. [7] De catech. rud. 12 f.
[8] De doctrina christ. III, 37, 5, 6. [9] In Ioan. tr. 1, 6. 7.

fessionen (XI, 2, 3) zu Gott um Erleuchtung mit den schönen Worten: „Herr mein Gott, achte auf mein Gebet; Deine Barmherzigkeit stille mein Verlangen; denn nicht nur mir neigt sie sich zu, sondern sie will der brüderlichen Liebe dienen; daß es so ist, schaust du in meinem Herzen. Meine Gedanken und Worte stelle ich in deinen Opferdienst; gib mir auch den Gegenstand des Opfers. Ich bin ja bedürftig und arm, du aber bist reich für alle, die dich anrufen (Röm. 10, 12), der du mit Sicherheit Sorge für uns trägst. Entferne von den Lippen des Herzens wie des Mundes alle Vermessenheit und Lügenhaftigkeit. Deine Schriften seien meine Wonne; möchte ich mich in ihnen nicht täuschen noch auch durch ihre Auslegung jemand in den Irrtum führen. Herr, höre mich an, erbarme dich, Herr, mein Gott, du Licht der Blinden und Stärke der Schwachen, der du zugleich bist das Licht der Sehenden und die Stärke der Starken, achte auf meine Seele, die da aufschreit aus der Tiefe zu dir. Laß mich in die Abgründe deines Gesetzes schauen und verschließ es denen nicht, die bei dir anklopfen. Denn nicht ohne Absicht hast du so umfangreiche mit Geheimnissen erfüllte Bücher schreiben lassen. . . . Deine Stimme ist meine Freude, dein Wort geht mir über alle Wonne. . . . Was immer ich in deinen Büchern finde, will ich deinem Lobe weihen; laß mich dein Lob vernehmen (Ps. 25, 7), und ich werde dich trinken und die Wunder deines Gesetzes betrachten, angefangen vom Momente, in dem du den Himmel und die Erde gebildet, bis zur ewigen Herrschaft deines heiligen Staates."

Augustin legt an all diesen Stellen beredtes Zeugnis für seine Überzeugung ab, daß wie auf anderen Gebieten so auch auf dem der Schrift nicht allein der Verstand, sondern auch das Herz, die moralische Beschaffenheit des Bibellesers, sehr viel zur Auffindung der Wahrheit beiträgt, daß die Erleuchtung von oben ein wesentlicher Faktor ist für die zutreffende Erkenntnis des Bibelwortes. Mag der große gotterleuchtete Bibelfreund von Hippo auch manche Äußerung zugunsten eines exzessiven Idealismus und alexandrinischen Allegorismus gemacht haben, immerhin spricht er aus dem altchristlichen Bewußtsein heraus, daß das biblische Gotteswort, wie es nicht auf rein menschliche Weise zustandegekommen ist, so auch nicht mit rein menschlichen Erkenntnismitteln verstanden wird. Daß letztere Augustin nicht unterschätzt, beweisen seine nicht wenigen Äußerungen über die Notwendigkeit des Sprachenstudiums, der Rhetorik, der Dialektik, der alten Kultur- und Zeitgeschichte. Daß er, der große Denker, das Übernatürliche beim Schriftstudium so nachdrücklich betont, dürfte in unserer Zeit des Rationalismus nicht nutzlos in Erinnerung gebracht werden.

Die irrationale Wurzel des Glaubens.

Von Prof. Dr. F. Sawicki, Pelplin.

Der Protestantismus hat von vornherein die Neigung gehabt, Glauben und Wissen vollständig zu trennen. „Der Protestantismus", sagt Paulsen treffend, „ist in seinem Ursprung und Wesen irrationalistisch."[1] Die mensch-

[1] Paulsen, Philosophia militans, Berlin 1901, S. 38.

liche Vernunft vermag nach Luther in religiösen Dingen aus sich nichts zu erkennen, die einzige religiöse Erkenntnisquelle ist die in der Hl. Schrift niedergelegte göttliche Offenbarung. Und selbst die Tatsache, daß die Hl. Schrift wirklich Wort Gottes und darum lautere Wahrheit ist, kann nach Luther nicht durch Vernunftgründe erhärtet werden. Luther setzt die Tatsache als selbstverständlich voraus und kümmert sich wenig um ihre Begründung. Soweit er aber darauf zu sprechen kommt, sucht er den Grund der Gewißheit in inneren Erlebnissen. Wer die Hl. Schrift mit rechtem Sinn liest, so lautet sein Gedanke, der findet in ihr soviel Trost, soviel innere Befriedigung und Stärkung, daß er unwillkürlich zu dem Bekenntnis gedrängt wird, hier spreche wirklich Gott zu ihm.[1] Ausführlicher wird derselbe Gedanke von Kalvin und den meisten reformierten Theologen vorgetragen.[2] Dabei wird hervorgehoben, daß diese innere Erfahrung auf eine Einwirkung des Hl. Geistes zurückgehe, so daß das testimonium spiritus sancti als letzte Beglaubigung der Offenbarungswahrheit gilt. Der Glaube erscheint hier also als eine im wesentlichen irrationale Größe, als ein vernünftiger Begründung nicht fähiger und nicht bedürftiger Akt.

Die späteren protestantischen Theologen haben diesen ursprünglichen Standpunkt nicht durchgängig festgehalten, sondern in Anlehnung an die katholische Apologetik den Versuch gemacht, dem Glauben einen vernünftigen Unterbau zu geben. Sie haben theoretische Gottesbeweise geführt, sie haben aus den Wundern und Weissagungen, aus dem erhabenen Inhalt und den Wirkungen der christlichen Religion deren göttlichen Ursprung denkend erschlossen. Einen neuen Wendepunkt bedeutet Kant. Der Königsberger Philosoph leugnet wie Luther, wenn auch aus anderen Gründen, die Befähigung der reinen Vernunft, zu sicherer religiöser Erkenntnis vorzudringen. Er bestreitet nicht die Existenzberechtigung des religiösen Glaubens, aber er trennt ihn vollständig vom theoretischen Wissen, indem er ihn aus praktischen Bedürfnissen des Lebens hervorgehen läßt. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, Kant habe damit Luthers Gedanken in eigenartiger Weise wieder aufgenommen und zu Ende gedacht. Nicht weniger erfolgreich hat Schleiermacher für die scharfe Scheidung von Glauben und Wissen gewirkt. Auf ihn vor allem geht die Auffassuug zurück, das religiöse Erkennen stamme aus einem unkontrollierbaren Gefühl und schöpfe aus ihm auch seine ganze Gewißheit. Durch Kant und Schleiermacher ist dann Albrecht Ritschls theologische Erkenntnislehre beeinflußt worden. Auf dem Wege theoretischer Erkenntnis sind nach Ritschl die religiösen Wahrheiten nicht zu erreichen. In der Religion gilt nur der Glaube, und dieser ist ein praktisch begründetes Erkennen, er beruht auf Werturteilen, d. h. er hält die Existenz der religiösen Objekte fest wegen der hohen Bedeutung, die sie für unser Leben haben. Der Wert der Religion selbst aber wird wiederum nicht durch vernünftige Überlegung gefunden, sondern durch inneres Erleben unmittelbar erkannt. Darum hat der Glaube mit der Wissenschaft nichts gemein, er hat für seinen Bestand nichts von ihren Resultaten zu befürchten, er wird aber auch seinerseits nicht versuchen, sie irgendwie zu beeinflussen. Diese Erkenntnistheorie Ritschls übt bis heute in der protestantischen Theologie einen starken Einfluß, wenn sie auch vielfach geändert und

[1] J. Köstlin, Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, Berlin, 1893, S. 10 ff.

[2] O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I, Leipzig 1908, S. 178

korrigiert wird. Doch ist auch außerhalb der Ritschlschen Schule in der modernen Religionsphilosophie die Auffassung gang und gäbe, der religiöse Glaube sei innerlich von Vernunftgründen unabhängig und entspringe aus einem Erleben Gottes, das ihm unmittelbare Gewißheit gebe. Nur nachträglich, das wird neuerdings stärker betont, sei eine Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen Erkenntnis notwendig, da der Mensch das Bedürfnis habe, die innere Einheit seines Geisteslebens zu wahren und darum Glauben und Wissen in Einklang zu bringen. Dabei bleibt die Überzeugung bestehen, daß der Glaube seine eigentliche Kraft wesentlich aus einer irrationalen Wurzel gewinnne.

Auch auf katholischer Seite hat die scharfe Trennung von Glauben und Wissen Vertreter und Anwälte gefunden. Es sei nur erinnert an einige der ältesten Kirchenväter mit ihrer Abneigung gegen die Philosophie, an den Nominalismus, der stark auf Luther eingewirkt hat, und schließlich an den Modernismus, der die modern-protestantische Religionsphilosophie auf katholischen Boden übertragen hat. Doch hat diese Auffassung nie die Herrschaft errungen, vielmehr hat sich ein weitgehender Intellektualismus, der das Recht der Vernunft auch in der Religion wahrt, schon früh durchgesetzt und siegreich behauptet. Thomas von Aquin ist sein klassischer Vertreter. Es gibt allerdings, so lehrt der Katholizismus, in der christlichen Religion übervernünftige Geheimnisse, die der menschliche Geist nicht restlos zu begreifen imstande ist, aber die Vernunft vermag immerhin tief in sie einzudringen. Der Glaube stützt sich auch nicht auf die Einsicht in die innere Wahrheit seiner Objekte, sondern auf das Offenbarungswort Gottes, aber er bedarf doch einer vernünftigen Begründung und er findet sie dadurch, daß die Vernunft die Tatsache einer untrüglichen Offenbarung erweist. „Dies bedeutet die prinzipielle Verfechtung einer Harmonie zwischen zwei verschieden gearteten, aber nicht durch einen unüberbrückbaren Gegensatz getrennten Sphären unserer geistigen Betätigung. In anderem Bilde gesprochen: keine dualistische Zweiweltentheorie in dem Sinne, daß die Welt des Wissens die Existenz der Welt des Glaubens bedrohen könnte. Vielmehr ein beständiges gegenseitiges Stützen beider Welten: das Wissen imstande, ‚die Fundamente des Glaubens zu beweisen'; der Glaube ein göttlicher Gnade und Unterweisung entspringendes ‚übernatürliches Licht', das dem ‚natürlichen' Wissen neue Beleuchtung und Vertiefung sowie zugleich Anregung zu weiteren Spekulationen über göttliche Dinge zuteil werden läßt."[1] Die Kirche hat sich diese Auffassung in feierlicher Form zu eigen gemacht, sie hat zu wiederholten Malen erklärt, daß die Fundamente des Glaubens einer sicheren Begründung durch die Vernunft fähig und bedürftig seien. So hat Innozenz XI. den Satz verurteilt: „Die übernatürliche und zum Heil nützliche Glaubenszustimmung kann zusammen bestehen mit einer bloß wahrscheinlichen Kenntnis der Offenbarung, ja mit der Furcht, Gott möchte garnicht geredet haben." Das Vatikanum hat dann ausführlich über die Frage gehandelt. Es betont, daß Gottes Dasein durch das natürliche Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewißheit erkannt werden könne, es lehrt ferner, indem es die verschiedenen Beweismittel anführt, daß auch die Tatsache der Offenbarung mit Sicherheit zu erweisen sei. Derselbe Gedanke wird dann dem Modernismus gegenüber wiederholt, und

[1] J. M. Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Bonn 1911, S. 118.

im Antimodernisteneid heißt es: „Erstens bekenne ich, daß Gott, der Urgrund und das Endziel aller Dinge, mit dem natürlichen Lichte der Vernunft durch ‚das, was gemacht ist', d. h. durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, wie die Ursache durch ihre Wirkungen, sicher erkannt, ja auch bewiesen werden kann. Zweitens: die äußeren Erkenntnisgründe der Offenbarung, d. h. die göttlichen Taten, vor allem Wunder und Weissagungen, erkenne ich als vollkommen sichere Zeichen des göttlichen Ursprungs der christlichen Religion an und glaube, daß sie dem Denken aller Zeiten und Menschen, auch der heutigen, höchst angemessen sind."

So wird das Recht des Intellektualismus in der Religion entschieden gewahrt, und für die katholische Apologetik ist der Gegensatz zur modernen Religionsphilosophie eine Veranlassung, gerade die vernünftige Natur des Glaubensaktes scharf zu betonen. Aber die katholische Auffassung ist darum doch nicht einseitig intellektualistisch, sie behauptet keineswegs, daß der Glaubensakt sich restlos in einen logischen Prozeß auflösen lasse und durchsichtig sei bis auf den Grund. Unverkennbar liegt im religiösen, speziell im christlichen Glauben ein starkes irrationales Moment; das hat die moderne Philosophie mit Recht, wenn auch zu einseitig hervorgehoben, und wir sehen das heute vielleicht deutlicher als früher. Die Kirche anerkennt dieses Moment, indem sie lehrt, der Glaubensakt besitze eine größere innere Festigkeit und Gewißheit, als die Vernunftgründe ihm geben können. Innozenz XI. hat ausdrücklich den Satz verurteilt: „Der Wille kann nicht bewirken, daß das gläubige Fürwahrhalten in sich selbst stärker ist, als das Gewicht der Gründe es verdient, die zum Fürwahrhalten antreiben."

Im folgenden sei dieser Sachverhalt etwas näher beleuchtet, und zwar soll zunächst gezeigt werden, daß die Vernunftgründe tatsächlich die Festigkeit des Glaubens nicht erklären, und dann sollen die übrigen Faktoren genannt werden, aus denen der Glaube seine Kraft schöpft.

Der katholische Glaube stützt sich auf das Offenbarungswort des allwissenden und wahrhaftigen Gottes, in dieser Grundlage findet er die Bürgschaft einer unfehlbaren Wahrheit und eine unerschütterliche Gewißheit, kann doch Gottes Wort weder Irrtum noch Lüge enthalten. Danach scheint sich der ganze Glaubensakt logisch in einen einfachen Syllogismus aufzulösen: Gottes Offenbarung ist unfehlbare Wahrheit; die christliche Religion ist göttliche Offenbarung; sie muß also als untrügliche Wahrheit betrachtet werden. Es erhebt sich jetzt indessen die Frage, wie das Fundament, die Tatsache der Offenbarung selbst sicher zu stellen ist. Gewiß gibt es keine besser verbürgte Wahrheit als Gottes Wort, aber hat Gott wirklich gesprochen? Man erwidert, die Vernunft vermöge die Offenbarungstatsache mit Sicherheit zu erweisen. Nehmen wir nun an, der apologetische Beweis erziele die höchste natürliche Gewißheit, er erziele mathematische Evidenz. Würde er dann, wenn er allein den Glaubensakt tragen sollte, dessen ganze innere Festigkeit erklären? Die Antwort muß verneinend lauten. Der Glaube hat eine größere Gewißheit, als der beste Beweis ihm geben kann, er hat eine übermenschliche, eine übernatürliche Gewißheit. Dem rein menschlichen Erkennen kommt nie unfehlbarer Charakter zu, der echte Glaube dagegen ist von seiner unfehlbaren Wahrheit überzeugt. So würde also der Glaube durch Vernunftgründe selbst im günstigsten Falle nicht vollkommen erklärt werden. Nun ist aber die Apologetik gar nicht in der Lage, für die Offenbarungstatsache Beweise von mathematischer Exakt-

heit zu geben. Eine vernünftige Gewißheit läßt sich gewinnen, aber weil manche Schwierigkeiten nicht restlos zu heben sind, so findet der hartnäckige Zweifel immer neue Angriffspunkte. Das gilt schon von den Beweisen für das Dasein Gottes, die mit einer unerschöpflichen Fülle von Einwänden zu kämpfen haben. Das gilt in erhöhtem Maße, wenn es sich darum handelt zu beweisen, daß wirklich eine göttliche Offenbarung erfolgt ist. Hier sind zunächst historische Tatsachen festzustellen. Dabei bleiben wir auf menschliche Überlieferung angewiesen, die wohl gut begründet sein, aber niemals absolute Gewißheit geben kann. Dann sind die Tatsachen zu werten, und die Frage, ob wir in ihnen den Durchbruch einer höheren Welt zu sehen haben, ist wieder ein heiß umstrittenes Problem. Es sei nur an die Wunderfrage erinnert. Die Apologetik nimmt allerdings die Probleme auf, sie gibt Beweise und verteidigt sie mit guten Waffen, aber sie vermag nicht jeden Zweifel unmöglich zu machen und die Anerkennung zu erzwingen, sie schafft daher kein Fundament, das des Glaubens ganzes Gewicht tragen könnte. Es kommt hinzu, daß die meisten Gläubigen nur über ein bescheidenes apologetisches Rüstzeug verfügen. Sie fühlen vielleicht selbst, daß ihre Vernunftgründe objektiv nicht zulänglich sind, sie haben auch wohl die Empfindung, daß sie die schwierigen apologetischen Probleme gar nicht ernstlich in Angriff zu nehmen vermöchten. Dennoch steht ihr Glaube fest.

Der Glaube enthält also tatsächlich bedeutend mehr Gewißheit, als die Vernunft ihm geben kann, er läßt sich aus logischen Gründen nicht vollständig erklären, es bleibt in ihm vielmehr ein irrationaler Rest. Das lehrt die Kirche selbst, wenn sie sagt, der Glaube könne nicht durch Argumente erzwungen werden, sondern gehe aus einem freien Willensakt hervor. Es müssen also andere Faktoren sein, die des Glaubens innere Festigkeit begründen und bewirken, daß der Mensch frei und doch mit so großer Entschiedenheit an ihm hängt.

In erster Linie kommt hier der übernatürliche Faktor der göttlichen Gnade in Betracht, ohne die der wahre christliche Glaube nicht entsteht. Die erste Wirkung der Gnade besteht darin, daß sie die Vernunft erleuchtet, zu dem Zwecke, um sie das Recht und die Pflicht des Glaubens deutlicher erkennen zu lassen, als es die natürliche Einsicht vermag. So wird die Schwäche der apologetischen Beweise ergänzt und die Offenbarung für den Gläubigen zur lichtvollen Tatsache. Da indessen die Zustimmung immer noch Sache des freien Willens bleibt, so wirkt die Gnade auch anregend auf diesen ein. Sie wirkt auf ihn durch Vermittlung von Motiven, indem sie ihm den Glauben als ein wertvolles Gut und als ernste Pflicht vorstellt, sie wirkt aber auch von innen her, indem sie den Willen direkt bewegt und antreibt, sich durch jene Motive zum Glaubensentschluß bestimmen zu lassen.

Der Umstand, daß der Glaubensakt in seinen tiefsten Gründen ein Werk der Gnade ist, gibt ihm in doppeltem Sinne einen irrationalen Charakter. Einmal hört der Glaube nun gewiß auf, ein rein logischer Prozeß zu sein. Denn wenn die Gnade auch keineswegs darauf abzielt, die Vernunft auszuschalten und den Glauben als ein blindes, instinktartiges, seiner Gründe nicht bewußtes Fürwahrhalten hervorzurufen, sondern gerade eine Erleuchtung der Vernunft zur Folge hat, so beweist doch die Notwendigkeit der Gnade, daß die apologetischen Argumente aus sich nicht imstande sind, die ganze Glaubensgewißheit zu begründen. Der Glaubensakt ist aber auch zweitens

in dem Sinne irrational, daß sein Entstehen sich überhaupt einer restlosen psychologischen Analyse entzieht, so daß nicht einmal der Gläubige selbst vollständig zu erklären vermag, wie er zum Glauben gekommen ist und warum er so fest im Glauben steht. Die Gnadenwirksamkeit Gottes, im besonderen der unmittelbare Antrieb, den sie auf den Willen ausübt, entzieht sich der Beobachtung. So kann der Gläubige zwar die Motive nennen, die ihn zum Glauben geführt haben, aber es bleibt ein Geheimnis, warum er durch diese Motive, die an andern wirkungslos vorübergehen, sich hat bestimmen lassen, denn bei diesem Entschluß ist eben die Erleuchtung und Anregung von seiten der geheimnisvoll wirkenden Gnade entscheidend gewesen.

Außer der übernatürlichen Gnade kommen verschiedene psychologische Faktoren für die Erklärung der Glaubensfestigkeit in Betracht. Sie werden von der Gnade nicht ausgeschaltet, sondern aufgenommen und benutzt, wie ja überhaupt das Übernatürliche an das Natürliche anknüpft.

Eine große Rolle spielt wie überall so auch in der Religion die Gewöhnung. Wer von Kindheit an in einem Glauben erzogen worden ist, verwächst allmählich so innig damit, daß die Überzeugung von seiner Wahrheit unvergleichlich stärker wird als das Gewicht der Vernunftgründe, die den Glauben rechtfertigen. Es fällt dem Menschen selbst dann noch schwer, mit den alten Ideen zu brechen, wenn deren Unhaltbarkeit klar erwiesen ist. Darum suchen wir ja die Religion recht früh in das Herz des Kindes zu pflanzen, damit sie dort tiefe Wurzel fasse und möglichst fest hafte. Diese Gewöhnung ist ein vollständig irrationaler Faktor, denn es liegt in ihr kein vernünftiger Beweis für die Wahrheit der betreffenden Religion.

Im Zusammenhang mit der Gewöhnung wirken die inneren Erfahrungen, die das Leben in der Religion vermittelt. Der Heiland selbst weist darauf hin, daß das Leben nach seiner Religion deren wahren Wert bezeugen werde: „Wenn ihr bei meinem Worte bleibt, so werdet ihr wahrhaft meine Jünger sein und die Wahrheit erkennen" (Joh. 8, 31). In der Tat vermittelt die christliche Religion so viel Trost und Beseligung, so viel innere Kräftigung und Erhebung, daß dadurch eine größere Gewißheit ihres göttlichen Ursprungs gewonnen werden kann als durch theoretische Vernunftgründe. Es ist gewiß falsch, das innere Erleben zur einzigen religiösen Gewißheitsquelle zu machen und die vernünftige Begründung der Religion preiszugeben. Ohne die Stütze der Vernunft hätte das religiöse Erleben gegenüber dem Zweifel, wenn er einmal einsetzt, einen schweren Stand, denn beseligende Erfahrungen finden sich in allen Religionen, und es ist unbestreitbare Tatsache, daß nichts leichter täuscht als das Gefühl. Noch weniger ist es möglich, jede einzelne christliche Glaubenswahrheit innerlich als wahr zu erleben, besonders die historischen Heilstatsachen sind der inneren Erfahrung wenig zugänglich. Die Wunder Christi, die Art seines Todes, seine leibliche Auferstehung usw. können nur durch geschichtliche Überlieferung als Tatsachen festgestellt werden. Selbst auf protestantischer Seite, wo doch das religiöse Erleben eine so außerordentliche Wertschätzung findet, wird von kritischen Forschern vor einer Überschätzung der inneren Erfahrung als Glaubensquelle gewarnt. Ebenso wird anerkannt, daß es auch der Schriftlehre nicht entsprechen würde, wollte man das seelische Erleben als einzige Norm des Glaubens und letzten Grund der Gewißheit hinstellen. So weist Bachmann in einer Monographie über die Heilserfahrung auf das Wort des Apostels hin: „Ist

Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel, denn ihr seid noch in euern Sünden" (1. Kor. 15, 17) und knüpft daran die treffende Bemerkung: „Man mag immerhin sagen, daß Paulus diesen Gedanken ja von vornherein doch nur als einen rein hypothetischen, ja zweifellos irrealen gedacht hat. Im Grunde ändert das aber doch nichts daran, daß Paulus sich bereit erklärt, allen Heilsbesitz und alle Heilserfahrung als leere Einbildung zu beurteilen, sobald ihm der Beweis geliefert wäre, daß die objektive Grundlage derselben hinfällig sei. Wie könnte deutlicher zutage treten, daß doch nicht die persönliche Erfahrung des Christen, sondern die in bestimmten Einzelvorgängen vollzogene Heilsgeschichte das letzte Fundament aller christlichen Gewißheit bildet?"[1] An einer anderen Stelle desselben Werkes wird zusammenfassend gesagt: „Überhaupt überschreitet das christliche Bewußtsein mit jeder Verbindungslinie, die es zwischen seinem Heile und dem geschichtlichen und übergeschichtlichen Christus zieht, den Bereich des unmittelbaren Erlebens."[2] Aber diese kritische Stellungnahme darf nicht übersehen lassen, daß die Bestätigung durch die innere Erfahrung außerordentlich zur Festigung des Glaubens beiträgt und ihm eine Innigkeit und Lebendigkeit gibt, wie sie Vernunftgründe allein nicht hervorzubringen vermöchten.

Das innere Erleben als religiöse Gewißheitsquelle hat nicht rein irrationalen Charakter. Die Vernunft kann daran anknüpfen, um durch logisches Denken daraus zu folgern, daß hier wirklich Gott zum Menschen spricht und eine Religion, die solche Erfahrungen vermittelt, wahr und göttlichen Ursprungs ist. Derartige Erwägungen werden sich in der Regel auch tatsächlich einstellen, sie erklären indessen keineswegs die ganze Gewißheit, die aus dem religiösen Erleben entspringt. Ähnlich wie in der sinnlichen Erfahrung, die uns von der Außenwelt Kunde gibt, liegt auch in der religiösen Erfahrung, die uns das Reich des Übersinnlichen erschließt, eine unmittelbare Gewißheit, die weit über das hinausgeht, was der Verstand zu ihrer Rechtfertigung sagen könnte. Zugleich wird durch solche Erfahrungen die Religion auch dem Herzen teuer, so daß außer den Vernunftgründen nun noch andere feste Bande die Seele mit dem Glauben verbinden.

Weiterhin trägt zur Festigkeit des Glaubens seine große praktische Bedeutung, sein hoher Wert für das Leben bei. Schon von der Religion im allgemeinen gilt, daß sie den tiefsten Bedürfnissen der menschlichen Natur entgegenkommt und allein imstande ist, deren innerstes Sehnen nach Glück, Trost und Gnade zu befriedigen. Der christlichen Religion kommt diese Bedeutung in einzigartiger Weise zu. Es geht allerdings zu weit, wenn Vertreter des Protestantismus und des Modernismus behaupten, der ganze Inhalt des Christentums lasse sich als „Postulat der praktischen Vernunft" konstruieren. Diese Behauptung verkennt den geschichtlichen und übernatürlichen Charakter des Evangeliums, das wesentlich hinausgeht über alles, was der Mensch natürlicherweise von Gott erhoffen darf. Aber außerordentlich innig ist hier jedenfalls der Zusammenhang zwischen Religion und Leben, und der Gläubige

[1] Ph. Bachmann, Die persönliche Heilserfahrung des Christen und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnis der Apostel, Leipzig 1899, S. 203. Vgl. auch E. Petran, Beiträge zur Verständigung über Begriff und Wesen der sittlich-religiösen Erfahrung, Gütersloh 1898; K. Wolf, Ursprung und Verwendung des religiösen Erfahrungsbegriffes in der Theologie des 19. Jahrhunderts, Gütersloh 1906.

[2] Bachmann a. a. O. S. 175.

findet in seiner Religion wirklich das kostbarste Lebensgut. In diesem Umstand liegt sicherlich ein Grund dafür, daß der Glaube so tiefe Wurzeln in der Seele schlägt, wenn wir auch die moderne Auffassung, daß der Glaube einzig und allein aus solchen praktischen Bedürfnissen Nahrung zieht, ablehnen müssen.

Rein irrational ist auch diese Grundlage des Glaubens nicht, vielmehr kann die Vernunft aus der praktischen Bedeutung der Religion in gewissem Umfange einen Beweis für ihre Wahrheit herleiten, und die Apologetik hat sich dieses Argument nicht entgehen lassen. Man kann zuweilen unmittelbar vom Wert einer Sache auf ihre Wahrheit schließen. Es ist gewiß zutreffend, daß dasjenige, was gut und wünschenswert ist, an sich noch nicht wahr zu sein braucht. Aber wenn es sich um ein Gut handelt, auf das der Mensch durch seine innerste Naturanlage hingeordnet ist, ohne das er seine natürliche Lebensaufgabe nicht erfüllen kann, so muß dieses Gut existieren und erreichbar sein, falls nicht die Wesensanlage des Menschen im Gegensatz zu der übrigen so außerordentlich zweckmäßigen Welteinrichtung ein Beispiel der Unvernunft sein soll. Auf diese Weise erschließen wir aus dem Gottesbedürfnis des Menschen das Dasein Gottes.[1] In anderen Fällen läßt sich aus den Wirkungen einer Religion auf ihren göttlichen Ursprung und dadurch mittelbar auf ihre Wahrheit schließen. So zeigt die Apologetik, daß die Lebenskraft und die Segnungen des Christentums durch bloß natürliche Faktoren nicht zu erklären sind. Aber das, was der praktische Wert der Religion zur Glaubensfestigkeit beiträgt, geht doch wiederum über die Gewißheit hinaus, die vernünftige Erwägung aus ihm herzuleiten vermag. Nicht logische Gründe allein wirken hier, ein starker Herzensdrang ist mitentscheidend. Der Glaube wird festgehalten, nicht bloß darum, weil er als Wahrheit erkannt ist, sondern auch darum, weil er als ein Gut erscheint, an dem die ganze Seele und ihr Leben hängt.

Ein anderer Faktor, der für den Glauben entscheidende Bedeutung hat, ist die Ehrfurcht vor überlegener menschlicher Autorität und im Zusammenhang damit die Pietät gegen die Tradition. Dem Kinde werden die Glaubenswahrheiten durch die Autorität der Eltern und Lehrer dargeboten, und das Kind bringt dieser Autorität rückhaltloses Vertrauen entgegen. Später erweitert sich der Blick und sieht, daß die Glaubenslehre von der ehrwürdigen Autorität der Kirche und einer Tradition von Jahrtausenden getragen wird, ein Moment, das auch auf den gereiften Menschen tiefen Eindruck zu machen geeignet ist. Nun fehlt diesem gläubigen Anschluß an die Autorität die vernünftige Grundlage nicht. Wenigstens der denkende Mensch glaubt nur, wenn er Gründe zu der Annahme hat, daß die in Frage kommmende Autorität wirklich im Besitz der Wahrheit ist und sie aufrichtig lehren will. In einzelnen Fällen bestimmen wir auch das Maß des Glaubens genau nach dem Maße, in dem die Glaubwürdigkeit unseres Gewährsmannes erwiesen ist. So handelt der Richter gegenüber dem Zeugen. Man nennt einen solchen Glauben Wissensglauben. Der eigentliche Autoritätsglaube jedoch, der vertrauensvollen Anschluß an eine geistig überlegene Person sucht, geht mit seiner Entschiedenheit über das Gewicht der Glaubwürdigkeitsgründe hinaus, weil er das letzte Motiv des Glaubens nicht in diesen Gründen, sondern in

[1] O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis, Freiburg 1910.

der betreffenden Person selbst findet. Bainvel charakterisiert den oft übersehenen Unterschied der beiden Arten des Glaubens kurz und treffend also: „Der Wissensglaube führt sich auf die Formel zurück: Ich glaube es, weil ich sehe, daß du die Wahrheit sagst. Der andere, den man einfach Autoritätsglaube nennen kann, erweist mehr Vertrauen: Ich glaube es, weil du es sagst. Ohne Zweifel setzt derselbe, um vernunftgemäß zu sein, ein einschließliches oder ausdrückliches Urteil voraus wie das der vorhergehenden Formel: Was er mir sagt, ist wahr; aber ich stütze meinen Glauben nicht auf dieses evidente Urteil. Mein einziger Beweggrund ist die Autorität des Redenden; ich halte mich daran, ohne weiter zu sinnen, ich sehe von meiner vorausgehenden Evidenz ab: Er hat es gesagt, ich glaube." Im Anschluß an dieses Zitat sagt Chr. Pesch: „Es ist von der größten Wichtigkeit, die beiden Akte, die wir als Wissensglauben und als Autoritätsglauben bezeichnet haben, voneinander zu unterscheiden. Dieselben sehen einander auf den ersten Blick sehr ähnlich, und doch sind sie ihrem ganzen Wesen nach voneinander verschieden. In dem einen Falle sagen wir: Ich weiß, daß dieser Mensch die Wahrheit kennt und die Wahrheit spricht; also weiß ich auch, daß das, was er sagt, wahr ist . . . Im anderen Falle aber, beim Autoritätsglauben, sagen wir: Hier steht jemand vor mir, der wegen seiner Kenntnis, seiner Wahrhaftigkeit und seiner Stellung von mir verlangen kann, daß ich seinem Worte vertraue. Dieses Vertrauen kann durch keine Schlußfolgerungen erzwungen werden." [1]

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß jeder wahre Autoritätsglaube ein irrationales Moment enthält, und einen solchen Glauben finden wir nicht nur bei den Kindern, die in naiver Weise ihren Eltern vertrauen, er spielt auch im Leben des Erwachsenen eine große Rolle. „Schauen wir näher zu, so werden wir sehen, daß wir im praktischen Leben denselben Glauben oder wenigstens dieselbe Neigung, auf das Wort eines andern hin zu glauben, haben. Wir mögen noch so sehr geizen mit diesem Vertrauen, der notwendigen Grundlage des Glaubens, von dem wir sprachen; wir mögen, bevor wir ein solches Vertrauen schenken, die äußerste Sorgfalt auf die vorhergehende Kritik unserer Autoritäten verwenden, so gibt es doch manche Anlässe, bei denen wir rein und einfachhin auf die Aussage eines andern hin glauben. Ein Mensch, der, ehe er glaubt, alle Aussagen erst kontrollieren und ohne Evidenz von der Wahrheit des Zeugnisses nie Ja sagen wollte, wäre geradezu unausstehlich. Wie wir anderen unser Vertrauen schenken, so wünschen wir auch, daß sie uns das ihre schenken." [2] Der religiöse Glaube, soweit er auf eine menschliche Autorität zurückgeht, ist nun in erster Linie hierher zu rechnen. Er stützt sich gleichfalls auf ein naturgemäßes Vertrauen, das wesentlich über das hinausgeht, was an Gründen für die Glaubwürdigkeit der Autorität vorgebracht werden kann.

Das tiefste und letzte Glaubensmotiv ist die Autorität des sich offenbarenden Gottes, aus ihr schöpft der Glaube seine unfehlbare Gewißheit. Das geschieht mit vollem Recht, da Gott die ewige Wahrheit selbst ist. Und wenn ein absolut sicherer Beweis dafür gegeben werden könnte, daß Gott wirklich gesprochen hat und der Glaube tatsächlich an seine Autorität an-

[1] Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen V, Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten, Freiburg 1908, S. 128.

[2] Bainvel, La Foi et l'acte de Foi, Paris 1898. Zitiert bei Pesch a. a. O. S. 126.

knüpft, dann wäre die Genesis des Glaubens logisch vollständig durchsichtig und verständlich. Wir haben gesehen, daß die Tragkraft der Beweise nicht so weit reicht, daß sie nur eine moralische, nicht eine absolute Gewißheit geben. Woher trotzdem die unerschütterliche Festigkeit des Glaubens? Es sind verschiedene Faktoren genannt worden, die dazu beitragen, aber es liegt auch schon im Autoritätsglauben als solchen ein allerdings irrationales Moment, das die Schwäche der vernünftigen Glaubwürdigkeitsmotive überwindet. Was oben von dem Vertrauen auf menschliche Autorität gesagt worden ist, das gilt in erhöhtem Maße von dem Glauben an Gottes Wort. Das Kind bemißt sein Vertrauen zu den Eltern nicht nach dem Grade vernünftiger Gewißheit, die es über seine Abstammung von ihnen hat, sondern nach der persönlichen Stellung, die den Eltern an sich zukommt. Ganz ähnlich handelt der Gläubige. Er bleibt bei den Vernunftgründen, die für die Tatsache der Offenbarung sprechen, nicht stehen, sie sind für ihn nur die unerläßliche Bedingung des Glaubens. Der Glaube selbst aber geht über sie hinaus, knüpft unmittelbar an die Persönlichkeit Gottes an, mit dem ganzen Vertrauen, das der ewigen Wahrheit gebührt. So gewinnt er die unerschütterliche Gewißheit, die ihn auszeichnet.

Der Umstand, daß neben den Vernunftgründen so starke andere Faktoren zusammenwirken, den Glauben zu begründen und ihm seine Festigkeit zu geben, ist mit großen Vorteilen für die Religion verbunden. Er bewirkt, daß die Innigkeit des Glaubens nicht von dem Grade der Intelligenz und Gelehrsamkeit abhängig ist, er arbeitet zugleich dem zersetzenden Einfluß des Zweifels entgegen und gibt auch denen, die sich wissenschaftlich mit ihm nicht auseinanderzusetzen imstande sind, die Möglichkeit, seiner Herr zu werden. Aber für den kritischen Verstand entsteht hier ein schweres Bedenken. Vermag der Glaube einer vernünftigen Prüfung standzuhalten, wenn seine Gewißheit nur teilweise auf Vernunftgründen beruht? Ist es nicht ein schwerer Fehler, wenn wir bei der Entscheidung für oder gegen eine Wahrheit uns von subjektiven Bedürfnissen und Neigungen bestimmen lassen?

Um darauf die rechte Antwort zu finden, müssen wir uns noch einmal daran erinnern, daß der katholische Glaubensbegriff das Recht der Vernunft in weitgehendem Maße berücksichtigt. Die Vernunft vermag das Fundament des Glaubens durch objektive Gründe wirklich sicherzustellen, und der Kritik gegenüber ziehen wir uns niemals auf unkontrollierbare subjektive Faktoren zurück, sondern jedem wissenschaftlichen Angriff begegnen wir mit wissenschaftlichen Argumenten. Kann auf diesem Wege keine absolute Gewißheit gewonnen werden, so sind die Beweise doch so stringent, als es bei der Schwierigkeit der Probleme gefordert werden kann. Die irrationalen Faktoren wollen demnach die Vernunftgründe nicht ersetzen, sie verstärken nur in geheimnisvoller Weise ihre Wirkung und geben der Überzeugung eine neue Kraft und Innigkeit. Daß aber überhaupt derartige irrationale Einflüsse beim Glaubensprozeß mitwirken, kann diesen nicht diskreditieren und nicht ohne weiteres als bedenklich bezeichnet werden.

Es sei zunächst hervorgehoben, daß der katholische Glaube in dieser Hinsicht keine vollständig singuläre Stellung einnimmt. Die Welt- und Lebensanschauung ist niemals bloß durch reines Denken, sondern immer zugleich durch Neigung und Charakter, durch Erziehung und innere Erfahrung bestimmt, und vergeblich würde man sich bemühen, das menschliche Geistesleben in einen

rein logischen Prozeß aufzulösen. Es ist einseitig, enthält aber doch auch viel Treffendes, wenn Eucken auf die Frage, was im Kampf um die Wahrheit eigentlich die Entscheidung gibt, antwortet: „In Wahrheit gibt den Gründen ihre Überzeugungskraft nicht ihr logisches und dialektisches Vermögen, sondern der Gehalt und die Gewalt des Geisteslebens, der geistigen Konzentration, der Lebensenergie, aus denen sie schöpfen. So verteidigt in aller Erörterung prinzipieller Fragen im Grunde ein jeder sich selbst und seine eigene Art; erst aus solcher geistigen Selbsterhaltung strömt Kraft, Glut und Leidenschaft in die intellektuelle Bewegung. Eine fruchtbare Aussprache und die Möglichkeit einer Verständigung entsteht nur da, wo die Verwandtschaft der geistigen Art einen gemeinsamen Boden bereitet; würden Aristoteles und Augustin, Thomas und Voltaire, sie alle treffliche Logiker, sich wohl gegenseitig überzeugt haben, wenn sie noch so lange miteinander gestritten hätten? Nur einen flachen und haltlosen Menschen können bloße Gründe aus seiner geistigen Art hinauswerfen; auf bloß intellektuelle Erwägung gestellt, könnte der Mensch seines eigenen Wesens nimmer sicher und froh werden; denn er müßte in steter Furcht sein, daß nicht ein stärkerer Dialektiker komme, ihn überwinde und zum Gegenteil zwinge.“ [1]

So ist das Mitwirken irrationaler Faktoren beim Suchen nach der religiösen Wahrheit unvermeidlich, und ihr Einfluß braucht hier durchaus kein ungünstiger zu sein, er kann vielmehr dazu beitragen, den Weg zur Wahrheit zu bahnen. Daß die göttliche Gnade niemals im Sinne des Irrtums wirkt, ist ohne weiteres einleuchtend. Aber auch die psychologischen Faktoren, die zur irrationalen Wurzel des Glaubens gehören, können Zeugen und Bürgen der Wahrheit sein. Die wahre Religion soll nicht nur der Vernunft, sondern allen tieferen Bedürfnissen der Seele entsprechen, sie wird deshalb den ganzen Menschen zur Entscheidung aufrufen. Wenn daher der Glaube außer der Zustimmung der Vernunft einen freudigen Widerhall in der ganzen Seele weckt, so ist das eine verstärkte Bestätigung seiner inneren Wahrheit.

Zu einer Fehlerquelle müssen die genannten Faktoren allerdings werden, wenn sie sich von der Vernunft loslösen und allein die Entscheidung in den großen Lebensfragen geben wollen, denn die innere Neigung kann ebenso wie das blinde Vertrauen auf Autorität und Tradition sehr leicht irre führen. Ganz verwerflich ist es vollends, wenn sie selbst gegen die klaren und durchschlagenden Gründe der Vernunft sich behaupten wollen. Dann werden sie zu Vorkämpfern des Irrtums. Es ist daher die Aufgabe des Menschen, den irrationalen Faktor in seinem Innern in strenge Disziplin zu nehmen. Er muß seine Neigungen läutern und erziehen, daß sie wirklich die Richtung auf das Gute nehmen und naturgemäßen Zielen entgegenstreben, er muß sie ferner beim Streben nach Wahrheit der Botmäßigkeit der Vernunft unterordnen. Dann werden sie ihn nicht der Wahrheit entfremden, sondern dazu dienen, ihn inniger und fester mit ihr zu verbinden.

---

[1] Eucken, Geistige Strömungen der Gegenwart,[4] Leipzig 1909, S. 60.

Der sakramentale Segen bei den heutigen unierten Griechen und Syrern.[1]

Von Adolf Dunkel C. M. (Colleg. Marianum, Theux).

Alle Christgläubigen sollen, nach den Worten des Kirchenrates von Trient,[2] den Kultus der Anbetung, der dem wahren Gotte zukommt, dem heil. Altarssakramente erzeigen. Es ist das eine ganz selbstverständliche Folgerung aus dem Dogma der Transsubstantiation, wie sich das auch äußerlich in den Akten jenes Konzils zeigt, indem das Kapitel „De cultu et veneratione huic sanctissimo sacramento exhibendo" gleich auf dasjenige „De transsubstantiatione" folgt und mit ihm durch ein „itaque" verbunden ist.

Dieser Kultus der Anbetung war in der Kirche immer in Gebrauch („pro more in catholica ecclesia semper recepto");[3] und als ganz angemessen muß es erscheinen, daß das hl. Sakrament zum Zwecke der Anbetung auch außerhalb der hl. Messe aufbewahrt wird.[4]

Nach und nach bildeten sich aber neue Formen der Anbetung heraus, neue Arten der Verehrung kamen auf entsprechend den Bedürfnissen der Zeit.

So gehört ja das Fronleichnamsfest einer verhältnismäßig späten Periode an, und es wurde nicht gleich in der jetzt gebräuchlichen Weise an allen Orten eingeführt; es ist z. B. „der jetzige Gebrauch, bei den (Fronleichnams-) Prozessionen mit dem hl. Sakramente den Segen zu erteilen, wahrscheinlich erst im 16. Jahrhundert entstanden".[5] Das vierzigstündige und das ewige Gebet erhielten ihre feste Form noch später.

Deshalb ist es von vornherein leicht zu begreifen, daß in den orientalischen Kirchen hinsichtlich der Verehrung des allerheiligsten Sakramentes bei aller Wahrung des Wesentlichen manche von den unserigen verschiedene Gebräuche bestehen, ja daß im Oriente manche Andachtsübungen fehlen, die bei uns allgemeine Verbreitung gefunden und bei unserem Volke sich großer Beliebtheit erfreuen.

Nicht allein ist der Orientale von Haus aus dem Neuen weniger zugänglich, sondern der Orient wurde auch nicht berührt von den großen

---

[1] Das Material verdanke ich zum Teil dem Churi Aug. Sardy, Prof. des Arabischen am katholischen Lehrerseminar im deutschen St. Paulushospiz und früherem Pfarrer einer griechisch-katholischen Gemeinde. Die verschiedenen geschichtlichen Bemerkungen mögen dazu dienen, die Gebräuche der Orientalen dem Okzidentalen näherzubringen. — Die Bemerkungen über die Segensandacht der Syrer haben P. Franz Dunkel in Jerusalem zum Verfasser.

[2] Conc. Trid. Sess. XIII cap. V.

[3] Conc. Trid. Sess. XIII cap. V. — Ein Beispiel privater Anbetung erzählt uns der hl. Gregor von Nazianz in der Leichenrede auf seine Schwester Gorgonia.

[4] Betreffs der Aufbewahrung überhaupt vgl. Conc. Trid. Sess. XIII cap. VI: Consuetudo asservandi in sacrario sanctam Eucharistiam adeo antiqua est, ut eam saeculum etiam Nicaeni Concilii agnoverit.

[5] Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V, 1. Teil, S. 290. — Manche kirchliche Bestimmungen früherer Jahrhunderte gewähren einen Einblick in diese Entfaltung. Die Cölner Provinzialsynode vom 23. Februar bis 8. März 1452 verordnete z. B. in ihrem 18. Dekret: Die Eucharistie ist nicht in der Monstranz auszusetzen oder umherzutragen außer in der Fronleichnamsoktav, dann noch einmal im Jahre bei besonders wichtigen Anlässen mit Indult des Bischofs für den Frieden oder sonst einen Notfall (Hefele, Konziliengeschichte VIII, S. 54). Ähnlich das Mainzer Provinzialkonzil vom Jahre 1451 (ibid. S. 51).

Abendmahlsstreitigkeiten, die das Abendland in Bewegung gesetzt haben. Dazu kommt noch manches andere, was in den Sitten und Gebräuchen und zum Teil in rein äußeren Verhältnissen[1] jener Länder begründet liegt.

Die unierten Orientalen haben aber manche Andachten von den Lateinern übernommen,[2] wenn auch in etwas anderer Form, wie dies im folgenden am sakramentalen Segen gezeigt werden soll. Der Beschreibung des eigentlichen sakramentalen Segens müssen aber einige Bemerkungen vorausgeschickt werden; wir fassen sie zusammen unter der Überschrift

I. Die Vorbereitung zum sakramentalen Segen der unierten Griechen.

Die Form der griechischen Hostien, die von der bei uns üblichen abweicht, macht eine besondere Vorbereitung für den sakramentalen Segen notwendig. Während des letzten Teiles der Vorbereitung (*προσκομιδή*) auf die hl. Messe d. h. bei der Herrichtung der Opfermaterie an dem Altar der *πρόθεσις*, nimmt der Priester noch eine zweite Hostie oder vielmehr einen Teil derselben. Die Hostie der Griechen (*προσφορά*) von gesäuertem Brot ist nämlich größer und dicker als unsere Hostie. Auf der oberen Seite sieht man verschiedene Figuren, die wieder ihre besonderen Namen haben. So befindet sich in der Mitte ein Viereck mit einem Kreuz und der Umschrift *IC XC NI KA* (Jesus Christus siegt). Dieses Viereck hat den Namen *σφραγίς*, Siegel.[3]

Der Priester schneidet nun dies Siegel aus der großen Hostie heraus und trennt noch die obere Seite besonders ab; er hat demnach an der so zubereiteten viereckigen[4] Hostie oben das Kreuz mit der erwähnten Umschrift, unten die Krume des Opferbrotes. Zugleich ist nun diese Hostie hinreichend dünn, um in der Lunula eingeschlossen zu werden.

Diese besondere Hostie wird mit der oder den anderen in der hl. Messe konsekriert. Nachdem der Priester selbst die hl. Kommunion genommen, jedoch bevor er dieselbe an die Gläubigen austeilt, benetzt er die Hostie für den

[1] An einer anderen Stelle dieser Zeitschrift (Jahrg. III, S. 303) bemerkte ich, daß die hl. Eucharistie bei den Abessiniern nicht aufbewahrt wird; man muß jedoch bedenken, sagte mir ein Missionar, der dort selbst gewirkt hat, daß die Kirchen jenes Landes vielfach allein liegen und in Bau und Einrichtung wenig Sicherheit bieten. — Bei den schismatischen Griechen wird das hochwürdigste Gut aufbewahrt, wenigstens gilt das als Regel. Für die Krankenkommunion — denn nur für diese wird das hl. Sakrament aufbewahrt — konsekrieren sie am Gründonnerstag soviele Hostien, als sie während des Jahres nötig zu haben glauben; sie besprengen dieselben mit dem kostbaren Blute und teilen sie, wenn sie wieder trocken geworden sind, in ganz winzige Stückchen. Von einer Kommunion unter beiden Gestalten kann demnach bei den Kranken nicht die Rede sein. — Die unierten Griechen hingegen sollen die heil. Spezies alle drei oder vier Tage erneuern; man dürfte eventuell auch einmal acht Tage mit der Erneuerung warten.

[2] Es ist deshalb auf die Schismatiker allein zu beziehen, was Prof. Dr. Brandt in seiner Rede auf dem eucharistischen Kongresse in Cöln erwähnte: „Die orientalische Kirche . . . kennt nur einen liturgisch-latreutischen Kult, der außerliturgische Kult ist ihr unbekannt. Eine Fortbildung, eine Entfaltung des Adorationskultus ist ihr fremd." Übrigens bemerkt Brandt in der nämlichen Rede, daß gerade der sakramentale Segen „seine Wurzeln allerdings schon in der griechischen Liturgie hat".

[3] Es wird auch *ἅγιος ἄρτος*, heiliges Brot, und *ἀμνός*, Lamm, genannt, letzteres wegen der Schriftworte, die die Herrichtung dieses Teiles bei der Vorbereitung auf die hl. Messe begleiten: „*Θύεται ὁ ἀμνὸς τοῦ Θεοῦ, ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου, ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας.*"

[4] Dieselbe darf auch eine runde Form haben.

sakramentalen Segen mit einigen Tropfen des kostbaren Blutes, gewöhnlich in Kreuzesform, indem er sich dabei des Löffelchens oder einer anderen Partikel bedient. Nun verschließt er sie in der Lunula und legt sie in den Tabernakel des Hochaltars oder des nördlichen Seitenaltars.

In ärmeren Kirchen hat man vielfach keine Monstranz; es wird deshalb der sakramentale Segen erteilt mit dem Ziborium, das die Partikeln für die Krankenkommunion enthält. Ist nicht einmal ein Ziborium vorhanden und bewahrt man die Krankenkommunion in einer einfachen Pyxis[1] auf, so kann der Segen nur in Verbindung mit der hl. Messe erteilt werden[2] und zwar mit dem Kelch, der während der hl. Messe gebraucht wurde, und in dem noch einige Partikeln sich befinden.[3]

II. Die sakramentale Andacht der unierten Griechen.

Die Verschiedenheiten zwischen dem sakramentalen Segen nach lateinischem Ritus und demjenigen nach griechischem Brauch lassen sich hauptsächlich auf zwei zurückführen. In der lateinischen Kirche ist bloß eine einmalige Segnung erlaubt, nur dem Bischof steht eine trina benedictio[4] zu; ferner hat die Segenspendung in unseren Kirchen sub silentio zu geschehen, während der griechische Priester eine Segensformel spricht. Man könnte außerdem noch erwähnen, daß man in der griechischen Kirche bei Erteilung des Segens kein Velum verwendet.

Sehen wir uns nun die Segensandacht in der griechisch-unierten Kirche etwas genauer an. Im griechisch-unierten Priesterseminar bei St. Anna in Jerusalem findet nach der Vesper an den Vorabenden der Sonn- und Feier-

[1] Diese Aufbewahrungsweise war früheren Jahrhunderten nicht unbekannt; im 7. Statut der unter Erzbischof Sigfried im Jahre 1279 abgehaltenen Cölner Diözesansynode lesen wir neben anderen Vorschriften: „Wir verordnen, daß die Büchse, worin der Leib Christi aufbewahrt und zu den Kranken gebracht wird, von Gold oder Silber oder doch wenigstens von Kupfer gut gearbeitet sei; in der Büchse soll ein reines weißes Tuch allzeit liegen, worauf der hl. Leib gelegt wird" (Binterim, Pragm. Gesch. der deutschen Konzilien V, 287). — Die Synode von Lambeth (Spätjahr 1281) erließ 27 neue Capitula und verordnete gleich im ersten: „. . . in jeder Kirche muß ein verschlossener Tabernakel sein, mit einer sehr schönen Pyxis mit linnenen Tüchern für den Leib Christi. Statt der Pyxis darf nicht ein Beutelchen gebraucht werden, weil sonst leichtlich etwas abgebrochen wird." Es möge noch der folgende Satz aus dem nämlichen Capitulum hier Platz finden als Nachtrag zum Artikel „Kommunionriten" (Jahrg. III, 300–310): „Man muß die Leute unterrichten, daß sie unter der Gestalt des Brotes Leib und Blut Christi zugleich empfangen, und daß der Wein, der ihnen im Kelche gereicht wird, nicht konsekriert sei und nur das Genießen der Hostie erleichtern soll" (Hefele, Konziliengesch. VI², S. 219).

[2] Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V, 1. Teil, S. 290 bemerkt: „Im 14. Jahrhundert gab schon zuweilen der Priester mit dem Speisekelche oder Ziborium am Ende der Messe den Segen."

[3] Im griechischen Ritus purifiziert nämlich der Priester den Kelch nicht während der hl. Messe; es bleiben vielmehr immer einige Partikeln (beide Gestalten gemischt) im Kelche. Wenn der Priester ohne Diakon das hl. Opfer darbringt, so konsumiert er dieselben nach der hl. Messe am Altare der Prothesis. Wenn er mit Diakon zelebriert, so tut dies der Diakon, wie die Rubrik besagt: *Ἐν τούτοις ὁ Διάκονος ἀπελθὼν εἰς τὴν Προθεσιν συστέλλει τὰ ἅγια μετὰ φόβου καὶ πάσης ἀσφαλείας, ὥστε μηδέν τι τῶν ἅγαν λεπτοτάτων ἐκπεσεῖν ἢ καταλειφθῆναι.*

[4] „Episcopus . . . accedet ad altare, et accepto tabernaculo, seu ostensorio cum sanctissimo Sacramento, illud ambabus manibus velatis elevatum tenens, vertens se ad populum, cum illo signum crucis super populum ter faciet, nihil dicens" (Caeremon. Episcop. lib. II, cap. XXXIII, n. 27).

tage eine solche statt; man könnte sie auch im Anschluß an das hl. Meßopfer halten.

Der Priester bekleidet sich nur mit dem *ἐπιτραχήλιον* (d. h. der Priesterstola) und dem *φελώνιον*. Die Griechen haben nämlich kein unserem Superpelliceum entsprechendes liturgisches Gewand. Das *φελώνιον* (andere schreiben *φελόνιον*) kann man als das eigentliche liturgische Gewand des Priesters ansehen, es entspricht in mancher Hinsicht unserer Kasel, doch ist sein Gebrauch ausgedehnter; es wird „nicht bloß beim hl. Opfer, sondern überhaupt gebraucht, so oft eine liturgische Funktion sollemniter vollzogen wird, z. B. bei feierlichen Trauungen, . . . bei den unierten Orientalen anstatt des Pluviale auch bei feierlichen aus dem lateinischen Ritus herübergenommenen Andachten".[1]

Zwei Akolythen begleiten mit brennenden Kerzen den Priester zum Altare, außerdem ein oder zwei Diakone, falls solche zur Verfügung stehen und der Turiferar.

Der Priester setzt das hochwürdigste Gut gewöhnlich auf den Altartisch selbst, d. h. vielmehr auf das auf dem Altare liegende *ἀντιμίνσιον*[2] und bedeckt es mit einem durchsichtigen Velum, dann segnet er den Weihrauch, den der Turiferar selbst in das Weihrauchfaß legt, und am Fuße des Altars stehend inzensiert er das hochwürdigste Gut, indem er dreimal das Rauchfaß schwenkt[3] und nach jedem Schwenken eine tiefe Verbeugung[4] macht. Unterdessen singt der Chor den *εἱρμός*:[5]

„Mögen alle Seelen der Gläubigen sich erheben und sich freuen beim Empfang des Leibes ihres Erlösers.

„Er hat in Wirklichkeit ihren Hunger mit himmlischen Gütern gestillt; große Barmherzigkeit hat er ihnen erwiesen; er hat sich dargeboten für sie als Sühnopfer.

„Deshalb laßt uns ihn loben und preisen mit der Mutter Gottes."

Nach dem *εἱρμός* wird das „Alleluja" ganz langsam gesungen:

[1] Braun, Die liturgische Gewandung im Okzident und Orient, S. 235. Es sei übrigens darauf hingewiesen, daß „die Kasel zur Karolingerzeit noch nicht ausschließlich priesterliches, ja noch nicht einmal ausschließlich liturgisches Gewand war"; sie war „noch viel weniger ausschließlich Meßgewand. Sie wurde das erst seit der Wende des Jahrtausends, als sich das Pluviale als liturgisches Gewand einbürgerte und die Kasel, ausgenommen bei der hl. Messe und den damit in Verbindung stehenden Akten, zu ersetzen begann".

[2] Das *ἀντιμίνσιον* entspricht ungefähr unserem Altarstein, es besteht jedoch aus Stoff; auf der oberen Seite ist die Grablegung des göttlichen Heilandes abgebildet; in dem *ἀντιμίνσιον* sind Reliquien heiliger Märtyrer eingenäht. Wie der Name schon andeutet (*ἀντί* anstatt, mensa), wurde es früher nur vorgeschrieben, falls der Altar nicht konsekriert war, doch hat sich jetzt der Gebrauch des Antiminsions verallgemeinert.

[3] Die Art des Inzensierens der Orientalen weicht von der unseren etwas ab. Die Kettchen des Rauchfasses sind bedeutend kürzer, der Priester hält das Rauchfaß nur mit der rechten Hand und inzensiert, indem er jedesmal den Arm ausstreckt.

[4] *μετάνοια* genannt; die Orientalen haben nicht unsere einfache Kniebeugung; die *μετάνοια* ist zweifacher Art, die *μικρὰ μετάνοια*, unserer tiefen Verbeugung gleich, während derer man sich jedesmal mit den Kreuzzeichen bezeichnet; die *μεγάλη μετάνοια* ist eine Prostratio auf beiden Knien, verbunden mit einer tiefen Verbeugung, so daß die Stirne den Boden berührt; beide Arten sind ad libitum des den Segen gebenden Priesters.

[5] *εἱρμός, κάθισμα, θεοτοκίον, τροπάριον* sind Namen für verschiedene Arten von Hymnen.

„Alleluja, Alleluja, Alleluja, Ehre sei dir, o Gott!" (dreimal) dann schließt man mit den Worten: „O unsere Hoffnung, Ehre sei dir!"

Während man zum drittenmal das Alleluja singt, inzensiert der Priester von neuem in der angegebenen Weise das allerheiligste Altarssakrament.

Ein dritter Gesang, *κάθισμα*, wird nur von einem Sänger psalmodiert:[1]

„Mögen die himmlischen Scharen hier zugegen sein, wie auch alle Chöre der hl. Engel.

„Mögen sie in ehrfürchtiger Haltung stehen vor ihrem Schöpfer und Gott.

„Tiefste Achtung sollen sie erweisen dem allgütigen Jesus, der allein aufsteigt auf der Morgenröte.

„Er, vor dem die Cherubim in Furcht zittern, ist jetzt unsichtbarerweise hier zugegen, verborgen unter dem Schleier der sichtbaren Gestalten.

„Wir sehen ihn und sehen ihn auch wieder nicht, denn er ist ein verborgener und sichtbarer Gott."

Gegen Ende des vorstehenden Gesanges erhebt sich der Priester, macht eine *μετάνοια*, nimmt die Monstranz mit beiden Händen ohne Velum (während unser Caer. Episc. ausdrücklich sagt „velatis manibus") und wendet sich gegen das Volk, um es zu segnen. Der Turiferar inzensiert während des Segens das hochwürdigste Gut.

Der Segen selbst wird folgendermaßen erteilt:

a) Der Priester mit der Monstranz in der Hand wendet sich um und schaut also nach Westen (d. h. in die Kirche hinein, da der Altar immer im Osten der Kirche liegt); er segnet das Volk, indem er ein großes Kreuz[2] über dasselbe macht und dabei singt:[3]

„Es möge euch segnen Gott der Vater, der uns gerettet hat durch die Menschwerdung seines eingeborenen Sohnes."

Das Volk antwortet: Amen.

b) Nun wendet er sich gegen Süden und segnet wiederum, indem er singt:

„Es segne euch Gott der Sohn, der uns das große Geheimnis seiner Liebe gegeben hat." Das Volk: „Amen".

---

[1] Das Psalmodieren ist eine einfachere Art des Singens — man könnte es mit dem lauten Vortrag der Lektionen beim feierlichen Offizium vergleichen — mit verschiedenen Hebungen und Senkungen in der Stimme, wie es gerade jeder kann. In ähnlicher Weise pflegt man auch das Evangelium auf arabisch laut vorzulesen.

[2] Die Griechen, auch die unierten, berühren bei den Worten „und des Heil. Geistes" zuerst die rechte Schulter und fahren dann mit der Hand nach der linken Seite hin, während wir das Kreuz von links nach rechts machen; der segnende Priester segnet jedoch in der nämlichen Weise wie der Lateiner, von links nach rechts, weil er ja nicht das Kreuz über sich macht, sondern über einen ihm gegenüberstehenden, auf den es dann von der rechten Schulter zur linken hin gemacht wird.

[3] Im lateinischen Ritus wird der Segen „sub silentio erteilt, nur die Orgel darf suavi et gravi modo gespielt werden . . . Auch wird keine Segensformel gesprochen. Der Gebrauch einer Segensformel wäre hier nicht angebracht, wo vielmehr im eigentlichen Sinne Christus segnet" (Cölner Pastoralblatt 1878, S. 98). — So entschied auch die Ritenkongregation unter dem 9. Februar 1762: „In benedicendo populum cum SS^mo Sacramento, Celebrans nihil dicere, Cantores et Musici nihil quoque canere interim debent: non obstante quacumque contraria consuetudine, quae est contra praescriptum Ritualis Romani et Caeremonialis Episcoporum. Es sei jedoch daran erinnert, daß auch im 14. Jahrhundert „der Priester zuweilen mit dem Speisekelche oder Ziborium am Ende der Messe den Segen gab unter der Formel: Benedicat vos divina Maiestas et una Deitas. Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen." Binterim, Denkwürdigkeiten Bd. V, 1. Teil, S. 290.

c) Beim drittenmal, wo er gegen Norden segnet, gebraucht er die Formel:

„Es segne euch Gott der Hl. Geist, der uns durch seine wunderbare Herabkunft geheiligt hat." Das Volk: „Amen".

d) Darauf wendet er sich noch einmal gegen Westen und erhebt die Monstranz und gibt gewöhnlich noch ein viertes Mal den Segen, singend:

„Ehre sei der hl. wesensgleichen, lebenspendenden und unteilbaren Dreifaltigkeit zu jeder Zeit, jetzt und immer und in alle Ewigkeit." Das Volk: „Amen".[1]

Darauf setzt der Priester die Monstranz wieder auf den Altar, steigt vom Altar herab, macht eine *μετάνοια*, inzensiert zum drittenmal das allerheiligste Sakrament und kniet nieder. Während dessen psalmodiert ein Sänger das *θεοτοκίον*:

„Ein sehr großes Wunder ist es, Gott in menschlicher Gestalt zu schauen. Ein noch größeres Wunder ist es, ihn am Kreuzesstamm angeheftet zu sehen. Aber die Zusammenfassung (Synthesis) aller Wunder ist seine übernatürliche Gegenwart unter den sakramentalen Gestalten.

„Fürwahr, o Christe, unser Gott, du hast uns in diesem Sakramente die Gedächtnisfeier aller deiner Wunder gegeben.

„O du bist ein barmherziger und gütiger Gott, du hast dich selbst deinen frommen Verehrern zur Nahrung gegeben, damit sie immer deines Bundes gedenken, damit sie sich immer deines Todes und deines Leidens erinnern bis zu deiner glorreichen Wiederkehr.

„Wohlan, ihr Gläubigen, vereinigen wir uns mit unserer Nahrung und unserem Leben, laßt uns empfangen unseren König und Heiland, indem wir rufen: Rette, o Herr, diejenigen, die gläubig dein glorreiches und ehrwürdiges Fest begehen."

Nun setzt der Priester das hochwürdigste Gut in den Tabernakel zurück, während der Chor das *τροπάριον* singt:

„Da Christus die Seinen liebte und sie bis zum Ende liebte, hat er ihnen seinen Leib und sein Blut zur Nahrung und zum Tranke gegeben.

„Ehrfurchtsvoll werfen wir uns jetzt vor ihm nieder, und voll kindlicher Liebe rufen wir zu Christo und sprechen: Ehre deiner Gegenwart, o Christe! Ehre deiner zärtlichen Liebe! Ehre deiner Herablassung! Dir, dem einzigen Freunde der Menschen, sei Ehre!"

Der Priester beschließt die Andacht mit folgender Anrufung, die er laut betet: „Um der Gebete unserer hl. Väter willen, o Herr Jesu Christe, unser Gott, erbarme dich unser." „Amen".

Diese Anrufung betet der Priester auch bei der hl. Messe, es sind das die letzten Worte der *ἀπόλυσις*, d. h. des Gebetes, mit dem der Priester das Volk am Schluß der hl. Messe entläßt. Der Chor und das ganze Volk antwortet darauf „Amen". Wie schon erwähnt, purifiziert der Priester erst nach beendigter Messe den Kelch. Bleibt auch während dieser Zeit das Volk in der Kirche, so entläßt er es noch einmal, wie die letzte Rubrik der heil. Messe sagt:

[1] Sowohl die verschiedenen Hymnen wie auch die Segensformeln können hier nur in der Übersetzung gegeben werden, weil in Palästina die ganze Segensandacht in der arabischen Landessprache abgehalten wird, einschließlich der vom Priester gesungenen Segensworte.

„*Καὶ ποιεῖ ἀπόλυσιν. Καὶ . . . λέγει· Δι' εὐχῶν τῶν ἁγίων Πατέρων ἡμῶν, Κύριε Ἰησοῦ Χριστὲ ὁ Θεὸς ἡμῶν, ἐλέησον ἡμᾶς.*"

III. Die sakramentale Segensandacht der katholischen Syrer.

Während der hl. Messe konsekriert der Priester noch eine zweite Hostie, die er mit einigen Tropfen des kostbaren Blutes benetzt und zugleich mit den übrigen Partikeln im Ziborium aufbewahrt. Das Velum um das Ziborium ist nicht vorgeschrieben; man braucht es jedoch da, wo es leicht zu haben ist. Die Segensandacht, welche die katholischen Syrer von den Lateinern angenommen haben, ist der unsrigen ähnlich. Für gewöhnlich braucht man das Ziborium, in einigen Kirchen auch die Monstranz. Die Expositio SSmi Sacramenti geschieht wie folgt: Der Priester setzt das Allerheiligste (in Ziborium oder Monstranz) auf den Altartisch, geht den Altar hinunter, macht eine tiefe Prostration, wobei er mit dem Angesicht den Boden berührt, legt sodann Inzens auf und inzensiert dreimal das Allerheiligste. Sodann stellt er die Monstranz auf ein Thrönchen und wiederholt an den Stufen des Altares Prostration und Inzensierung wie zuvor.

Unterdessen singt der Klerus auf syrisch:

„Du siehst auf dem hl. Tische denjenigen, den anzuschauen die Engel fürchten, unter den Gestalten von Brot und Wein:

„Die Engel, in Schönheit gekleidet, verbrennen fast bei seinem Anblick, und der Mensch, hinfälliger Staub, ißt ihn unverhüllten Hauptes."

Dieses Lied eröffnet immer den Segen ähnlich unserem „O salutaris hostia" oder dgl.

Darauf folgen Litaneien nach Belieben und Gesänge auf arabisch. Gewöhnlich singt man in arabischer Sprache das „Pange lingua" und folgendes von Mudran Jusuf Daud stammende Lied:

„O Geheimnis, das dem Sünder Verzeihung gewährt,
„O Gabe, die die Büßenden gerecht macht,
„O Brot, das die Reinen nährt,
„O Blut, das die Lauen eifrig macht:
(Solo 1:) „O Stärke der Schwachen:
(Solo 2:) „O Arznei der Kranken:
(Solo 3:) „O Ruhe der Lebenden:
(Alle:) „Wegzehrung der Sterbenden, hilf uns, damit wir siegen über den Satan und gelangen zur Seligkeit der Heiligen."

Dann folgt Versikel und Oration wie im lateinischen Ritus. Es wird gewöhnlich noch ein Vaterunser in der Meinung des hl. Vaters gebetet. Immer aber wird unmittelbar vor dem Segen (auf arabisch) gesungen:

„Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott Sabaoth! Himmel und Erde sind deiner Herrlichkeit voll; Hosanna in der Höhe! Gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn! Hosanna in der Höhe!"

Unterdessen legt der Priester Inzens auf und gibt den sakramentalen Segen, danach wieder Inzensation und Repositio.

Ein Sakramentslied schließt gewöhnlich die Andacht. —

Wie gesagt, haben die katholischen Syrer die Segensandacht von den Lateinern herübergenommen, während die Schismatiker eine solche nicht kennen. Das veranlaßt mich, hier auf ein Referat zurückzukommen, in dem Mgr. Kandelaft, Bischof von Tripolis, auf dem eucharistischen Kongreß zu Jerusalem

(im Jahre 1893) all das zusammenfaßte, was sie, d. h. die Syrer, aus dem lateinischen Ritus übernommen und ihren Rubriken beigefügt haben mit Hinsicht auf das allerheiligste Altarssakrament. Es sind das die folgenden Punkte:

1. Der Gebrauch, die hl. Eucharistie im Tabernakel aufzubewahren, um manchmal dem Volk die hl. Kommunion zu reichen, besonders den Frauen, die in einigen Diözesen von den Männern in der Kirche getrennt sind.

2. Der Gebrauch, den Segen mit dem Sanktissimum mehrmals im Jahre zu geben, am Nachmittage, besonders an den meisten Sonn- und Festtagen.

3. Der Gebrauch, das Fronleichnamsfest zu feiern mit Prozession und mit den Segensandachten während der acht folgenden Tage.

4. Die Pflicht für die Kommunizierenden, von Mitternacht an das ieiunium naturale zu beobachten.

Verschiedene Gebräuche der Jakobiten haben sie fallen gelassen. Dahin gehört:

1. Die Kommunion der unmündigen Kinder gleich nach Empfang der Sakramente der Taufe und Firmung, wegen der Gefahr, daß die Kleinen die hl. Gestalten nicht herunterschlucken und dieselben vielmehr fallen lassen. Ist der Täufling jedoch ein adultus, so wird der alte Ritus beibehalten, d. h. man spendet ihm auch gleich die hl. Kommunion.

2. Die katholischen Syrer verwenden am Altare jetzt auch in Leder gebundene Bücher, obgleich die Jakobiten solches verbieten.

3. Die katholischen Syrer haben den Gebrauch der Missa praesanctificatorum wieder aufgenommen, die Jakobiten hingegen haben diesen Gebrauch nicht mehr, obschon er in ihren liturgischen Büchern vorgeschrieben ist, und obwohl Severus, der erste monophysitische Patriarch, eine spezielle Liturgie derselben verfaßt hat.

4. Die katholischen Syrer setzen beim Kneten des Mehles wohl noch etwas Salz hinzu, das Öl aber lassen sie ganz fort.

5. Die Jakobiten konsekrieren nur Hostien in ungleicher Zahl, eine, drei, fünf usw.; die unierten Syrer stören sich nicht mehr daran, es ist ihnen gleich, ob die Zahl gerade oder ungerade ist.

6. So oft die Schismatiker bei der hl. Messe die hl. Spezies berührt haben, purifizieren sie sich die Finger; zu diesem Zweck haben sie eigens ein Glas mit Wasser auf dem Altare stehen; die unierten Syrer jedoch machen es jetzt wie wir, sie halten die Finger zusammen, nachdem sie einmal die hl. Spezies berührt haben.

Das Laienapostolat.

Von Dr. Wilhelm Liese, Paderborn.

Das Laienapostolat hat Pfr. Ostermann-Lünen wiederholt in dieser Zeitschrift behandelt und zwar in einer Form, die lebhafte Zustimmung verdient. Vor allem will mir seine Ansicht über den Ausbau desselben bezw. über dessen Träger als die beste Lösung erscheinen. Mit Recht lehnt er m. E. besoldete Helfer, wie sie vielfach gefordert werden, rundweg ab. Wir

haben uns in dieser Hinsicht wohl etwas zu viel auf die Einrichtungen der Innern Mission und der Heilsarmee kapriziert, ohne zu bedenken, daß beide von der offiziellen evangelischen Kirche unabhängig sind und gleichsam eine Kirche in der Kirche bilden. So etwas dürfen wir nie aufkommen lassen. Man muß ferner vor Augen haben, daß die evangelische Kirche wesentlich eine Laienkirche ist ohne ordiniertes Priestertum; daher ist dort eine berufsmäßige seelsorgliche Tätigkeit von Laien ganz anders zu beurteilen.

Die Hauptschwierigkeit bei Anstellung von Laien- oder Pastoralhelfern ist und bleibt die mangelnde Garantie für Zuverlässigkeit und Ausdauer derselben. Man bedenke doch, daß diese Helfer gerade die schwierigste Arbeit leisten, auf die gefährlichsten Posten gestellt werden. Die ganze Einrichtung ist aber auf das schwerste gefährdet, wenn wiederholt solche Laienhelfer durch tadelnswertes Benehmen die katholische Sache kompromittieren. Auch durch eine Caritasschule könnte nach dieser Richtung keine Sicherheit gewährt werden. Das einzige, was hier helfen könnte, wäre eine religiöse Genossenschaft mit festen Versprechen, mit ihrer dauernden Überwachung, mit ihrem Rückhalt durch die gemeinsamen Regeln, das gemeinsame Mutterhaus. Aber wie auch Pfr. O. mit Recht hervorhebt: Eine Ordensgründung ist das persönlichste Werk eines gottbegnadeten Mannes; sie kann nicht durch eine Resolution beschlossen werden. Zudem kann man sich nicht verhehlen, daß sehr erhebliche Schwierigkeiten dem Gedeihen einer solchen Genossenschaft entgegenständen; vor allem wäre die nötige Unterordnung unter die Pfarrer, denen sie doch leicht zur Verfügung stehen müssen, mit der Selbständigkeit der Obern dieser Genossenschaft schwer zu vereinigen. Ein gottgesandter Ordensgründer würde das ja überwinden können, aber wohl auch nur ein solcher. Das Verhältnis unserer jetzigen Schwesterngenossenschaften zu den einzelnen Pfarrern läßt sich in keiner Weise zum Vergleich heranziehen, denn die Schwestern haben ihr fest umgrenztes Arbeitsgebiet; jene Laienhelfer aber müßten zur persönlichen Verfügung des Pfarrers bereit sein, sonst könnten sie nicht viel nützen.

Solange also eine solche Genossenschaft nicht von einem Berufenen gegründet wird — und wie ich glaube, liegen die nötigen Voraussetzungen dafür einstweilen nicht vor —, müssen wir uns auf andere Weise helfen. Man beginne doch einmal in einer Großstadt **systematisch** die verschiedenen Vereine für nebenamtliche Pastoralhilfe auszunützen. Wie Pfr. O. mit Recht betont, haben wir wirklich für alle erdenklichen Seiten der Pastoralhilfe Vereine zur Verfügung: zur Fürsorge für die Armen die Vinzenz- und Elisabethvereine, zur Hilfe für die Gefährdeten die Fürsorgevereine, zur Betreuung der Zuziehenden die Mädchenschutzvereine und die verschiedenen Standesvereine, zum Besuch religiös schwacher den dritten Orden und die verschiedenen Bruderschaften, zur Regelung schlechter Eheverhältnisse den Regisverein, zur Versorgung mit Lektüre den Borromäusverein usw. Wenn man trotzdem noch so viele Lücken wahrnimmt, dann liegt es — abgesehen von der menschlichen Schwäche, die uns nie Vollkommenes erreichen läßt — doch wohl sehr oft auch daran, daß heute die einzelnen Vereine ohne Fühlungnahme miteinander arbeiten. Gerade so nötig, als große Verbände gleichartiger Vereine, wäre uns örtliche Zusammenfassung der verschiedenen Vereine. Ein Ausschuß aus opferwilligen Mitgliedern sämtlicher Kongregationen und Vereine einer Stadt wäre das geeignete Organ zur Er-

füllung jener Aufgaben. Wir haben solche Ausschüsse ja zum Teil schon in den örtlichen Caritasverbänden; doch müßten diese weiter ausgebaut werden oder wenigstens neben ihnen ähnliche Zusammenfassung der Standesvereine und der religiösen Vereine in der Großstadt geschaffen werden; aus diesen 3—4 großen örtlichen Verbänden ließe sich dann leicht ein Aktionsausschuß, eine Kommission für Laienapostolat bilden. Die Hauptsache ist aber: man mache doch einmal Versuche; wir müssen hierin recht modern sein und keine Angst vor Fehlexperimenten haben; das viele Reden und Disputieren führt uns nicht so weit, wie ein einziger großzügiger Versuch.

Trotz allem wird aber der Grundgedanke O.s seine Bedeutung behalten: Der eigentliche berufene Seelsorger bleibt der Priester. Doch wird man mit Recht fragen können, ob nicht durch Freistellung von Priestern für bestimmte schwere Werke der Großstadtseelsorge viel erreicht werden könnte. Ich bin mir voll und ganz bewußt, daß die letzte Entscheidung hierüber den Oberhirten der Kirche zusteht; aber nach den bis jetzt wenn auch nur spärlich vorliegenden Erfahrungen darf man doch wohl mit genügender Sicherheit behaupten: auf diesem Wege ließe sich die Wirksamkeit der Großstadtseelsorge ganz erheblich steigern. Vor allem kommen in Betracht: 1. Hauptamtliche Jugendvereins- und Gesellenpräsides, 2. Leiter von Zentralstellen für kirchliche Statistik der einzelnen Pfarreien (nach dem Muster von Dortmund), die vor allem die Zuwanderndenfürsorge regeln, 3. Stadtmissionare, die sich besonders mit der Arbeit für Gebildete und Studenten befaßten; denn hier liegt ebensoviel Not vor, wie bei den untersten Klassen, allerdings wäre hier aus berufener Feder das Arbeitsgebiet erst genauer festzustellen, was keineswegs leicht ist.

Die betreffenden Geistlichen werden dann leichte Mühe haben, Gehilfen für ihre Arbeit zu finden, besonders wenn unsere Vereine viel mehr, als bis jetzt geschehen, hauptamtliche Sekretäre und Sekretärinnen anstellen. Die Pfarrgeistlichen aber wären soviel entlastet, daß sie keiner besonderen Laienhilfe mehr bedürften. Alle Einrichtungen dürften natürlich die Gläubigen den Pfarrern nicht entfremden, sondern müßten stets Fühlung mit diesen halten.

Annette von Droste-Hülshoffs Weltanschauung.

Von Seminarlehrer Dr. Adolf Trampe, Paderborn.

Von der Weltanschauung unserer Klassiker sich ein klares Bild zu schaffen, ist keineswegs ein solch gleichgültig Ding. Schon aus pädagogischen Gründen nicht. Auch nicht, weil man gar zu gern in den Versen unserer poetischen Genies den ästhetischen Ausdruck seiner Gedanken und Gefühle finden möchte. Vor allem aber um der Dichter selbst willen nicht: Man kann dem Dichter nur gerecht werden, wenn man ihn in seinem Tiefsten aufsucht; sein Tiefstes, Innerstes bietet er uns aber im Ausdruck seines Verhältnisses zur Gottheit.

Das Unternehmen der Ergründung der Weltanschauung unserer Dichter ist aber ebenso schwierig, wie es wichtig ist. Man kann zunächst niemals eine Dichterpersönlichkeit einseitig auf ein bestimmtes System festnageln, Schiller nicht einseitig auf Kant und noch viel weniger Goethe auf Spinoza beziehen,[1] es sei denn ein so allumfassendes System wie das Christentum, in dem alles rein und echt Natür-Menschliche seinen Platz findet.

Zu leicht schleicht sich ferner in die Betrachtung die Tendenz ein: man möchte den Dichter gern als Zeugen für sich und seine Anschauung anrufen können. Vor allem finden wir diese Tendenz in der Betrachtungsweise der liberalen kirchenfeindlichen Literaten (von rein äußerlichen, beschämenden Akten, wie dem Ferrerprotest literarischer Gesellschaften, ganz abgesehen). Dazu schreibt Annette von Droste-Hülshoff, der diese Zeilen gelten, an Melchior von Diepenbrock (1845)[2]: „Es ist so allgemein geworden, Stolz als Zeichen eines festen, Unglauben als eines freien, und eine gewisse Verderbtheit der Meinungen als Beweis eines originellen Geistes zu betrachten, und es sind leider selbst ausgezeichnete und im Grunde gute Menschen so häufig von dieser Meinung angesteckt und deshalb geneigt, gerade bei dem, dem sie wohlwollen, auch einen Teil ihrer Freisinnigkeit vorauszusetzen, nachzuspüren und aufzubürden."

Endlich gehen manchmal Literaten an die Beantwortung der Weltanschauungsfrage, denen die Befähigung dazu vollständig fehlt. Das trifft gerade bei Annette von Droste-Hülshoff in besonderem Maße zu. Wenn z. B. ein Drostebiograph wie W. von Scholz sagt, daß „die Auseinandersetzung mit den dogmatisch-unwirklichen Vorstellungen einer Offenbarungsreligion nur zu erdichteten Problemstellungen, zu einer ethischen Phantastik, die durchaus unfruchtbar und ohne menschliche Tiefe"[3] sei,

---

[1] S. die Einleitung zu meiner Schrift „Goethe und Spinoza. Ein Beitrag zur Darstellung der Goetheschen Weltanschauung". Fuldaer Aktien-Druckerei 1911.

[2] Cardauns, „Die Briefe der Dichterin A. von Droste-Hülshoff". Münster 1909, S. 423.

[3] A. v. Droste-Hülshoff. Berlin und Leipzig 1904, S. 22

führen könne, so beweist er damit, daß ihm die Fähigkeit vollständig abgeht, ein katholisches Genie auch nur einigermaßen richtig zu beurteilen. Und wenn Budde[1] die Ansicht ausspricht, im zweiten Teile des „Geistlichen Jahres" werde Christus nach der katholischen Lehre als „Herrgott im Himmel, der Scheu und Schrecken einflöße", dargestellt, so nimmt ihm die Unkenntnis in catholicis die Fähigkeit gerechter Beurteilung. Anderseits hemmt es natürlich auch die objektive Klarstellung, wenn man in Annette von vornherein nur die Katholikin sieht oder gar gewisse Richtungen in ihrem Werk vertreten wissen will.

Nunmehr hat P. Schulz die vielbehandelte Frage nach der Weltanschauung der Droste von neuem gestellt[2] und in durchaus objektiver und eingehender Behandlung dahin beantwortet, daß alle Versuche unhaltbar seien, „Deutschlands größte Dichterin vom Katholizismus abzulösen".

Nachdem er Eingangs die Vorbedingungen seiner Betrachtungsweise dargelegt und vor allem darauf hingewiesen hat,

1. daß man den Beweis nicht auf das „Geistliche Jahr" allein stützen dürfe, sondern

2. ihren innerlich zerrissenen, immer schwankenden Charakter der „zu früh Geborenen" und

3. die Zeit der religiösen Aufklärung, in der die Dichterin lebte, in Betracht ziehen müsse, erbringt er

I. den positiven Beweis, daß die Droste nicht nur äußerlich, sondern tief innerlich katholisch gewesen sei, daß sie nicht nur einzelne, nein alle Dogmen der Kirche angenommen habe, vor allem auch Marienverehrerin gewesen sei und die Gottesdienstpflichten und den Sakramentenempfang treu geübt habe; das beweist er nicht nur durch ihre eigenen Worte in Briefen und Gedichten, sondern auch durch das Urteil anderer. Sodann weist er

II. Einwürfe zurück, die eine Reihe von Stellen anders aufgefaßt wissen wollen.

Der objektiv Denkende wird den erbrachten Beweis anerkennen. Es werden freilich immer einige anderer Meinung bleiben, weil ihr Interesse in anderer Richtung geht.

Einige Stellen der Abhandlung bringen Korrekturen bezw. Meinungsverschiedenheiten zu dem Aufsatze unserer Zeitschrift von Menge O. F. M. „Ein Blick in Annettens von Droste-Hülshoff Seelenleben im Lichte des Geistlichen Jahres."[3] So behauptet Schulz, der Beginn der Glaubenskämpfe sei schon in die Zeit von Ende 1818 bis Mitte 1819 und nicht erst in die Zeit nach dem ersten Verlassen der Heimat (1825) zu setzen. –

Den Drostefreunden wird es eine besondere Freude sein, zu erfahren, daß der Münstersche Germanist und Drostekenner Prof. Dr. Jostes eine verbesserte kritische Ausgabe des „Geistlichen Jahres" in Aussicht stellt.

---

[1] Preußische Jahrbücher Bd. 69, Jg. 1892, S. 381.

[2] Die Weltanschauung der Annette von Droste-Hülshoff. Ein krit. Versuch von P. Schulz. Berlin, Walther; ℳ 1,50.

[3] Theologie und Glaube 1910, S. 748 ff. Vgl. Schulz S. 36, 37, 42.

Erlasse und Entscheidungen

I. Kirchenrechtliche Materien.

I. Acta Pii PP. X.

Mit dem apostolischen Schreiben Vobis plane vom 30. Juni 1911 (S. 522 ff.)[1] lud Papst Pius X. den katholischen Patriarchen, die Erzbischöfe und Bischöfe **Armeniens** zur Feier eines **Nationalkonzils nach Rom** ein. Auf dem Konzile solle gehandelt werden über die Rechte des Patriarchen und der Bischöfe, die rechte Leitung der Gläubigen, die Disziplin des Klerus, die Mönchsinstitute, die Notwendigkeit der Missionen, die rechte Feier des Gottesdienstes, die Liturgie und verwandte Dinge.

II. S. Congregatio de Religiosis

1. 1. Januar 1911 (S. 29–36). Decretum **quoad laicos ordinum religiosorum:** „Sacrosancta Dei ecclesia". Der böse Zeitgeist infizierte auch häufig die Laienbrüder in den Orden, was dann viele Austritte zur Folge hatte. Um diese zu verhindern, erläßt die Kongregation nach eingehender Beratung mit den Generalobern und Konsultoren besonders in der Sitzung vom 29. Juli 1910 eingehende Verordnungen über die Aufnahme, die Probezeit, Einkleidung und Gelübdeablegung der Laienbrüder: Aufnahme durch die Provinzialobern schon mit 18 Jahren; sie leben als Postulanten mindestens 2 Jahre, als Novizen (nicht vor dem 21. Jahre) 1 oder 2 Jahre, unter einfachen Gelübden 6 Jahre; nach diese 6 Jahren, nicht vor dem vollendeten 30. Lebensjahre, können sie die feierlichen Gelübde ablegen. Weise Einzelvorschriften regeln die Erziehung und Anleitung zum demütigen Ordensleben.

2. 1. Januar 1911 (S. 37–39). Decretum **de religiosis servitio militari adstrictis:** „Inter reliquas difficultates". Aus den 10 Einzelverordnungen sei hervorgehoben: Nur völlig Militärfreie dürfen in den Orden mit feierlichen Gelübden zu höheren Weihen oder feierlicher Profeß zugelassen werden. Einfache Gelübde bis zur Militärzeit sind zulässig, nicht während des Militärdienstes. Erst ein Jahr nach der Rückkehr dürfen Ordensleute mit einfachen Gelübden die ewigen Gelübde ablegen. Solche mit feierlichen Gelübden müssen nach der Rückkehr erst wieder ein Jahr unter den Novizen durchmachen. Während der Militärzeit sollen besondere Vorsichtsmaßregeln zur Bewahrung des Berufes beobachtet werden.

III. Aus den Entscheidungen der S. R. Rota seien hervorgehoben:

1. Theatina. **Iurium** vom 23. März 1911 (S. 413 ff.). Hier ist die Entscheidung eines Streitfalles zwischen dem Pfarrer ad s. Rochum in Roccamontepiano

[1] Für die bei den Erlassen und Entscheidungen angegebenen Seitenzahlen ist immer Acta Apostolicae Sedis annus 3 (1911) vol. 3 zu ergänzen.

und der Sakramentsbruderschaft von Bedeutung für die Feststellung der Pfarrrechte gegenüber den an der Kirche bestehenden Bruderschaften überhaupt.

2. Bononien. **Iurisdictionis parochialis** vom 21. Juli 1911 (S. 456 ff.). Es wird ein Streit über Abgrenzung mehrerer Pfarreien beendet. Bemerkenswert ist die Regel, nach welcher die Zugehörigkeit eines Hauses zu dieser oder jener Pfarrei entschieden wird: „Firma perseverat regula aditum domus principalem normam dare iurisdictionis, sive sit parva domus seu villula amoeno et salubri viridario circumdata, sive amplum et celebre castrum turribus munitum aut monasterium, cui ecclesia addicta sit." Wenn im Bau des Hauses dann eine Änderung eintritt, hat diese nicht auch die Verlegung der einmal gegebenen Pfarreigrenzen zur Folge.

3. Patriarchatus Ritus Graeci-catholici in Aegypto. **Adoptionis** vom 10. Juni 1911 (S. 438 ff.). Da in Fragen des Personenstandes die Christen in Ägypten sich nach den kanonischen Rechtsvorschriften richten dürfen, hatte der Graf Habib Sakakini und seine Frau Maria Cassab am 2. Juni 1900 ein Waisenkind vor dem Generalvikar des genannten Patriarchats adoptiert. Die Frau starb bald nach der Adoption, und während der Bruder der Verstorbenen das Erbschaftsrecht des Adoptivkindes bei den weltlichen Gerichten angriff, wandte sich die Schwester an das Gericht des Patriarchen. Dieses erklärte die Adoption für ungültig. Der Adoptivvater appellierte nach Rom. Die Rota tritt unter interessanten Untersuchungen der Rechtsfragen und des Tatbestandes dem Urteile der ersten Instanz bei, weil die Rechtsvorschriften des alten römisch-byzantinischen Rechtes bei der Adoption selbst nicht erfüllt worden waren.

4. Ravennaten. **Nullitatis matrimonii** vom 15. Mai 1911 (S. 483 ff.). Der 29jährige Graf Pasolinus de Pasolinis aus Ravenna lernte die 19jährige amerikanische Presbytanerin Mildred Montague bei ihrer Italienreise kennen und verlobte sich 1905 mit ihr. Bei der 1907 erfolgten Dispenserteilung für die Mischehe war angegeben worden, daß der Bräutigam seit seiner Kindheit jedes Jahr den größten Teil des Jahres in der römischen Pfarrei S. Marcello zugebracht habe. Dieser Pfarrer delegierte dann auch für die in Florenz stattfindende Trauung. Nach 2½ Jahren verließ die Frau ihren Mann und kehrte nach Amerika zurück. Der Graf beantragte nunmehr Nullitätserklärung seiner Ehe, da er in S. Marcello kein Domizil oder Quasidomizil gehabt habe; die juristische Untersuchung wendet sich also der Prüfung des Domizils des Mannes zu. Er war tatsächlich in Ravenna domiziliert, hatte in Rom nicht einmal ein Quasidomizil. Die Trauungsdelegation war ungültig, und darum erfolgt die Nullitätserklärung der Ehe propter impedimentum clandestinitatis.

5. Cameracen. **Nullitatis matrimonii** vom 23. Juni 1911 (S. 497 ff.). In der Ehesache Cordier-Nicolle (s. diese Ztschr. oben S. 239) hatte der defensor matrimonii gegen die Rota-Entscheidung vom 11. Aug. 1910 appelliert; das Urteil auf Nichtigkeit der Ehe wird bestätigt.

6. Massilien. **Nullitatis matrimonii** vom 1. Juli 1911 (S. 525 ff.). In Marseille hatte sich Emil Raulier, um das zu einer Geschäftsbeteiligung notwendige Geld zu beschaffen, mit der Leonia Planchut am 17. Mai 1898 verheiratet. 14 Tage nach der Hochzeit ging der Mann unter Mitnahme der Mitgift und des Schmuckes einer Frau davon. Letztere griff nun die Ehe an, weil der Mann keinen wirklichen ehelichen Konsens gegeben, diesen vielmehr erheuchelt habe. Das erste Urteil des geistlichen Richters fiel zu ihren Gunsten aus; auch die Rota erklärt gegen die Appellation des defensor matrimonii die Ungültigkeit der Ehe, weil die Untersuchung die Wahrheit des Anfechtungsgrundes erwies.

7. Romana. **Stipendii** vom 25. Juli 1911 (S. 531 ff.). Nach der Eroberung Roms wurden einige päpstliche Gymnasien mit finanzieller Unterstützung des Vatikans als private Lehranstalten weitergeführt, so auch das Institut Angelo Mai bei den Barnabiten. Da der Besuch des Gymnasiums den aufgewandten Mitteln nicht entsprach, wurde es durch päpstliches Dekret vom 1. Juni 1909 aufgehoben; die Schüler wurden dem Seminar dell'Apollinare überwiesen. Die Lehrer des aufgehobenen Instituts erhielten als Pension den 40. Teil ihres Gehaltes für jedes Dienstjahr. Damit unzufrieden, verklagten sie die Verwaltung der Güter des Hl. Stuhles auf Fortzahlung des ganzen Gehaltes gegen allenfalsige Weiterausübung ihres Amtes. Die Rota weist die Klage ab, weil die Kläger nicht als fest angestellte Kurialbeamte zu betrachten seien. Bei der näheren Untersuchung des Amtscharakters der Lehrer sind die Sätze bemerkenswert: „Ex mandato magis quam ex locatione operas dare professores nonnulli censuerunt, quia mandatum est contractus gratuitus non secum ferens salarium conventum, sed honorarium, et hoc magis convenire professoribus, qui operas praestant nullu pretio aestimabiles. Nobilissimus conceptus, sed non iuridicus ob allatas rationes!" (S. 550). J. Linneborn.

II. Liturgik.

S. Congregatio Concilii.

8. August 1911 (S. 391). Zum Motuproprio **über die Feiertage** werden folgende Entscheidungen getroffen:

1. An den pro foro aufgehobenen Festen: Fronleichnam, Mariä Reinigung, Verkündigung und Geburt, sowie am Feste des hl. Joseph (19. März), des Evangelisten Johannes und des Orts- oder Diözesanpatrons bleibt die Applikationspflicht pro populo bestehen.

2. In den Kathedral- und Kollegiatkirchen bleibt an genannten Festen bezüglich des Chordienstes und der Feier der hl. Messe und Vesper alles so wie bisher.

3. Feste ex voto vel constituto, auch wenn sie durch die kirchliche Auktorität sanktioniert sind, scheiden nach dem neuen Gesetze aus der Zahl der Festtage aus, an denen es Pflicht ist, eine hl. Messe zu hören.

18. September 1911 (S. 480). Bisher ex praecepto aut ex voto gehaltene **Vigilien** von Festen, die durch das Motuproprio „Supremi disciplinae" unterdrückt wurden, sind auch weiterhin zu beobachten.

S. Congregatio Rituum.

24. Juli 1911 (S. 350). Die **Neuordnung der Feiertage** durch das Motuproprio „Supremi Disciplinae" (s. d. Ztschr. Jahrg. III, S. 585) erfährt durch dieses Dekret wichtige Änderungen, vor allem hinsichtlich des Festes des hl. Joseph und des Fronleichnamsfestes.

1. Das Fest des hl. Joseph am 19. März wird als nicht gebotener Feiertag begangen, ohne Oktav sub ritu duplici I. classis und erhält den Titel Commemoratio Solemnis S. Ioseph, Sponsi B. M. V. Confessoris.

2. Das Schutzfest des hl. Joseph wird am 3. Sonntag nach Ostern sub ritu duplici I. classis cum Octava als festum primarium gefeiert unter dem Titel Solemnitas S. Ioseph, Sponsi B. M. V. Conf. Ecclesiae Universalis Patroni.

3. In den Tagen der Oktav und am Oktavtage dieses Festes des hl. Joseph ist das Offizium zu verwenden, das im Anhang des Octavarium Romanum steht.

4. Das Fest der heiligsten Dreieinigkeit, das auf den 1. Sonntag nach Pfingsten festgelegt ist, wird sub ritu duplici I. classis gefeiert.

5. Das Fronleichnamsfest wird als nicht gebotener Feiertag sub ritu dupl. I. classis cum Octava privileg. ad instar Octavae Epiphaniae am Donnerstag nach dem Dreifaltigkeitssonntag gefeiert unter dem Titel „Commemoratio Solemnis Sanctissimi Corporis Domini Nostri Iesu Christi".

6. Am Sonntag in der Oktav dieses Festes kann in den Kathedral- und Kollegiatkirchen nach Abhaltung des Offiziums und der Messe de Dominica eine einzige feierliche Messe wie am Feste mit Gloria, einer Oration, Sequenz, Kredo und Johannes-Evangelium am Schluß gesungen werden. Wo keine Verpflichtung zur Konventualmesse besteht, ist die Kommemoration des Sonntags mit eigenem Schluß hinzuzufügen und das Sonntagsevangelium am Schluß zu nehmen. An diesem Sonntage hat die feierliche Prozession mit dem Sanktissimum stattzufinden, wie sie das Caeremoniale Episcoporum (l. II, cap. XXXIII) vorschreibt.

7. Am Freitag nach der Oktav wird wie zuvor das Herz-Jesufest sub ritu dupl. I. classis gefeiert.

Dieses Dekret gilt auch für die Ordensfamilien und für die Kirchen, die einen vom römischen abweichenden lateinischen Ritus gebrauchen.

28. Juli 1911 (S. 552). Auch dieses Dekret bezieht sich auf die **Neuordnung der Feiertage** und enthält folgende Bestimmungen:

1. Da das Geburtsfest des hl. Johannes des Täufers in Zukunft am Sonntag vor dem Feste der Apostel Peter und Paul zu feiern ist und dann zwei Oktaven okkurrieren können, so soll in diesem Falle das Offizium von der Oktav des hl. Johannes genommen werden mit Kommemoration der Oktav der Apostelfürsten.

2. Die Vigil von Johannes Baptista ist festgelegt auf den Samstag vor dem Sonntag, der Peter und Paul vorausgeht. Okkurrieren an diesem Samstage die Vigilien von Johannes und von Peter und Paul, so ist das Offizium von der ersteren mit Kommemoration der zweiten in der Messe allein. Fällt aber auf diesen Samstag ein Fest oder Offizium ritus duplicis oder semiduplicis, dann ist die nona lectio von der Johannes-Vigil und in der Messe Kommemoration beider Vigilien.

3. In Kathedral- und Kollegiatkirchen ist in vorgenanntem Falle nach der Non die Vigilmesse von Johannes mit Kommemoration der Vigil von Peter und Paul. Okkurriert ein Fest mit neun Lektionen, so sind zwei Konventualmessen zu lesen, nämlich die eine von dem einfallenden Offizium nach der Terz, die andere von der Johannes-Vigil nach der Non mit Kommemoration der Apostel-Vigil.

4. Wenn das Fest des hl. Johannes Baptista auf den 28. Juni fällt, so ist die zweite Vesper von diesem Feste; das Fest der Apostelfürsten wird den Rubriken gemäß nur kommemoriert.

5. Da nach dem Dekrete vom 24. Juli d. Js. die Oktav des Fronleichnamsfestes gerade so privilegiert ist wie die Oktav von Epiphanie, so sind während dieser Oktav sowohl Votivmessen für Brautleute wie gesungene Requiemsmessen pro prima vice post obitum, vel eius acceptum nuntium verboten; am Oktavtage selbst sind private Requiemsmessen verboten, die sonst am Todestage oder pro die obitus cum exequiali Missa gestattet wären.

6. Die feierliche Missa exequialis anläßlich des Todes oder des Begräbnisses eines Verstorbenen ist an folgenden aufgehobenen Festen verboten: auf Fron-

leichnam, Mariä Verkündigung, am Fest des hl. Joseph (19. März) und am Feste des Ortspatrons.

7. Desgleichen ist diese Messe verboten: am Schutzfeste des hl. Joseph, am Dreifaltigkeitsfeste und an dem Sonntage, auf den die äußere Feier des Fronleichnamsfestes verlegt ist.

7. August 1911 (S. 397). In manchen Diözesen wurde bisher das **Fest des hl. Johannes des Täufers** am 24. Juni mit apostolischer Dispens von der äußeren Feier begangen. Auf die Anfrage mehrerer Bischöfe, ob nach dem Erlaß des Motuproprio vom 2. Juli hieran festgehalten werden könnte oder ob auch in diesen Diözesen an dem jetzt dafür bestimmten Sonntage das Fest des hl. Johannes zu feiern sei, wird geantwortet: Negative ad primam partem; affirmative ad secundam.

28. Juli 1911 (S. 396). Die Kongregation erklärt es für unstatthaft, bei privater oder öffentlicher Aussetzung das Innere des Expositoriums durch darin angebrachte **elektrische Lampen** zu erleuchten, damit das Ziborium oder die Monstranz von den Gläubigen besser gesehen werden könne.

Paderborn. K. Gierse, Subregens.

Besprechungen

Emil Göller, **Die päpstliche Pönitentiarie von ihrem Ursprunge bis zu ihrer Umgestaltung unter Pius V.** I. Bd. Die päpstliche Pönitentiarie bis Eugen IV. I. Teil: Darstellung (XIV, 278 S.); II. Teil: Quellen (V, 189 S.). II. Bd. Die päpstliche Pönitentiarie von Eugen IV. bis Pius V. I. Teil: Darstellung (XI, 216 S.); II. Teil: Quellen (VII, 209 S.), 8°. Rom 1907 u. 1911. Loescher u. Co. ℳ 30,– (Bibl. d. Kgl. Preuß.-Histor. Instituts in Rom. Bd. III u. IV, VII u. VIII).

Zu den wichtigsten „Ämtern" der römischen Kurie gehörte stets die Pönitentiarie. Der bedeutendste Einschnitt in ihrer Geschichte seit ihrem Entstehen wurde gemacht durch die Konstitution Pius' V.: In omnibus vom 18. Mai 1569. In Verbindung mit anderen Bestimmungen nahm hier der Papst der Pönitentiarie ihren mittelalterlichen Charakter, schränkte ihre Befugnisse für das forum externum erheblich ein, organisierte das Beamtenkollegium unter wesentlicher Herabsetzung der Beamtenzahl ganz neu und schnitt eines der Grundübel, wodurch die heilsame Wirksamkeit der Behörde nicht selten gehemmt war, völlig ab: es durften die Ämter der Pönitentiarie ferner nicht mehr gekauft werden. Später wurden dann die Erlasse Benedikts XIV.: Pastor bonus und In apostolicae vom 13. April 1744 von größerer Bedeutung. Die damals getroffene Einrichtung blieb bis zum Erlaß der Konstitution Pius' X. Sapienti consilio vom 29. Juni 1908. Jetzt wurde die Tätigkeit des Tribunals vollständig auf das forum internum (sacramentale und extrasacramentale) eingeengt, bleibt aber für die praktische Seelsorge von größter Bedeutung: sie erteilt Gnaden, Absolutionen, Dispensen, Kommutation von Gelübden, Sanation ungültiger Ehen.

Während die geschichtliche Entwicklung der Behörde also bedeutendere Veränderungen seit Pius V. nicht aufweist und darum ziemlich klar vor uns liegt, entbehrten wir bis vor kurzem einer gründlichen Darstellung der Geschichte der Pönitentiarie bis auf Pius V. Diese verdanken wir nunmehr Emil Göller, dem Professor des Kirchenrechts an der Universität Freiburg i. B., dem früheren ersten Assistenten des Kgl. Preuß. Instituts in Rom. Ein Werk wie das vorliegende konnte eigentlich auch nur an dieser Stelle mit seinen klaren wissenschaftlichen Zielen, den vielseitigen Anregungen, den reichen Hilfsmitteln und – was für die Beigabe des außerordentlich reichen Quellenmaterials nicht unwesentlich ist – auch der Skriptorenhilfe entstehen. Nur durch einen langjährigen Aufenthalt in Rom konnte eine solche umfangreiche, genaue Kenntnis der Schätze des Vatikanischen Archivs, der Bibliothek und des ganzen kurialen Urkundenwesens erworben werden, wie sie G. auf Schritt und Tritt verrät. Das zeigt sich nicht nur in der Anlage und Durchführung des ganzen Werkes, sondern auch besonders – um das gleich vorwegzunehmen – in den Bemerkungen zum Geschäftsgange und zur Ausfertigung der Briefe in der Pönitentiarie (I, 1, S. 185–202 und II, 1, S. 82–89).

Bei der Darstellung war mit dem Pontifikate Eugens IV. ein Einschnitt zu machen, weil dieser Papst wesentliche und für die Folgezeit dauernde Veränderungen des Instituts vornahm; so ergab sich von selbst die Scheidung in zwei Bände. Jedem

darstellenden Teile liegt ein urkundlicher Teil zugrunde. G. beginnt seine Arbeit mit der Aufzählung der Literatur, wobei er in scharfer Charakterisierung hervorhebt, welche wissenschaftliche Förderung die Geschichte der Pönitentiarie jedem einzelnen Forscher verdankt. Die Erörterung über die Quellen eröffnet der Verfasser unter dem Bedauern, daß ihm nur so wenige Register der Pönitentiarie zur Verfügung gestanden hätten, und mit der Vermutung, „daß diese Register, so unwahrscheinlich es klingen mag, das Schicksal zahlreicher Datarieregister gefunden haben, d. h. vernichtet worden sind". Aber vor Überraschungen ist selbst ein mit allen römischen Archivschätzen vertrauter Gelehrter nicht sicher. G. muß nämlich (II, 1, S. VII) bekennen, daß er bei einem neuen Aufenthalte in Rom durch Zufall in Erfahrung gebracht, daß das Archiv tatsächlich noch im Vatikan existiert. Die erhaltenen Register reichen bis Alexander V. (1409–10) zurück und gehen bis in die neueste Zeit hinab. Es können also jetzt die bis dahin unkontrollierbaren, an sich wertvollen Bemerkungen des Joh. Ba. Corcinus über die Register gewürdigt werden. Für die Geschichte der Organisation und der Geschäftspraxis der Pönitentiarie haben wir demnach noch zahlreiche Ergänzungen dessen, was G. in seinen zwei Bänden geboten hat, zu erwarten. Ob aber die jetzigen Beamten der Pönitentiarie die allseitige historische Ausbeutung des in den wieder entdeckten Registern aufgespeicherten Materials, das ja wesentlich Angelegenheiten des forum internum betrifft, mit Rücksicht auf diese Eigenart der Akten überhaupt gestatten werden und gestatten können, steht dahin. So kommen denn für die Darstellung der Organisation und den Geschäftsgang der Behörden hauptsächlich die Formularien in Betracht, welche G. mit Sorgfalt aufgespürt und deren handschriftliche Überlieferung und gegenseitige Abhängigkeit er zuverlässig festgestellt hat. Nur einige Ergänzungen zu seinen früheren Forschungen kann er Bd. II, 1, S. 3 ff. bieten.

Die Entstehung der Pönitentiarie hängt, wie der Verfasser in dem großen Abschnitte über die Organisation und Geschäftspraxis (I, 1, S. 75–212; II, 1, S. 7–131) zunächst ausführt, zusammen mit der Zentralisierung des kirchlichen Bußwesens, der Ausgestaltung des Dispensationsrechtes, der Aufstellung päpstlicher Reservate im 12. Jahrhunderte. Vielleicht bestand sie als Behörde bereits unter Innocenz III.; ihre jetzige Bezeichnung begegnet uns schon unter Gregor IX. Der Beamtenapparat ist ein großer. Besondere Aufmerksamkeit verdient der Wechsel der Befugnisse des Großpönitentiars. Am meisten in der Öffentlichkeit bekannt sind die poenitentiarii minores, deren Zahl viel wechselte. Im 13. Jahrhundert waren ihrer 8–10; dann begegnen uns bis zu 18. Eugen IV. setzte die Zahl auf 11 fest, unter ihnen sollen 2 Deutsche, bezw. 1 Deutscher und 1 Holländer sein. Der doctor expertus in iure cononico war theologischer Berater des Großpönitentiars; andere Beamte waren der regens poenitentiariae, der auditor poen., distributor litterarum poen., die Skriptoren, Korrektoren und Sigillatoren. Die Prokuratoren vermittelten die Gesuche der Petenten an die Pönitentiarie.

Einen Einblick in die Schäden, welche sich bei der Organisation und in die Wirksamkeit der Behörde einschlichen, gewinnen wir in dem großen Abschnitte: Die Pönitentiarie und die kirchliche Reformbewegung (I, 1, S. 202–212; II, 1, S. 70–131). Am schlimmsten war auch hier der Einfluß des großen abendländischen Schismas. Das Konstanzer Konzil verlangte darum mit Recht, daß man mehr Gewicht lege bei Besetzung der Stellung auf die Wissenschaftlichkeit und den untadeligen Ruf der Pönitentiare. Die Reformmaßregeln Martins I. waren nur halbe. Daß auch das Eingreifen Eugens IV. ohne nachhaltige Wirkung blieb, hängt zusammen mit der eigenartigen Entwicklung des päpstlichen Beamtenstaates und der Geldnot des Päpstlichen Stuhles am Ende des Mittelalters. Letztere führte zur Preissteigerung bei der

Käuflichkeit der Ämter. So stieg „der Wert eines Schreiberamtes von 1000 Dukaten unter Calixt III. auf über 2000 zur Zeit Julius' II., um während der Regierungszeit Leos X. 3000 Golddukaten zu erreichen". Während von Sixtus IV., dem 5. Lateran-konzil, von Paul III., Pius IV. allerhand kleinere Reformen durchgeführt wurden, blieb der große Übelstand doch, wie erwähnt, bis auf Pius V.

In diesen Zusammenhang gehört auch die Untersuchung über das Taxwesen der Pönitentiarie (II, 1, S. 132–189), wurde doch nur zu häufig über die Überschreitung der Taxen geklagt! Im großen und ganzen bedeutet die tief schürfende Prüfung G.s hier eine Entlastung der Behörde; namentlich werden die maßlosen Angriffe Wokers (Das kirchliche Finanzwesen der Päpste. Ein Beitrag zur Geschichte des Papsttums, Nördlingen 1878), der das eigentliche Wesen der Taxen ganz verkannt hat, zurückgewiesen. Es war ein Grundirrtum, sie mit den Redemtionen in der Bußpraxis gleichzustellen oder als Buß- und Strafgelder aufzufassen. In der ältesten Taxliste Benedikts XII. sind sie nichts anderes als „die Gebühren, welche für die Expedition der von dieser Behörde ausgefertigten Briefe an die damit beschäftigten Beamten, in erster Linie die Skriptoren, zu erlegen waren" (S. 137). An sich waren die Taxen nicht zu hoch bemessen; freilich sind manche Überschreitungen derselben vorgekommen. Der Verf. hat dieses in der Darstellung freimütig genug hervorgehoben. Er geht keiner Schwierigkeit aus dem Wege und behandelt darum auch die hie und da mit den Taxen verbundenen sog. Kompositionen. Sie treten zunächst auf bei der Commutatio votorum; so wurde das Kreuzzugsgelübde in die Auflage abgeändert: militem mittere propriis sumptibus oder iuxta facultates proprias in redemptionem voti; außerdem kommen sie vor bei Ehedispensationen, wo scienter die Ehehindernisse nicht beachtet waren, und bei Restitution unrecht erworbenen Gutes. Die Untersuchung zeigt, daß auch hier „von Simonie im Prinzip keine Rede sein kann".

Auch in zwei anderen Untersuchungen, welche nicht in so direktem Zusammenhange mit der Geschichte der Pönitentiarie stehen, hat G.s Arbeit der Forschung erhebliche Dienste geleistet: nämlich für die Bedeutung der Plenarindulgenzen auf Grund des Confessionale bis Eugen IV. (I, 1, S. 213–242) und für die Geschichte der bekannten Bulle in Coena Domini oder die „sog. processus generales der Päpste" (I, 1, S. 242–277; II, 1, S. 190–208). Der älteste Text der Bulle geht in die Zeit Gregors IX. (1227–1241) zurück, die Einfügungen der einzelnen Päpste in die überlieferte Form gewähren interessante Einblicke in die Zeitgeschichte. Von den Zensuren der Bulle konnte der Großpönitentiar absolvieren. Die Absolutionsvollmacht wurde aber auch delegiert. Eine gebräuchliche Form war die Ausstellung eines sog. Confessionale, wodurch der Inhaber das Recht erhielt, sich einen Beichtvater zu wählen, der dann von den Reservaten und zugleich von den zeitlichen Sündenstrafen absolvieren konnte. Die absolutio von der Schuld wurde also verbunden mit der von der Strafe. Damit ist auch die Erklärung „Ablaß von Schuld und Strafe" gegeben. Mit Rücksicht auf die Absolutionsvollmacht des Beichtvaters ist er korrekt. Seit Johann XXII. findet sich der Ausdruck und ist gebräuchlich im 14. Jahrhundert. Das Confessionale selbst geht zurück auf die Kreuzzugsabläße und andere Plenarabläße.

Die Untersuchungen G.s geben reichen Anlaß zu ferneren kanonistischen und theologischen Arbeiten. Die umfangreichen Quellen enthalten hierfür köstliches Material, namentlich kann auch das kirchliche Strafrecht daraus noch großen Nutzen ziehen. Göllers flott geschriebene, gründliche und umfassende Geschichte der Pönitentiarie wird auf lange Zeit für die Forschung über diese Behörde maßgebend bleiben; sie bedeutet vielfach den Abschluß der Forschung. J. Linneborn.

Aus der Theologie der Gegenwart

Vorbemerkung: Für die genauere Titelangabe der hier erwähnten Schriften kann vielfach der „Literarische Anzeiger" (Anhang) verglichen werden.

Altes Testament.

E. Hahn-Berlin, **Zur Rolle Babyloniens für Kultur und Astronomie** (D. Lit.-Zeit. 1911, 2629–33), legt den Finger auf die wirtschaftliche Grundlage der Dinge in Babylonien, sich mit Recht über die Vernachlässigung dieses Faktors beklagend, da „auf die Art und den Grad der wirtschaftlichen Kultur der Babylonier" bei der Frage der Priorität doch außerordentlich viel ankommt.

Joh. Nikels-Breslau bei aller Kürze sehr instruktives Schriftchen **Das Alte Testament und die vergleichende Religionsgeschichte** (Hamm i. W., Breer u. Thiemann 1911. Frankf. zeitgem. Brosch. XXX, 12; ℳ 0,50) ist eine verbesserte Umarbeitung des gleichnamigen Aufsatzes in den Weidenauer Studien 1907, H. 1. Die Broschüre hat folgende Kapitel: 1. Allgemeine Theorien über den Entwicklungsgang der israelitischen Religion (Evolutionismus, Degradationismus), 2. Ursprung einzelner religiöser Ideen und Einrichtungen des israelitischen Volkes (der Monotheismus Israels, das Wesen Jahwes, die Abbildbarkeit Jahwes, die Gottesnamen des A. T., die israelitischen Kultgesetze, die Ethik des A. T., der Dekalog, der Sabbat, die biblische Urgeschichte, der Engel- und Dämonenglaube, die Jenseitsvorstellungen und die eschatologischen Ideen). Verf. zeigt, daß die durch die neuere Orientforschung gebrachte Vergleichung des A. T. mit den Religionen des alten Orients unserem Offenbarungsglauben keineswegs den Untergang bringt. Ref. steht auch in den Einzelheiten fast durchweg auf dem Standpunkte seines Freundes; das wird seine eben fertig gedruckte Religion Israels (Kösel, Kempten) zeigen.

P. Rießler-Tübingen, **Das Alte Testament und die babylonische Keilschrift** (Theol. Quartalschr., S. 493, 504) versucht, gegen E. König (s. o. S. 242) polemisierend, für die These, daß das älteste israelitische Schrifttum in Keilschrift geschrieben gewesen sei (Winckler, Jeremias, Benzinger, Nowille), via facti den Erweis zu erbringen an Gen. 1–11. Er kommt aber über Vermutungen der Verwechslung assyrischer Wörter bei der angenommenen Übersetzung ins Hebräische nicht hinaus. Beispiele: „die Erkenntnis des Guten und Bösen" wird zur „Kenntnis oder Fähigkeit, Kinder zu erzeugen" (= idû banâ zâri), das „Zeichen" (ittu) für Kain zu „Helfern" (ittu) für ihn. Gen. 4, 23 wird übersetzt: „Einen Mann habe ich erhalten, der für mich ein Kämpfer ist" usf. Ein Teil der Sachen findet sich schon in der Theol. Quartalschr. 1910, 610 f. mitgeteilt, wo R. auch auf 1. Sam. 17, 4. 23 sich berief.

Die Broschüre B. W. Bacons-New Haven, **Die Ergebnisse der Bibelkritik für Theologie und Praxis** (Berlin-Schöneberg, Prot. Schriftenvertrieb; ℳ 0,75) ist ein die Hypothesen der entwicklungsschematischen Betrachtung der neutestamentlichen Literatur und der Geschichte der Urkirche mit den religionsphilosophischen Meinungen

des „Modernismus" verbindender Vortrag vom fünften Weltkongreß für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt (1910). B. nennt ihn „einen Weltkongreß von Modernisten". Das Dogma ist ihm „ein unerträgliches Joch", „die Theologie hat keinen anderen Stoff als die Phänomenologie des Geistes". Judentum und Christentum sind ihm „nur der zentrale Gipfeltrieb zur höchsten Entwicklung" am Baume der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit. Die Bibel bedarf ihm der Neuinterpretation, die nicht fragt: „Was lehren uns die Männer der Bibel?", sondern: „Was haben diese Männer erfahren und was für Motive und Ziele hatten sie beim Schreiben?" Ein Christentum, das kein Christentum mehr ist!

E. Kalt, **Der Ausdruck „fabula" bei Hieronymus** (Kath. 1911 H. 8, S. 271–87) polemisiert gegen eine vom Ref. in der Theol. Revue 1910, Sp. 332 mitgeteilte Ausführung.

A. Wünsche stellt das archäologische Material zur Sache zusammen in seiner Monographie **Der Kuß in Bibel, Talmud und Midrasch** (Breslau, M. u. H. Marcus; ℳ 2,–). Der zweite Abschnitt, der Kuß in Talmud und Midrasch, erschien schon in der „Festschrift zu Israel Lewys 70. Geburtstag".

R. Leszynsky, **Das Laubhüttenfest Chanukka** (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Judentums 1911, S. 400–18), unterscheidet ein חַג הַסֻּכּוֹת (Fest der Hütten) und חַג הַסֻּכּוֹת (Fest der Zweige). In 2. Makk. 10, 6 müsse חַג הַסֻּכּוֹת vorausgesetzt werden, ebenso Zach. 14, 16.

Die Allioli'sche Bibelübersetzung mit ihren Anmerkungen bedurfte längst einer Neubearbeitung. Dieselbe wurde 1894 durch A. Arndt S. I.-Breslau in Angriff genommen. Papst Leo XIII. ernannte Kardinal Steinhuber zum Zensor. Zur Umgestaltung der Anmerkungen ward 1897 durch die Indexkongregation die Erlaubnis gegeben. Daraufhin wurde zunächst das A., dann auch das N. T. mit neuen Anmerkungen versehen. Mit der 4. Aufl. lag das gesamte Bibelwerk als ein neues vor. Der 4. Aufl. ist bald die 5. gefolgt (**Die Hl. Schrift des Alten und Neuen Testamentes** mit dem Urtexte der Vulgata übersetzt und mit erklärenden Anmerkungen versehen von A. Arndt S. I. 3 Bände. Regensburg 1910. F. Pustet). Das Werk erfreut sich der gleichen kirchlichen Vorrechte wie der alte Allioli. Auf Grund von Stichproben aus den drei starken, vom Verleger gut ausgestatteten und geschmackvoll gedruckten Bänden, der Frucht arbeitsreicher Jahre, seien dem Ref. einige Bemerkungen und Vorschläge gestattet, ohne daß er damit die Frage eines den heutigen Bedürfnissen der deutschen Katholiken völlig entsprechenden Bibelwerkes schon heute von Grund aus aufrollen wollte. Zunächst sei mit Freuden konstatiert, daß das neue Opus einen wesentlichen Fortschritt gegenüber dem alten bedeutet. Die Übersetzung ist eine bessere, ebenso im allgemeinen der Anmerkungenkomplex. Wünschenswert wäre die Beigabe einer deutschen Übersetzung auch der lateinischen Texte aus der Vergangenheit zu Anfang des 1. Bandes (S. XIX–XLV) zum Nutzen derjenigen Bibelleser, die kein Latein verstehen, nicht minder die Hinzufügung fortlaufender Inhaltsangaben am Kopfe der einzelnen Seiten wie in dem parallelen Bibelwerke von Loch und Reischl. Die poetischen Texte hätte Ref. gern nach Versen abgesetzt gesehen, verhehlt sich freilich nicht, daß dieses bei der Gegenüberstellung des deutschen und lateinischen Textes typographische Schwierigkeiten geschaffen hätte. Ob es dagegen empfehlenswert war, bei der Sitte stehen zu bleiben, mit jedem der erst durch den Buchdrucker Robert Stephanus eingeführten Versabteilung eine neue Zeile beginnen zu lassen? Ref. hat dies stets als störend empfunden. Dringend bedarf die kurze Darstellung der Einleitungsfragen einer gründlichen Revision. Ref. versteht es, offen gesagt, nicht, daß noch der Satz gedruckt werden konnte: „Der

heutige Kanon der Juden, der von den Palästinischen Juden aufgestellt und festgehalten ward, fand zur Zeit des Esdras und Nehemias seinen Abschluß" (I, S. 9*), oder daß Jesus Sirach noch unter den zwar hebräisch abgefaßten Büchern erscheint, „die aber in dieser Gestalt verloren gingen und sich daher nur in Übersetzungen erhalten haben" (S. 13*). Der Grundsatz: „Wo immer der Wortlaut der Vulgata es zuließ, ward der Sinn klar zum Ausdruck gebracht, welchen der Grundtext forderte" erscheint mir nicht ganz einwandfrei. M. E. ist die Auffassung des Übersetzers zunächst maßgebend für den Sinn seiner Übersetzung. Bezüglich des Sinnes scheint mir die Sache grundsätzlich nicht anders zu liegen als bezüglich des Textes der Übersetzung des hl. Hieronymus. In der Behandlung der biblischen Fragen gehört A. zur alten Schule; er verwirft die von seinem Ordensbruder Franz von Hummelauer so glänzend durchgeführte Richtung, der heute fast alle katholischen Bibelforscher von Ruf folgen. Damit ist gegeben das besonders auch im Interesse der Apologie der Bibel zu bedauernde Zurücktreten der Fragen der literarischen Art. Indessen, das sind alles Dinge, die für die zunächst erbauliche Bestimmung des Buches erst an zweiter Stelle in Frage kommen. Möge deshalb — das ist der Herzenswunsch des Ref. — das alte Bibelwerk auch in dieser neuen Gestalt in die Hände recht vieler Leser kommen und vielen, vielen Seelen Trost und Frieden bringen, — bis es durch Besseres abgelöst wird. Wenn dies einmal geschehen soll, werden sich allerdings wohl mehrere Exegeten zusammentun müssen, wie das bei dem Bibelwerke der holländischen Katholiken (Jansen-Sloet) und bei denen der deutschen Protestanten (Kautzsch, Greßmann-Gunkel) geschehen ist. Der rechte Zeitpunkt für ein solches Unternehmen wird m. E. sein die Vollendung der neuen Ausgabe der lateinischen Kirchenbibel durch die Benediktiner. Bis dahin werden wir bibelwissenschaftlich auf unserer Seite auch wesentlich weiter sein, voraussichtlich auch einer weniger nervösen Umwelt uns erfreuen. Doch das sind Zukunftssorgen. Vorläufig haben die deutschen Katholiken allen Grund, des Arndtschen Werkes sich zu freuen, — *οἴδαμεν, „ὅσῳ πλέον ἥμισυ παντός"* (Hesiod).

Joh. Döller-Wien hat für Nikels Bibl. Zeitfr. (IV, 6/7) **Die Messiaserwartung im Alten Testament** (Münster i. W., Aschendorff; ℳ 1,—) in konservativem Sinne bearbeitet. Verf. hat der Versuchung nicht widerstanden, auch die Geschichte des Textes und seiner Erklärung verhältnismäßig stark heranzuziehen, so daß die Schrift eigentlich über den Rahmen der Biblischen Zeitfragen hinausgewachsen ist. Dagegen hätten die „Zeitfragen" eine stärkere Heranziehung der altorientalischen Heilandserwartung gefordert. Gerade die konservativ gerichtete Exegese hat allen Anlaß, auf diesen Punkt den Finger zu legen. In welcher Beleuchtung erscheint beispielsweise jetzt nicht „die Jungfrau" in Is. 7, 14, „die Gebärerin" in Mi. 5, 3? Völlig irreführend ist der Satz zu Gen. 3, 15: „Der hl. Hieronymus ließ indes die Lesart ‚sie' (ipsa), die bereits in den lateinischen Bibeltext Eingang gefunden hatte, stehen, um bei niemanden durch eine abweichende, wenn auch korrektere Übersetzung Anstoß zu erregen. Wir sehen hieraus, wie schon die alte Kirche in dem Weibe des Protoevangeliums die Mutter des Erlösers gesehen hat" (S. 9). Tatsächlich ist ipsa ein alter Schreibfehler; Hieronymus hat ipse übersetzt. Der sicherlich unverdächtige P. Vercellone schreibt mit Recht, daß „infolge einer gewissen Abschreiberschläfrigkeit die heutige Lesart entstanden sei".

M. Gemoll, **Grundsteine zur Geschichte Israels** (Alttestamentliche Studien. Mit 2 Karten. Leipzig, Hinrichs; ℳ 12,—), ging bei seinen Studien aus von dem Ziele „der Bestimmung des ältesten Sitzes Jahwes". Diese Untersuchung führte ihn zu vierjähriger Beschäftigung mit den wichtigsten geographischen Begriffen des A. T. Er behandelt seine Objekte in folgenden 8 Abschnitten: 1. Miṣraim-Muṣri, 2. Šur-

Gešur=Ašur, 3. Gilead, 4. Die Midianiter, 5. Daniten oder Keniter?, 6. Der Jordan und Jerusalem, 7. Die Bevölkerung Palästinas, 8. Der Gottesberg. Methodisch verwirft er die Quellenkritik; speziell protestiert er dagegen, „alles, was man mit den herrschenden Theorien nicht vereinbaren kann, dem sog. Priesterkodex in die Schuhe zu schieben und sich damit aller weiteren Verantwortung ledig zu glauben". Seinerseits habe er „den Versuch gemacht, die Überlieferung in der uns überkommenen Gestalt, d. h. tunlichst als Ganzes, zu verstehen". Faktisch wird ihm das A. T. fast zum Spielball phantasievoller Kombinationssucht. Ihre Resultate legt er als Vorarbeit für die Konstruktion einer neuen Geschichte Israels vor. Über den Grad der Sicherheit und die Chancen der Mehrzahl seiner Aufstellungen gibt er sich sehr optimistischen Meinungen hin. Einige Proben aus dem Walde neuer Hypothesen! In Jerusalem = Urusalim steckt der Gottesname Ahura, ebenso in Jerubbaal, das ursprünglich Uru=baal (= Ahura ist Baal) hieß. „Tenne Arawnas" bedeutet „Tenne Ahuras" d. i. = „Tenne Jahwes", weil Ahura = Jahwe ist. Jahwe ist aber zurückzuführen auf den arischen Yama=Yima oder auf das vedische yahwa (= Halbmonat) oder auf yahvá (= der Junge), ein im Rigveda für den Feuergott Agni, Yamas Zwilling, sehr häufig gebrauchtes Beiwort. Für Miṣraim=Muṣri wird freilich die Arabienhypothese abgelehnt; an ihre Stelle tritt aber die Kleinasientheorie. Gosen des B. Exodus lag in Kanaan, ebenso Land und Wüste Sur. „Der Name Horeb kann jedenfalls nur den Gottesberg bei der Schechemiterstadt bezeichnet haben"; für diesen müssen auch die Namen Hor, Horeb und Sin in Anspruch genommen werden, und auch der Name Sinai kann ihn bezeichnet haben. „Die ursprünglich in Kanaan gelegenen Stätten sind allmählich nach auswärts gewandert." Tatsächlich wäre der Schauplatz der Urgeschichte Israels Palästina gewesen. Dort hätten vor den Israeliten die Arier eine führende Rolle gespielt. „Speziell müssen es nachmalige Zarathustrier gewesen sein, die Jerusalem gebaut und die wichtigsten Heiligtümer des Landes in Pflege gehabt haben." Diese Zarathustrier seien die Lehrmeister der Israeliten in der Jahwereligion gewesen. So tritt also an die Stelle des Panbabylonismus der „Panarismus". Soviel Ref. von diesen Dingen versteht, muß er das Buch im wesentlichen ablehnen. Eine gewisse Bedeutung hat es aber darin, daß sein Verf. energisch den Finger auf uralte Beziehungen zwischen Israel und den Ariern gelegt hat. Dieses Gebiet ist aber noch völlig Neubruch. Deshalb ist die peinlichste Vorsicht notwendig; wenn diese nicht außeracht gelassen wird, dürfen wir allerdings hoffen, „durch gedeihliches Zusammenarbeiten der Iranisten und Sanskritisten mit den Alttestamentlern langsam weiterzukommen" (S. 458).

A. Ungnad, **Zur Semiramisfrage** (Or. Lit.=Zeit., 388 f.), die H. Doergens oben S. 454 ff. behandelt hat, meint, in der Semiramis seien mehrere Personen zusammengeflossen, zunächst die Palastfrau Sammuramat (um 800 v. Chr.) und die Königin Azag=Bau (3. Jahrtausend). N. Peters.

Neues Testament.

Revision gegen die Freisprechung des ungerechten Verwalters Lk. 16, 5—8 von Prof. S. Weber=Freiburg i. B. in Theol. Quart.=Schrift 1911, 339—64. Ein Kritiker in dem Ev. Gemeindeblatt für Rheinland und Westfalen hatte behauptet, der Geist dieser Parabel habe mit dem Geiste Christi nichts gemein, da sie die Belobigung eines skrupellosen Schwindlers enthalte. W. zeigt zunächst, daß die Versuche, die Handlungsweise des ungerechten Verwalters zu beschönigen, eitel sind, und weist dann nach, daß trotzdem die Parabel den Standpunkt ernster sittlicher Würde einhält.

„Praecedam vos in Galilaeam" in den Berichten der Paläſtinapilger von G. Kreſſer-Rottweil in Theol. Quart.-Schrift 1911, 505–24. Nach Mt. 26, 32; Mk. 14, 28; 16, 7; Mt. 28, 10; 28, 16 ſollen die Jünger dem Herrn vorangehen nach Galiläa, dort werden ſie ihn ſehen. Sie ſind auch tatſächlich aufgebrochen. Und doch kann das Wiederſehen nicht in dem mehrere Tagereiſen entfernten Galiläa ſtattgefunden haben, da Chriſtus den Apoſteln am gleichen Abend im Speiſeſaale zu Jeruſalem erſchienen iſt (vgl. Lk. 24, 33 u. 13). Verfaſſer ſucht den Deutungen verſchiedener Exegeten gegenüber, die Vorausſage und Erfüllung auch ſo vereinigen wollen, nachzuweiſen, daß unter Galiläa nicht die Landſchaft, ſondern eine ihr gleich benannte Bergſpitze über dem Tale Joſaphat, rechts vom Ölberg, verſtanden wird. Dieſe Kuppe wird noch jetzt ſo genannt; dafür, daß ſie zu Chriſti Zeit ſo hieß, ſind einige Anzeichen vorhanden; für die Zwiſchenzeit beſtätigen es Paläſtinapilger der verſchiedenen Jahrhunderte.

Das Johannesevangelium und ſeine neueſte Beurteilung (Schluß) von Prof. Belſer-Tübingen in Theol. Quart.-Schrift 1911, 568–614. Auch der zweite Teil des Prologs iſt ein einheitliches, zuſammengehöriges Ganzes, wie Belſer gegen Spitta nachweiſt, bis auf Vers 15, der eine Interpolation iſt zu 6–8, die aber durchaus johanneiſchen Charakter hat. Dann behandelt B. die Einwürfe der Kritik gegen 1, 19–34; 1, 35–51; 2, 1–11 und 2, 12–25.

Weiche zurück hinter mich, Satan! Mt. 16, 23; Mk. 8, 33 von Dr. Hild in Katholik 1911, I, 300 f. Schnitzer hat die Echtheit der Stelle beſtritten unter Hinweis auf den Widerſpruch zwiſchen Mt. 16, 18 und 16, 23. H. weiſt nach, daß „Satan" hier nicht = Teufel, als Nomen proprium ſteht, ſondern, wie ſehr häufig, im Sinne von „Verſucher". Dann iſt kein Widerſpruch vorhanden, da, menſchlich geſprochen, Petrus durch ſeine gutgemeinten Worte zum Verſucher Jeſu wurde.

Das Seufzen und Sehnen der Natur nach Erlöſung (Röm. 8, 19—22) von A. Vogt in Katholik 1911, II, 241–62. Verfaſſer beantwortet hauptſächlich die Fragen: Wie kann Paulus der Natur ein Sehnen beilegen? Mit welchem Rechte perſonifiziert er die Schöpfung? Iſt dieſe Auffaſſung eine mehr ſubjektive, gleichſam poetiſche, oder hat ſie eine objektive Grundlage? Das letztere wird bejaht. Freilich handelt es ſich hier nicht um Experimente und Geſetze der Phyſik. Die Evolutionen und Revolutionen in der Natur treffen das Gefühl des Menſchen und bieten ſich dem Gläubigen als Illuſtrationen des Sündenfluches dar und zwar allgemein, ſo daß etwas Objektives zugrunde liegen muß. Dieſes Sehnen der Natur nach Verklärung wird in Erfüllung gehen, mit der Enthüllung der Söhne Gottes wird auch ſie verklärt werden. Den veränderten Lebensbedingungen des verklärten Leibes wird auch die veränderte Erde entſprechen.

Zur Quellenkritik des Johannes-Evangeliums von R. Kralik in „Die Kultur" 1911, 385–402. In intereſſanter Weiſe wird dargelegt, wie ſo manche Szenen im Johannesevangelium, die in Jeruſalem ſpielen, deren Kenntnis ſeitens des Johannes nur auf Nachrichten aus dem Synedrium beruhen kann, auf Nikodemus, den vornehmen Phariſäer, das Mitglied des Hohen Rates uſw. zurückzuführen ſind. Kralik nimmt eine ſchriftliche Unterlage für ſeinen Anteil an. Außerdem treten deutlich die Spuren anderer gleichzeitiger Quellen hervor: ſeine eigene Anſchauung, die der Apoſtel, die Berichte der Mutter Jeſu.

Apoſtelgeſchichte II und die Kritik von Dr. Hablitzel in Theol.-prakt. Monatsſchrift (Paſſau) 1911, 718–22. Während Harnack die Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte in den Anfang der ſechziger Jahre ſetzt und als Verfaſſer Lukas bezeichnet, ſteht er dem Inhalte in vielen Fällen ſkeptiſch gegenüber. Abgeſehen von den Wunder-

berichten entdeckt er an vielen Stellen Unstimmigkeiten und Unkorrektheiten. Verf. tritt ihm inbezug auf die angeblichen Unkorrektheiten in Kap. II kurz entgegen.

Die Existenz Jesu nach Paulus und den Synoptikern von Prof. Espenberger-München in Theol.-prakt. Monatsschrift 1911, 447–54 und 519–80. Verfasser berücksichtigt hauptsächlich die Drewsschen Aufstellungen. Dieser leugnet die Realität der Vision zu Damaskus, da es nach ihm keine Auferstehung geben kann. Eine gründliche Abwägung der Berichte über die Auferstehung Jesu wird die Realität derselben nachweisen. Im ersten Teile tritt E. ferner den Behauptungen Drews' entgegen, Paulus habe niemals daraus Hehl gemacht, daß er Christus nie mit leiblichen Augen gesehen, Jesus sei dem Paulus ein himmlischer Geist ohne Fleisch und Blut, die Menschheit Jesu sei ihm nur phantasievolle Einkleidung des Gottes Jesu und komme nur als Idee für Paulus in Frage, als bloße ideale Bedingung für die Erlösung. Der II. Teil behandelt die Evangelien und die Existenz Jesu. Nach Drews sind die Evangelien keine historischen Urkunden, sondern nur Niederschlag des Glaubens einer späteren Zeit, religiöse Mythen. E. spricht hierüber im allgemeinen und bespricht dann eine Reihe von Stellen aus den Evangelien, die für die Nichtgeschichtlichkeit der Berichte über Jesus zeugen sollen.

Ursprung und Umfang der Petrusakten von Lic. Erbes-Kastellaun in Ztschr. für Kirchengeschichte 1911, 161–85. In vorliegendem Aufsatze untersucht E. zunächst Zeit und Ort der Abfassung. Auf Rom weisen antirigoristische Züge hin, die eine Verteidigung darstellen, des zeitgenössischen Papstes Zephyrinus 200–17. Die Angriffe auf die topographischen Kenntnisse des Verfassers inbezug auf römische Örtlichkeiten werden widerlegt. Vorkommende Personen und Örtlichkeiten weisen auf Rom hin.

Les Actes Apocryphes de Pierre. Suite et fin: Les A. de P. en Orient von J. Flammion in Revue d'histoire ecclés. 1911, 437–51. Fl. beschließt hier eine Reihe von Aufsätzen über die apokryphen Petrusakten. Der Inhalt derselben sei hier kurz wiedergegeben: Die P.-A. gehören zu dem literarischen Genus des apostolischen Romans. Sie sind verfaßt von christlichen Konvertiten aus den Rhetorenschulen. Stellenweise zeigen sie Hinneigung zu gnostischen Doktrinen. Sie sind zu erbaulichen Zwecken und in guter Absicht geschrieben und entsprachen den Wünschen der Christen, Näheres über die Apostel zu erfahren; sie wurden gerne gelesen. Die Kirche tolerierte das, bis die Manichäer anfingen, den apostolischen Roman für ihre häretischen Zwecke zu mißbrauchen. Da ging die Kirche streng vor, aber nur mit mittelmäßigem Erfolge. Ähnlich wie im Occident war die Lage im Orient, nur hier die Gefahr nicht so groß.

The Origin of the Clementine Vulgate von H. Pope O. P. in Americ. Eccl. Review 1911, 428–47. P. gibt eine Skizze der verschiedenen Phasen, die die lateinische Bibelübersetzung von der ältesten Zeit bis zum Konzil von Trient durchlaufen hat. H. Poggel.

Kirchengeschichte.

Kurz nach Vollendung der fünften Auflage des kirchengeschichtlichen Lehrbuchs starb F. X. v. Funk. Das Werk des Meisters setzt sein Nachfolger auf dem Tübinger Lehrstuhle fort; von seiner Hand bearbeitet liegt jetzt die sechste Auflage vor: F. X. v. Funk, **Lehrbuch der Kirchengeschichte**, sechste, vielfach verbesserte und vermehrte Auflage, herausgegeben von K. Bihlmeyer (Paderborn, Schöningh; *M* 11,–). B. hat das doppelte Ziel, das durch Abgeklärtheit und Objektivität des Urteils ausgezeichnete Buch in seiner wesentlichen Gestalt zu erhalten und

doch die notwendigen oder wünschenswerten Verbesserungen anzubringen, in hohem Maße erreicht. Der Umfang des Buches ist allerdings um mehr als zweihundert Seiten gewachsen; aber davon entfallen über hundert Seiten auf die Anwendung des Antiquadruckes und nicht ganz hundert Seiten auf die Stoffvermehrung. Fast zu allen Kapiteln sind größere oder kleinere Zusätze gemacht; einige Paragraphen sind fast ganz umgearbeitet, wie § 1: Begriff und Aufgabe der Kirchengeschichte, § 15: Hindernisse der Verbreitung des Christentums und Ursachen seiner Verfolgung, § 158: Die kirchlichen Reformbestrebungen; Ursachen der Reformation, § 210: Die katholischen Missionen. Die Literaturangaben sind sehr sorgfältig ergänzt, sodaß kaum eine bedeutendere Schrift fehlen dürfte. Angenehm berührt gegenüber der bisherigen allzu strengen Gemessenheit und bisweilen allzu großen Knappheit der Darstellung der lebhaftere Stil und die größere Breite der Darstellung. Das Buch ist mit einer gut orientierenden Karte: Das Christentum im römischen Reiche im 4. u. 5. Jahrh., versehen. Möge das Buch, welches in der Weckung des historischen Sinnes unter der theologischen studierenden Jugend schon so vieles geleistet hat, seine bisherigen Freunde bewahren und noch viele dazugewinnen.

Aus der Feder Fr. Snopeks liegt ein umfangreiches durchweg polemisch gehaltenes Werk vor: **Konstantinus-Cyrillus und Methodius, die Slavenapostel** (Operum Academiae Velehradensis tom. II. Kremsier, Verlag der Academia Velehradensis. Druck v. H. Slovák; Kr. 10,—). Der Professor der slavischen Philologie an der Berliner Universität, A. Brückner, hatte in seinen „Thesen zur Cyrillo-Methodianischen Frage" (Archiv für slavische Philologie, hrsg. v. V. Jagić, Berlin 1906, Bd. XXVIII) die „pannonischen Legenden" als ausgesprochene Tendenzschriften bezeichnet und sie zugleich mit der „römischen Legende" einem gemeinschaftlichen Ursprung, eben Methodius selbst, zugewiesen. Auf Grund dieser angeblichen Urheberschaft erschienen dann die beiden Slavenapostel bei Brückner in einem recht ungünstigen Lichte. In seiner Schrift tut nun Snopek m. E. mit Recht dar, daß allerdings die beiden pannonischen Legenden ausgesprochene Tendenzschriften sind, daß aber die römische Legende inbezug auf den Hauptgegenstand der Darstellung und die Autorschaft durchaus von ihnen verschieden ist und auch die pannonischen Legenden nicht Methodius zum Urheber haben. Er ist vielmehr mit Vondrák der Meinung, daß letztere von dem slavischen Bischof Klemens geschrieben sind, dieser aber mit dem bulgarischen Mönche und Bischof Chrabr, dem Verfasser der Abhandlung über die slavische Schrift, identisch ist. Der Zweck sämtlicher drei Schriften ist, die Landsleute zu belehren, wie sie die slavische Schrift und die slavische Liturgie gegen die Einwände der Griechen verteidigen könnten. Der Verfasser weist auf das ausschlaggebende Moment der Urkunden für die Beurteilung der beiden Slavenapostel hin und verteidigt ihr Leben und Handeln gegen die Angriffe Brückners. Des weiteren verteidigt er mit Erfolg gegen L. K. Goetz und Hýbl die Echtheit des Briefes des Papstes Johann VIII. „Industriae tuae". Der Schluß des Buches beschäftigt sich mit den beiden Abhandlungen „Oratio in natalitia Christi" und „Lectio in baptisma Domini" und mit der Vita sancti Naum Achridani. Die Vita gilt dem Verf. als ein Beleg dafür, daß die Abwendung der griechischen Kirche von der lateinischen im Zeitalter des Michael Cerularius sich nicht so plötzlich vollzog, als manche bisher annahmen. Snopek, welcher sich seit mehr als drei Dezennnien mit Forschungen zu Cyrillus und Methodius beschäftigt, und welcher das gesamte Quellenmaterial genau kennt und mit guter Kritik zu gebrauchen versteht, hat sich mit seinem Buche um die historische Forschung und die Ehrenrettung der Slavenapostel recht verdient gemacht.

In der Schrift **Drei „elende" Heilige** (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. III. Reihe Nr. 12. München, Lentner [Stahl];

.ℳ 0,90) tut A. M. Koeniger die Unhaltbarkeit der Meinung des Münchener Altphilologen F. Vollmer (14. Abhandlung der Sitzungsberichte der Münchener Akademie, phil.-histor. Kl. 1910) dar, daß der Kult der drei Heiligen erst etwa im 15. oder 16. Jahrhundert seine Spuren zeige und sie erst 1627 mit der Auffindung des Römersteines ihre Namen erhalten hätten. Vielmehr beweist er an der Hand einer Artikelserie aus der Feder des verstorbenen Eichstätter Dompropstes und Generalvikars J. G. Suttner (Eichstätter Pastoralblatt Jahrg. 8 [1861], Nr. 12–23), daß der Kult der Heiligen bis mindestens in die Mitte des 14. Jahrhunderts hinabreicht, daß ihre Namen wenigstens schon vor dem Jahre 1627 bekannt waren, und daß die drei „elenden" (exules, peregrini) Heiligen Schottenmönche waren.

Den trefflichen Arbeiten, welche in den letzten Jahren von der Hand deutscher Franziskaner zu der eigenen Ordensgeschichte erschienen sind, hat sich als neue hinzugesellt: P. K. Balthasar O. F. M., **Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne** (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen. Bd. VI. Münster, Aschendorff; .ℳ 7,50. Der erste Teil der Arbeit erschien im Juli 1910 als Dissertation). Die wörtliche Befolgung der evangelischen Armutsvorschrift ist das Armutsideal des hl. Franziskus. Die vom Papst Honorius III. am 29. November 1223 bestätigte Regel, die sog. regula bullata, ohne Zusatz ist bis heute die offizielle Regel des Ordens geblieben. Die nötigen Änderungen wurden in Form von päpstlichen Dekretalen und Generalkonstitutionen gegeben, die zusammen mit jener den Gesetzeskodex des Ordens ausmachen. An die päpstlichen Regelerklärungen knüpft sich die Geschichte des Armutsstreites. In dem Grade, in welchem in den nächsten Jahrzehnten der Ausbau des Ordens nach der seelsorglichen Tätigkeit vor sich ging, trat die Armutsstrenge zurück, bis dann der franziskanische Armutsgedanke in der Fortentwicklung, die er in dieser Zeit durchgemacht, unter Bonaventura seine feste Gestaltung erhielt (Bonaventura ging auf Gregor IX. zurück), die für die Weiterentwicklung als Grundlage diente. Die Dekretale Exiit qui seminat von Jahre 1279 ist ganz im Sinne Bonaventuras gehalten: den Brüdern ist nur der einfache Gebrauch gestattet. Jetzt setzt aber wieder eine laxere Auffassung der Armut ein. Zwei Mißstände: die zu weite Spannung des Begriffes „notwendige Dinge", die zu gebrauchen gestattet war, und der Umstand, daß man das an sich schon auf überwiegend juristischer Konstruktion beruhende Institut des Prokurators tatsächlich nur als Formel ansah, beherrschten die nächsten Jahrzente. Von Anfang an aber bestand im Orden eine strenge Armutspartei, welche die Umwandlungen im Orden samt den päpstlichen Privilegien und Erklärungen ignorierte und die Regel halten wollte, wie sie Franziskus mit den Gefährten gehalten hatte, die sog. Intention des hl. Franziskus. Ihr Theoretiker wurde Petrus Joannis Olivi. Er bildete die Lehre von „usus pauper" aus, d. h. die Lehre, daß die Beschränkung im Gebrauche der Dinge im Gelübde mit einbegriffen sei. An die Armutsanschauung Olivis knüpfen sich die Anfänge der Spiritualen. Das Buch bietet eine wohlgeordnete und klare Darstellung der ersten Periode des Armutsstreites und enthält eine Fülle interessanter Einzelheiten. (Erwähnt sei der Abschnitt über Jakopone da Todi, S. 198 ff.). Es ist eine sehr tüchtige Arbeit und eine sehr dankenswerte Bereicherung nicht nur der Geschichte des Franziskanerordens, sondern auch der Geschichte des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts überhaupt.

In der Schrift: **Nikolaus Lubich (1360–1431)**, ein deutscher Kleriker im Zeitalter des großen Schismas und der Konzilien, Bischof von Merseburg 1411–1431 (Historische Studien, Heft 88. Berlin, Ebering; .ℳ 4,50. Der erste Teil der Arbeit ist als Marburger Dissertation im Jahre 1910 erschienen) zeichnet

H. Schmiedel das Leben eines Mannes, der nicht zu den bedeutenden Persönlichkeiten seiner Zeit gehört, der aber in seiner vielgestaltigen Tätigkeit als Prokurator an der römischen Kurie, als Inhaber verschiedener kirchlicher Stellen und Pfründen, im Dienste der Landgrafen von Thüringen und der Markgrafen von Meißen und als Bischof von Merseburg, in welcher Eigenschaft er auch am Konstanzer Konzil teilnahm, ein charakteristisches Bild des Lebensganges so manches deutschen Klerikers jener Zeit bietet. Ohne ideale Auffassung seines geistlichen Standes und seiner Stellung als Kirchen- und Reichsfürst ist Lubich nicht besser und nicht schlechter als so mancher andere Mann seines Standes und seiner Stellung in der damaligen Zeit, ein rechtes Kind der Zeit des großen abendländischen Schismas und der Reformkonzilien. Den Schluß der Arbeit bilden 155 Regestennummern und 22 Urkunden. Sie ist ein schätzenswerter Beitrag zur Geschichte jener interessanten Periode. Der Verf. hat fleißig Umschau gehalten in der Literatur, das Material hat er namentlich den Bibliotheken und Archiven Thüringens und Sachsens entnommen.

H. Stoeckius plant die Herausgabe einer Reihe von Einzeluntersuchungen über die Lebensordnung der Jesuiten im 16. Jahrhundert. Das erste Stück ist im Jahre 1910 erschienen. Es behandelt das Verhältnis von Ordensangehörigen und Externen und hat von seiten der Kritik eine günstige Aufnahme gefunden. Im laufenden Jahre ist das zweite, weit umfangreichere Stück erschienen: **Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrhundert.** 2. Stück: Das gesellschaftliche Leben im Ordenshause (München, Beck; ℳ 5,—). Das Buch zerfällt in zwei Teile; im ersten wird das gesellschaftliche Leben der Ordensmitglieder untereinander, im zweiten werden die geselligen Beziehungen der Ordensangehörigen zu den Externen geschildert. Der erste Teil geht dem Kommunitätsleben in allen seinen Erscheinungen nach. Wir erfahren Näheres über den Verkehr der Ordensniederlassungen untereinander und mit dem Mutterhause und sodann namentlich über das gesellschaftliche Leben der Mitglieder des einzelnen Hauses. (Das höchste Ziel alles geselligen Lebens ist die Erreichung der „perfectio religiosa". Keine persönliche Freundschaft! Wohnzimmer, bzw. Refektorium, Zeiten der Erholung usw.) Unter den Externen, von denen im zweiten Teil die Rede ist, sind die Schüler („Konviktoren") verstanden, die in dem Kolleg Aufnahme fanden. Der Orden war von Anfang an bestrebt, diese „Auswärtigen" von seiner Lebensgemeinschaft auszuschließen. Der Verf. hat das Material zu seinen in hervorragendem Maße objektiven und sehr gründlichen Forschungen den originalen Quellen (den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu, der Ratio studiorum und den Institutiones scholasticae S. I., den Litterae quadrimestres, den Briefen von Nadal usw.) entnommen und weist seine Aufstellungen an den Ordenshäusern von Paris, Löwen, Köln, Wien, Coimbra, Rom und Prag nach.

F. Tenckhoff.

Patrologie.

Geschichte der altchristlichen Literatur von Lic. Herm. Jordan, Prof. an der Universität Erlangen (Leipzig, Quelle u. Meyer; ℳ 16,—). Ein in seiner Art ganz neues und vortreffliches Buch. Wer indes bloß nach dem Titel auf ein neues Handbuch der Patrologie oder der altchristlichen Literatur in dem bisherigen Sinne schließen wollte, worin die einzelnen Väter und Kirchenschriftsteller in der Reihenfolge nach ihrem Leben und ihren Schriften behandelt werden, würde sich sehr enttäuscht sehen. „Nicht ein Nachschlagebuch wollte ich schreiben, sondern eine innere geschichtliche Entwicklung, nicht eine Quellenkunde, sondern eine Geschichte der Literatur selbst. Schon der äußere Aufbau des Buches zeigt, daß ich zu diesem Zwecke neue Wege gehen

mußte" (Vorwort S. V). Als Ziel schwebt dem Verf. vor, daß beides erkannt werde: „Der eigenartige Weg, den die geistige Kultur und religiöse Bewegung des Christentums in diesen sechs Jahrhunderten gegangen ist und notwendig gehen mußte und anderseits die überragende Größe der wenigen Blätter, in denen das Urchristentum den Schatz religiösen Glaubens der Nachwelt überliefert hat" (Vorwort S. VI). Der Inhalt des Buches gliedert sich in vier, dem Umfang nach recht ungleiche Abschnitte: 1. Einleitung (S. 1–26): Begriff der Literatur und der Geschichte der Literatur überhaupt, die altchristliche Literatur und deren Geschichte, die quellenmäßigen Voraussetzungen, die Einteilung und die Bearbeitungen der letzteren. 2. Die die Entwicklung der altchristlichen Literatur beeinflussenden Elemente (S. 27–68): die beim Eintritt des Christentums in die Welt vorhandenen Literaturen (israelitisch-jüdische, antike und hellenistische); die neuen religiösen Werte, geistigen Gedanken und praktischen Bedürfnisse; die literarischen Persönlichkeiten und die verschiedenen Sprachen; die kulturellen und literarischen Schichten. 3. Die Entwicklung der einzelnen Formen, in denen die altchristliche Literatur zutage getreten ist. Dieses ist der umfangreichste, der eigentliche Hauptteil des Buches (S. 69–494). In 16 Kapiteln, wovon 14 auf die Prosa und 2 auf die Poesie entfallen, werden je die Erzeugnisse der einzelnen Literaturgattungen der Reihe nach behandelt: Erzählungen und Geschichtsbücher (Evangelien, Apostel- und Martyrergeschichten, Chronik und Kirchengeschichte, Biographien und Heiligenlegenden), Briefe, Apokalypsen, Reden und Predigten, Apologien, Dialoge, Streitschriften, Abhandlungen, Kirchenordnungen, Symbole und Glaubensregeln, die Formen hermeneutischer und kritischer Literatur, Übersetzungs- und Überlieferungsliteratur, die Sentenzen, die Inschriften. Die beiden Kapitel über Poesie behandeln das religiöse und kirchliche Lied (bei den Syrern, Griechen und Abendländern) sowie die anderen Dichtungsformen (sibyllinische Orakel, Epos, Epigramm, Cento, poetische Briefe). 4. Schlußbetrachtung (495–501) über die Gesamtentwicklung, über Probleme und Aufgaben. Dann folgen noch Nachträge, Berichtigungen und ein ausgezeichnetes äußerst reichhaltiges Register (S. 504–521). Jordans Buch ist eine Leistung ersten Ranges und setzt bei dem Verfasser, der sich übrigens längst durch mehrere in das patristische Gebiet einschlagende Monographien hervorgetan hatte, eine Vertrautheit nicht nur mit dem Stande der Forschung und der umfangreichen Literatur, sondern vor allem auch eine Kenntnis der Väterschriften selbst voraus, die billig in Erstaunen setzen muß. Dabei ist die ruhige Objektivität und die echt vornehme Art wohltuend, die das ganze Buch durchweht und den wahren Gelehrten kennzeichnet. Man folgt der Ausführung des Verf. mit steigendem Interesse, und wenn man auch oft genug Gelegenheit findet, wo man in Einzeldingen anderer Meinung ist, so kann dies das Gesamturteil nicht beeinflußen: daß er durch seine neue Art, die ehrwürdigen Denkmale christlicher Vorzeit zu betrachten, so daß uns in der Tat gar vieles in ganz neuem Lichte erscheint, allein schon sich ein Verdienst erworben hat. Wir wünschen dem trefflichen Buche die weiteste Verbreitung, sein Studium kann nur anregend und befruchtend wirken auf das Studium und die ganze Behandlung der hl. Väter bei Lernenden und Lehrenden. (Vgl. die Besprechung von G. Rauschen in der Literarischen Beilage zur Köln. Volksztg. 1911, Nr. 41 und Theol. Revue 1911, Nr. 17, Sp. 513–15.)

Enchiridion Patristicum locos ss. patrum, doctorum, scriptorum ecclesiasticorum in usum scholarum collegit M. J. Rouët de Journel S. I. (Herder, ℳ 10,–). Dem allgemein geschätzten enchiridion symbolorum von Denzinger, das in diesem Jahre in 11. von Bannwart S. I. bearbeiteter Auflage erschien, sowie dem im Vorjahre erstmals herausgegebenen und mit großem Beifall aufgenommenen enchiridion fontium historiae eccl. von Conrad Kirch S. I. (beide in demselben

Herderschen Verlage erschienen) reiht sich dieses neue enchiridion patristicum würdig an und wird, des sind wir sicher, ebenso freudig und allgemein begrüßt werden. Gerade ein solches Buch fehlte uns, diese Überzeugung drängt sich bei Durchsicht desselben unwillkürlich auf. Aus rund hundert kirchlichen Schriftstellern des Morgen- und Abendlandes, von dem ältesten uns bis jetzt bekannten außerkanonischen Schriftdenkmale der urkirchlichen Literatur, der Zwölfapostellehre, bis auf Johannes von Damaskus, den letzten der Väter des patristischen Zeitalters, werden 2389 längere oder kürzere Stellen in chronologischer Reihenfolge uns vorgelegt, griechisch und lateinisch, die griechischen Texte außerdem mit lateinischer Übersetzung, die den syrischen bezw. orientalischen Vätern entlehnten Abschnitte jedoch nur in lateinischer Version. Selbstverständlich nehmen die den großen Vätern und Lehrern entlehnten Stücke einen breiten Raum ein, so bei Ignatius 12, Tertullian 33, Origines 38, Athanasius 42, Augustinus 138, Johannes von Damaskus 61 Seiten. Nach der ausgesprochenen Absicht des Verf. soll die Sammlung nicht eigentlich eine Blütenlese, als vielmehr eine Collectio derjenigen Väterstellen sein, die vor allem beim Vortrag der systematischen Theologie oder auch bei sog. dogmatischen Predigten geeignet sind, die Erbringung des sog. Traditionsbeweises zu erleichtern. Dahin zielt auch die ganze Einrichtung: die chronologische Ordnung, die mehrfache Numerierung und die genaue Bezeichnung der Schriftzitate innerhalb der dargebotenen Texte und manches andere, so insbesondere auch die vier indices, die den Gebrauch des Buches wesentlich erleichtern werden und wovon der erste, der index chronologicus, an der Spitze, die drei anderen, der umfangreiche index theologicus (S. 845–870), der für die verschiedenen theologischen Materien auf die betreffenden Belegstellen verweist, sowie der index scripturisticus und der index alphabeticus scriptorum, rerum, operum den Anhang bilden. Auf solche Väterstellen, die sich bereits in den beiden Enchiridien von Denzinger und Kirch finden und daher nicht aufgenommen sind, wird gelegentlich einfach verwiesen. Die zitierten Texte sind meistens der Migneschen Sammlung, oder den neuesten Ausgaben der Berliner griechischen Kirchenväter und dem Wiener Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, gelegentlich auch anderen Sonderausgaben entnommen. – Über die getroffene Auswahl mancher Väterstellen kann man verschiedener Meinung sein. Dies und die sonst unterlaufenen Fehler und Mängel des Buches muß einer eingehenderen Untersuchung vorbehalten bleiben. Auf eine Reihe von Ausstellungen philologisch-literarhistorischer Art hat bereits C. Weymann in der Literarischen Beilage zur Köln. Volksztg. 1911, Nr. 45 aufmerksam gemacht. Aber alles in allem hat der Verf. sicher schon mit dieser ersten Ausgabe einen sehr glücklichen Wurf getan und sich den Dank der akademischen Welt, der Studenten und Professoren erworben. Neben den beiden anderen oben genannten Enchiridien wird auch dieses fortan seinen Platz behaupten. Die äußere Ausstattung läßt, wie man es bei Herder nicht anders gewöhnt ist, nach keiner Richtung etwas zu wünschen übrig.

Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung. Herausgegeben von Geh. Rat Prof. Dr. O. Bardenhewer, Prof. Dr. Th. Schermann, Prof. Dr. K. Weymann (Kempten, Kösel). Die längst von verschiedenen Seiten gewünschte Neuauflage der allbekannten Köselschen Kirchenväterssammlung hat nunmehr unter der Oberleitung des auf dem patristischen Gebiete seit lange rühmlichst bekannten O. Bardenhewer in München endlich begonnen. Nachdem es diesem gelungen ist, in seinen beiden Kollegen Th. Schermann und K. Weymann zwei längst bewährte Mitherausgeber und außerdem eine ganze Reihe tüchtiger Mitarbeiter zu gewinnen, kann es nicht fehlen, daß das auf 60 Bände berechnete Werk in wünschenswerter Weise voranschreite. Programmgemäß sollen

jährlich 10 Bände erscheinen, so daß die Sammlung in sechs Jahren vollendet sein würde.

Bereits liegt seit kurzem der erste Band vor: Des hl. Kirchenvaters **Aurelius Augustinus** 22 Bücher über den **Gottesstaat.** Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Alfr. Schröder, Hochschulprofessor in Dillingen. I. Band (Buch I–VIII). Geb. ℳ 4,–.

An der Spitze dieses Bandes steht ein Vor- und Geleitswort Bardenhewers, das Gesamtwerk betreffend, alsdann folgt eine längere (I–LIV) Einleitung über Leben und Schriften Augustins überhaupt von Prof. Dr. Espenberger (München), sowie eine spezielle Einleitung des Übersetzers über Veranlassung, Abfassungszeit, Hauptinhalt, Sonderausgaben, Textbearbeitung, Kommentare und bisherige deutsche Übersetzungen des „Gottesstaat". Der nun folgenden deutschen Übersetzung ist eine ziemlich eingehende Inhaltsangabe der ersten 8 Bücher vorangestellt. – Schon die ganze äußere, man muß sagen vornehme Ausstattung der neuen Ausgabe, das größere Format, Papier und Druck sowie der gefällige Originaleinband, sticht gegen die frühere (2.) Auflage sehr wohltuend ab. Daß aber auch die Übersetzung in diesem I. Bande große Vorzüge vor der früheren hat und insbesondere auch dem deutschen Idiom, soweit es ohne Beeinträchtigung des Originals geschehen kann, entschieden weit besser angepaßt ist, davon überzeugt man sich bald, wenn man, selbstverständlich unter Hinblick auf den lateinischen Text, die beiden Übersetzungen, die vorletzte und die neue, miteinander vergleicht. Man nehme beispielsweise die Vorrede und einige Kapitel des ersten Buches. Auffallend tritt dieser Unterschied namentlich im ganzen achten Buche, das durchweg philosophische Materien behandelt, zutage; das liest sich in der Tat alles, als ob man einen deutschen Originaltext vor sich hätte.

Das neue Unternehmen ist im hohen Grade zu begrüßen und wir schließen uns aus ganzem Herzen dem Wunsche des Herausgebers an, daß es in der breiten Öffentlichkeit, nicht bloß in der Theologenwelt, sondern auch bei den gebildeten Laien, freundliche Aufnahme finde.

Maximus Confessor und Johannes Scotus Erigena. Von Dr. Joh. Draeseke. (Theol. Studien und Kritiken 1911, S. 20–60 u. 204–229.) Mit der ihm eigenen Gründlichkeit orientiert D. in dieser gediegenen Studie zunächst über den Stand der Forschung, insbesondere über die Kenntnis des Griechischen im Abendlande während des 9. Jahrhunderts, dann über Erigenas Übersetzung der Ambigua des Maximus, über die handschriftliche Überlieferung u. dgl., um dann die sprachliche und sachliche Prüfung der Anführungen Erigenas aus des Maximus Ambigua vorzunehmen, wie sie sich in seinem Hauptwerke de divisione naturae vorfinden. Diese Untersuchung Draesekes ist eine Ergänzung zu seiner bereits 1902 veröffentlichten Schrift von den Gewährsmännern Erigenas und zu seinem Aufsatze über dessen Verhältnis zu Gregor v. Nyssa in Studien und Kritiken 1909, S. 530–576 (vgl. Theol. u. Glaube 1910, S. 331), dann aber auch ein wertvoller Beitrag zur Erkenntnis, einmal des weitgreifenden Einflusses, den Maximus Confessor, dieser scharfsinnige Dogmatiker und tiefsinnige Mystiker der griechischen Kirche durch seine Schriften auf die Nachwelt ausgeübt hat, und zweitens der noch immer zu sehr in Dunkel gehüllten wissenschaftlichen Persönlichkeit des Erigena.

Wie wiederholt schon in früheren Jahren (1898, 1899 u. 1900), so hat P. Leonissa O. M. Cap. im Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie wiederum neuerdings (1911) im 3. u. 4. Heft S. 486 ff. den Versuch gemacht, die Echtheit der **pseudoareopagitischen Schriften** zu retten und dafür sogar das kirchliche Lehramt in Anspruch zu nehmen. In der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) 1911,

IV. Quartalheft S. 767 ff. widmet H. Bruders S. I. diesen in der Tat vergeblichen Bemühungen eine längere sachliche Entgegnung, indem er schließlich mit vollem Rechte seine entschiedene Mißbilligung auch darüber ausspricht, daß P. Leonissa sich nicht scheut, diejenigen katholischen Gelehrten, die sich durch Aufdeckung jener Fälschungen ein Verdienst um die kirchliche Wissenschaft erworben haben, des rationalistischen Zeitgeistes (Modernismus!) zu bezichtigen.

Über **die sogenannten Tractatus Origenis und die neuesten Erörterungen über ihren Verfasser** handelt ein Aufsatz von August Merk S. I. (Valkenburg) in derselben Zeitschrift für kath. Theologie 1911, IV. Heft 775–783. Gegenüber der von Battifol, Wilmart, Morin und anderen, neuestens auch von Bardenhewer (Patrologie[3], S. 360) vertretenen sog. Gregorius (v. Elvira)-Hypothese, sowie entgegen der Meinung Weymanns, der Novatian und Brewers, der Rufin für den Verfasser hielt, während andere an Gaudentius v. Brescia dachten, will Merk zwar nicht wagen, die tractatus einer früheren Zeit (Novatian oder dem 4. Jahrhundert) zuzuschreiben, neigt jedoch „wegen der Berührungen mit den Origeneshomilien und Gaudentius dazu, sie in der Form dem 5. Jahrhundert zuzuweisen", hält es aber nicht für ausgeschlossen, daß in der Tat ältere Quellen benutzt worden sind (vgl. Theol. u. Glaube 1909, 836). A. Ign. Kleffner.

Religionswissenschaft, Apologetik.

Religion und soziales Leben bei den Naturvölkern. Von Dr. H. Visscher, Professor an der Universität zu Utrecht. 1. Band: Prolegomena (Bonn, Johannes Schergens; ℳ 7,–). Es ist lebhaft zu begrüßen, daß Verf. den in holländischer Sprache bereits publizierten Band nunmehr ins Deutsche übersetzt hat, da nur eine Weltsprache dem sehr beachtenswerten Werke die verdiente Verbreitung ermöglichen kann. Seitdem die Sozialphilosophie sich verselbständigt hat, ist wiederholt die Zurückführung der Religion auf einen sozialen Ursprung, die Autorität der Gemeinschaft, versucht worden. Verf. zeigt den Zusammenhang dieser sozialphilosophischen Auffassung mit der Theorie des Evolutionismus, erkennt jedoch an, daß durch die Sozialphilosophie die Aufmerksamkeit auf die Religion als soziale Tatsache hingelenkt sei. Von der Religion als sozialer Tatsache handelt auch der 1. Abschnitt des vorliegenden Werkes. Dabei hat Verf. nicht ihre gemeinschaftbildende Kraft, vielmehr die Religion als Lebensäußerung der Gesellschaft mit zwingendem Charakter für das Individualleben im Auge. Die Religion ist ihm kraft ihres Wesens eine soziale Tatsache von grundlegender Bedeutung und unvergänglichem Werte. Das eigentlich soziale Faktum ist nichts anderes als die Gottesidee. Sie führt unter Überwindung des Egoismus die Individuen zur Solidarität. In dem Bewußtsein der gemeinsamen Abhängigkeit von einer höheren Macht wurzelt die Verbrüderung der Menschen. Die Religion allein verbürgt die Gesundheit jeden sozialen Typs, indem sie Individuum und Gemeinschaft vor das Angesicht Gottes stellt und jeden seine Aufgabe und seinen Platz kennen lehrt. Hierauf sucht Verf. im Anschluß an die Klassifikation der sozialen Typen von Vierkant und Steinmetz die Bedeutung der Religion für die verschiedenen sozialen Typen und ihre Funktion in denselben festzustellen. Er unterscheidet eine absolut religiöse, eine relativ religiöse und eine relativ irreligiöse Phase, welche jedoch nicht als einander ablösende Entwicklungsstufen im Sinne des Evolutionismus aufzufassen sind, vielmehr, soweit unsere Kenntnis vorzudringen vermag, als nebeneinander bestehend angetroffen werden. Die absolut religiöse Phase zeigt das gesamte soziale Leben in religiösem Gewande. Soziales und religiöses Leben sind kongruent.

Für individuelle Eigenart ist kaum Platz. Hierhin gehören alle sog. Naturvölker. In der relativ religiösen Phase beherrscht die Religion noch das Soziale, hört jedoch auf es ganz zu absorbieren, die Säkularisation des Individuellen beginnt. Es erwächst eine religiöse Weltanschauung, deren Formen zwischen mythologischen Kosmogonien und Theogonien und philosophischen Systemen variieren können. Hierhin gehören die polytheistischen Volksreligionen der alten Welt, Islam und Buddhismus. Die relativ irreligiöse Phase ist in der christlichen Religion gegeben. Die gewählte Bezeichnung soll keine Minderung der Bedeutung der Religion, sondern nur das mit der individuellen Vertiefung der Religion gegebene Verblassen des religiösen Faktors im Sozialen im Vergleich zu den beiden übrigen Phasen zum Ausdruck bringen. Der vorliegende erste Band behandelt dann von den genannten drei Phasen noch die erste auf Grund einer bewunderungswürdigen Kenntnis des einschlägigen Tatsachenmaterials. Zuerst erhalten wir eine meisterhafte Charakteristik des intellektuellen und ethischen Lebens der Naturvölker, welches überall als ein sinnlich gebundenes erwiesen wird. Welche Folgen dies für die Konstellation der Persönlichkeit hat, wird in einem eigenen Kapitel gezeigt. Das Ich des Naturmenschen erscheint bis zu einem gewissen Grade von seinem Lebensmilieu absorbiert. Die Individualität verblaßt gegenüber dem sozialen Verband, die Familie als erste soziale Einheit tritt stark in den Vordergrund. Hierauf zeigt Verf. wie sich die religiöse Anlage im psychischen Leben der Naturvölker auswirkt. Die religiösen Bedürfnisse werfen sich hier wegen allzu weiter Entrückung des dunkel erkannten höchsten Wesens auf das Kreatürliche, indem sie dieses vergöttlichen. Dies führt zum Animismus, Spiritismus, Fetischismus, worüber sich das folgende Kapitel in tiefschürfender Untersuchung verbreitet. Die große Bedeutung der konkreten Vorstellungen für den Naturmenschen wird mit Recht in den Vordergrund gestellt. Der Naturmensch erkennt allen seinen Vorstellungen Realität zu, seine Vorstellungen der Dinge sieht er als die Seelen der Dinge an. Somit erscheint alles beseelt und die Folge hiervon ist, daß alles zum Fetisch werden kann. Eine Schlußbetrachtung vergleicht die Naturvölker mit den Kulturvölkern und weist auf die Verschiedenheit der Bedeutung der Religion für beide hin. Daß wir hier und da einer dem katholischen Standpunkt fremden Anschauung begegnen, kann unsere Genugtuung über die Arbeit als Ganzes nicht mindern. Sie schließt eine auf solidester Sachkenntnis beruhende energische Absage an den religionsgeschichtlichen Evolutionismus ein. Über den 2. Band werden wir voraussichtlich bald berichten können.

Die Weltanschauung des modernen Naturforschers. Von Professor Dr. phil. E. Dennert (Halle a. S., Rich. Mühlmanns Verlag; ℳ 7,—). In vorliegender Schrift, deren 2. Tausend soeben ausgegeben wurde, kommt es Verf., der sich durch seine mutige und unermüdliche Bekämpfung der monistischen Weltanschauung Häckels sowie des Darwinismus wie kein anderer verdient gemacht hat, vor allem darauf an, die gänzliche Unhaltbarkeit der Behauptung darzutun, der Monismus sei die einzig mögliche naturwissenschaftliche Weltanschauung d. h. die einzige zusammenfassende Weltbetrachtung, welche das heute vorliegende naturwissenschaftliche Tatsachenmaterial zulasse. Um seinen Zweck zu erreichen, stellt er sieben moderne Naturforscher nebeneinander. An erster Stelle und am ausführlichsten wird der Monismus Häckels, wie er in den Welträtseln niedergelegt ist, zur Darstellung gebracht, auf Schritt und Tritt mit vernichtender Kritik begleitet. Als Vertreter des Monismus werden ferner noch der Physiologe Verworn und der Chemiker Ostwald behandelt. Als Vertreter des Dualismus erscheinen die Biologen Wallace, Driesch und Romanes sowie der Botaniker Reinke. Die Tatsache nun, daß die Monisten Verworn und Ostwald je einen ganz eigenartigen, von demjenigen Häckels grundverschiedenen Monis-

mus vertreten, während die übrigen genannten Naturforscher letzteren ganz ablehnen, soll dem Leser zeigen, daß man von einer Weltanschauung des modernen Naturforschers überhaupt nicht sprechen kann. Aber nicht bloß die anmaßende Behauptung Häckels, die einzig mögliche naturwissenschaftliche Weltanschauung zu bieten, erscheint durch diese Zusammenstellung als hinfällig, sondern auch die monistischen Systeme von Verworn und Ostwald werden als gänzlich unhaltbar erwiesen. Dabei erscheint allerdings das Ganze doch etwas mehr auf die Bekämpfung Häckels eingestellt zu sein, als es die augenblicklich sich vollziehende Wandlung in monistischen Kreisen fordert. Inzwischen ist Ostwald Präsident des Monistenbundes geworden und Dr. Horneffer, der bekannte Wanderprediger des Monismus, vertritt bekanntlich eine viel feinere Art des letzteren, als der Gründer jenes Bundes. Bei einer ferneren Neuauflage des trefflichen Buches dürfte diesem Umstande Rechnung zu tragen sein.

Häckels Weltanschauung naturwissenschaftlich-kritisch beleuchtet von Prof. Dr. E. Dennert (Ebenda, .// 1,50). Diese im 6. Tausend vorliegende Schrift ist ein Separatabdruck des 1. Kapitels der soeben erwähnten.

Die Wahrheit über Ernst Häckel und seine „Welträtsel". Von Prof. Dr. Dennert. Volksausgabe (Ebenda, .// 0,75). Hier haben wir die Hauptkampfschrift des Verf. gegen Häckel und seine „Welträtsel". Sie gibt nicht nur eine Kritik der letzteren, sondern sie trägt alles zur richtigen Einschätzung und Bekämpfung Häckels verwendbare Material zusammen. Seine willkürlichen Überschreitungen der Grenzen der Naturwissenschaft, seine Fälschungen, die abfällige Beurteilung mancher seiner Arbeiten durch seine eigenen Fachgenossen und seine unnoble und unsachliche Art in der Behandlung seiner Gegner werden hier unnachsichtlich aufgedeckt. Beigegeben ist ein Offener Brief an Herrn Professor Dr. Ladenburg in Breslau, den Verf. aus Anlaß der bekannten Rede Ladenburgs auf der 75. Versammlung deutscher Naturforscher und Ärzte veröffentlicht hatte. Dann wird noch die doppelte Buchführung an den Pranger gestellt, deren sich Häckel dadurch schuldig gemacht hat, daß ein Abschnitt, welcher in der englischen Übersetzung seiner Welträtsel als wissenschaftlich unhaltbar aufgegeben war, in der gleichzeitigen deutschen Ausgabe unverändert zum Abdruck gelangte. Den Schluß bildet die Schilderung des Zusammenstoßes Häckels mit Braß, welcher ersterem neue Embryo-Entstellungen nachgewiesen hatte. Die vorliegende überaus billige Volksausgabe hat bereits das 20. Tausend erreicht, gewiß ein schöner Erfolg, aber im Hinblick darauf, daß Häckels Welträtsel bereits in 250000 Exemplaren verbreitet sind, wäre ihr eine gleiche weite Verbreitung zu wünschen.

Vom Sterbelager des Darwinismus. Von Prof. Dr. Dennert (Ebenda, .// 2,—). Verf. hat das Verdienst, zuerst das Laienpublikum darauf hingewiesen zu haben, daß Darwinismus und Entwicklungstheorie nicht zu identifizieren sind. Dies geschah namentlich durch die vorliegende Schrift, von welcher heute das 7. Tausend im Druck erschienen ist. Seine Absicht geht hier darauf hinaus zu zeigen, daß zwar die Entwicklungslehre von fast allen Naturforschern als eine berechtigte Theorie anerkannt, dagegen aber der eigentliche Darwinismus mit seiner Lehre von der natürlichen Auslese im Kampf ums Dasein auf der ganzen Linie zurückgedrängt werde, daß namentlich die rein mechanische Entwicklung mehr und mehr als unhaltbar erkannt werde. Das Material, welches Verf. als scharfer Beobachter der Strömungen innerhalb der Kreise der Naturforscher nach Ausgabe der vorliegenden Schrift noch zum gleichen Thema sammeln konnte, veröffentlichte er in einem neuen Heft unter demselben Titel, welches durch den Zusatz „Neue Folge" kenntlich gemacht wurde. Auch dieses Heft hat den verdienten Erfolg gefunden und liegt bereits im 4. Tausend vor. (Ebenda, .// 2,—.)

(4. 12. 11.)

Christus und die Naturwissenschaft. Von Prof. Dr. E. Dennert. 6. Tausend. (Ebenda, kart. ℳ 1,–). Verf. erklärt zunächst, warum das christliche Mittelalter die Naturwissenschaft nicht recht gefördert hat, und zeigt, daß auch die außerchristlichen Kreise hierin vor Beginn der Neuzeit nichts geleistet haben sowie daß die alten Kulturvölker durch ihre Religion in der Naturerforschung sich eher gehemmt als gefördert fühlen mußten. Dann wird die Bedeutung Christi für die Naturwissenschaft dahin präzisiert, daß er durch Beschränkung seiner Lehre auf das religiös-sittliche Gebiet die Bahn für die Wissenschaft frei gemacht und in seinen Gleichnissen ein außerordentliches Interesse und ein tiefes Verständnis für die Natur geoffenbart habe. Nicht streng zum Thema gehört eigentlich der letzte Abschnitt, welcher die Stellung Christi zur Natur im Lichte seiner Wunder behandelt, welche ihn als über der Natur stehend erkennen lassen. In ebenso losem Zusammenhang zum Thema stehen die im Hinblick auf die Tatsache der Beschränkung der Lehre Jesu auf das religiöse Gebiet vorgetragenen Ausführungen, nach welchen es außer einem historischen Beweis für das Christentum nur einen Beweis der innerlich erlebten Erfahrung gäbe. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß dies der katholischen Lehre nicht entspricht.

Ist Gott tot? Gott – Welt – Mensch? Drei Kernfragen der Weltanschauung naturwissenschaftlich beleuchtet von Prof. Dr. E. Dennert. 4.–5. Tausend. (Ebenda, ℳ 2,–). Verf. beantwortet in dem mit großer Wärme geschriebenen Büchlein die Frage: Dürfen wir noch an einen Gott glauben? mit einem entschiedenen Ja. Was er zur Begründung hierzu vorbringt, deckt sich auf weite Strecken mit dem Material, welches die katholische Apologetik in den Gottesbeweisen verwendet. Ein grundsätzlicher Gegensatz aber macht sich darin geltend, daß Verf., wie dies eben sein protestantischer Standpunkt mit sich bringt, nur zeigen zu können glaubt, daß die Welt mit dem Gottesglauben besser erklärt werden könne als ohne denselben, daß er aber einen eigentlichen Vernunftbeweis für das Dasein Gottes entschieden ablehnt, vielmehr den wahren Gottesbeweis lediglich in dem inneren Erlebnis findet und zwar näherhin in dem Ergriffenwerden des Willens durch Gott.

Bibel und Naturwissenschaft. Von Prof. Dr. E. Dennert. 4.–5. Tausend. (Ebenda, ℳ 4,–). Verf. sucht eine Versöhnung zwischen den neuesten Ergebnissen der Naturwissenschaft und der Bibel anzubahnen. Er will solchen, die infolge ihres Berufes mit den seelischen Nöten und Zweifeln des Volkes in Berührung kommen, behilflich sein, die richtige Antwort zu finden, wenn ihnen Schwierigkeiten bezüglich der Glaubwürdigkeit der Bibel vorgebracht werden. Obwohl ganze Partien des Buches nach jeder Hinsicht einwandfrei sind, so kann doch mit dem Ganzen katholischen Lesern nicht wohl gedient sein, und für diese ist es ja auch offenbar nicht geschrieben. Wir begegnen hier wieder der Anschauung, daß das Dasein Gottes nicht durch die Vernunft bewiesen werden könne. Die Bedeutung der Wunder Christi wird nicht richtig eingeschätzt, wennschon der Glaube an sie festgehalten wird. Die Wundererzählungen des Alten Testamentes werden zum Teil aufgegeben.

Ernst Häckel als Biologe und die Wahrheit. Von Dr. Arnold Braß (Ebenda, ℳ 1,50). In Braß ist dem unermüdlich kämpfenden Botaniker Dennert ein wertvoller Kampfgenosse aus den Kreisen der Zoologen erstanden. Er hält es für das Richtige, Häckel auf dem Gebiete der Biologie zu treffen. So prüft er denn im einzelnen Häckels Aufstellungen über die Moneren, seine Gasträa-Theorie und seine Säugetierstammbäume, um daran eine scharf ablehnende Kritik zu üben. Dann führt er das Auge als Beweis gegen Darwin und Häckel an, zeigt, daß Hand und Fuß nicht Zeugnisse für die Abstammung aus niederen Formen sind, und schließt mit einem Kapitel über „die Fürsorge für das Werdende", welches aus der in der Organismen-

welt sich offenbarenden Zielstrebigkeit das Dasein eines zielbewußten Schöpfers zu folgern unternimmt. A. Fuchs.

Dogmatik, Dogmengeschichte.

J. Labourt et P. Batiffol: **Les Odes de Salomon.** Une œuvre chrétienne des environs de l'an 100—120. Traduction française et introduction historique (Paris, V. Lecoffre, Rue Bonaparte 90). Zwei französische Gelehrte wirken in dieser Schrift zusammen, um den Ursprung und den Charakter der 1909 von Rendel Harris gefundenen apokryphen „Oden Salomons" festzustellen. Die Übersetzung aus dem syrischen Text, der nach vielen auf ein griechisches, nach Hub. Grimme auf ein hebräisches Original zurückgeht (vgl. diese Zeitschrift 1911, Nr. 1 und dessen kürzlich erschienene Schrift über die Oden Salomons) hat J. Labourt geliefert; die historische Einleitung und den Kommentar gab Batiffol. Harris setzt die Oden im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts an und hält den Verfasser für einen Judenchristen au plus haut niveau de la vie spirituelle. Harnack nimmt zwei Verfasser an, einen jüdischen und einen christlichen („großkirchlichen"). Nach Gunkel sind die Oden von einem Verfasser und zwar einem christlichen, aber einem Anhänger der Gnosis. Batiffol sucht nun aus inneren theologischen Gründen — äußere sind nicht vorhanden — zunächst die Einheit des Ursprungs zu erweisen, prüft darauf die Christologie der Oden und zeigt den Doketismus dieser Christologie auf, untersucht dann die Soteriologie der Oden und kommt zu dem Schlusse, daß der Verfasser ein christlicher Grieche ist, der dem von Ignatius von Antiochien bekämpften Doketismus angehört, für den es keine Taufe, Eucharistie und Sakramente gibt, für den Sünde Irrtum und Bekehrung religiöse Aufklärung ist, der als echter Hellene in Christus einen neuen Philosophen gefunden hat. Jedenfalls liegt das Hauptverdienst der Schrift in ihrer dogmenhistorischen Behandlung der Oden, und sie wird deshalb auch ihren Wert behalten, wenn sie nach der formellen Seite hin Beanstandung erfahren würde. Denn wie die Dinge liegen, kann über Herkunft und Zeit immer nur ein konjekturales Urteil gefällt werden.

Die christlichen Kirchen des Orients. Von Dr. K. Lübeck (Sammlung Kösel; geb. ℳ 1,—). Verfasser war von der Görresgesellschaft mit einem wissenschaftlichen Auftrag nach dem Orient gesandt, wo ihn seine liturgischen Studien auch zur Beobachtung des heutigen religiösen Lebens der orientalischen Kirchengemeinschaften nötigten. In der vorliegenden Schrift bietet er die abgewogenen Resultate seiner Erfahrungen, wobei der Hauptton „auf das religiöse Leben und die liturgischen Gebräuche" jener Kirchen fällt. In einer Einleitung werden zunächst die einzelnen Kirchengruppen und Einzelkirchen vorgestellt, dann wird gehandelt von der Trennung und dem Unionsversuche zwischen Orient und Okzident. Dieser kurze Teil ist historischer Natur. Darauf greift Verfasser die eigentliche Aufgabe an und beschreibt „die gegenwärtige Organisation der orientalischen Kirchen" und zwar der unierten Kirchen, der nicht unierten kleineren (Kopten, Abessinier, Jakobiten, Thomaschristen, Nestorianer, Armenier) und der großen orthodoxen Kirche (von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem — die russische Staatskirche und die übrigen autokephalen Einzelkirchen: Griechenland, Cypern, Bulgarien, Serbien, Montenegro, Karlowitz, Hermannstadt, Bukowina-Dalmatien, Bosnien-Herzegowina, Rumänien). Im dritten Teile wird „das religiöse Leben der orientalischen Christenheit" geschildert, Dogma, Kultur, Volksfrömmigkeit, Disziplin und die gegenseitigen Beziehungen der Kirchen zueinander. Man sieht, wie reich der Stoff ist, der hier in flotter Sprache mit Hervorhebung des

Wesentlichen und Ausscheidung des Unwesentlichen von einem Kenner des Orients behandelt wird. Am meisten werden wohl die dogmatischen Unterschiede der Kirchen interessieren sowie die liturgischen Gebräuche.

Jesus Christus. Apologetische Vorträge auf dem zweiten theologischen Hochschulkursus zu Freiburg i. B. im Oktober 1908, gehalten von Prof. Dr. Braig, Esser, Hoberg, Krieg, Weber. 2. Auflage (Herder; ℳ 6,50). Die erste Auflage dieser Schrift wurde im Jahrgang 1909 dieser Zeitschrift S. 21 angezeigt, und es muß von hier auf dorthin verwiesen werden. Die jetzige Auflage „ist, von mannigfachen Verbesserungen und Zusätzen abgesehen, ihrem wesentlichen Inhalte nach nicht verändert worden" (Vorwort). Doch hat Braig seinen Vorträgen eine „Einführung" und einen „Nachtrag" vor- und nachgeschickt. „Die Einführung beleuchtet an einem Beispiel, der neuesten Bestreitung des päpstlichen Primats, die Unwissenschaftlichkeit des liberalen und modernistischen Historizismus. Der Nachtrag, eine Kritik der liberalen und modernistischen These, „der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte", stellt die Willkürart des subjektivistischen Philosophismus auf dem Gebiete der Religionswissenschaft an das Licht". Was Braig über Cyprians Primatslehre sagt, ist sehr maßvoll und abgewogen. Cyprian „schrieb keine dogmatisch-kanonistische Abhandlung über das Wesen des Primats . . ., er bietet überhaupt an theologischer Schulgelehrsamkeit viel weniger, als in dem Wunsche eines Spätgeborenen liegen könnte, mag der Epigone nun für oder gegen Rom gestimmt sein" (149). Und noch ein prinzipielles Wort: „Vor allem ist zu sagen: Mag Cyprian über den päpstlichen Primat gelehrt haben, was immer: der Heilige ist nicht die katholische Kirche zu seiner Zeit gewesen, so wenig als (z. B.) später der geistesgewaltige Augustinus die Kirche war" (140). Das stimmt fast wörtlich überein mit dem, was wir sofort an dieser Stelle (vgl. Heft 6 S. 517 f. dieses Jahrg.) gegen Koch bemerkten. Eine „Lücke" würde nur in der Tradition entstehen, wenn das kirchliche Lehramt gegen die lehramtliche Entscheidung einer anderen Zeit zeugen würde. „Es steht fest, daß ein einzelner Mann oder ein Teil in der Kirche die dogmatische Tradition weder machen noch brechen kann" (ebd.). Möge bei einer Neuauflage dem auf fast 600 Seiten angewachsenen Werke zu dem Autorenregister auch ein Sachregister hinzugefügt werden.

Von Pohles weitverbreiteter **Dogmatik** (Schöningh) liegt der erste Band in 5. Auflage vor. „Die Neuauflage unterscheidet sich von ihren Vorgängerinnen (die letzte ist in Theologie und Glaube früher angezeigt) durch einen etwas größeren Typ." Alle Bibelstellen sind nachgeprüft. Das Bestreben ging dahin, durch „Literaturnachträge, Zusätze und Hinweise auf den häretischen Modernismus das Werk auf der wissenschaftlichen Höhe zu erhalten". Eine englische, auf 9—10 Bände berechnete Übersetzung dieser Dogmatik bei B. Herder in St. Louis hat zu erscheinen begonnen. Zum Schluß berichtet Verfasser, „daß Seine Heiligkeit Papst Pius X. die ihm als Geschenk überreichte Dogmatik »peculiari cum benevolentia« angenommen und den erbetenen päpstlichen Segen durch Seine Eminenz den Herrn Kardinal-Staatssekretär Merry del Val am 11. 4. 1911 übermittelte". Diese Anerkennung von höchster kirchlicher Stelle hat der Verfasser verdient, und wir gratulieren ihm aufrichtig dazu.

Der Modernismus von Dr. M. Grabmann, Professor der Dogmatik in Eichstätt. Separatabdruck aus der „Christlichen Schule (Eichstätt, P. Seitz; ℳ 0,40). Der kurze Aufsatz beweist in klarer Weise die Entstehung des Modernismus aus dem Kritizismus Kants, dem Agnostizismus Spencers, dem Pragmatismus James' und der liberalen deutschen Theologie, setzt dann die Grundlehren des Modernismus ins Licht, wie sie deutlich besonders im Decretum „Lamentabili" von Pius X. verworfen wurden, und zeigt endlich die Berechtigung dieser Verwerfung, weil der Modernismus einen

Bruch darstellt mit dem katholischen Dogma, mit der katholischen Theologie und mit dem katholischen Leben. Das klare Schriftchen leistet gute Dienste für etwas höher gehaltene Vorträge.

Was beschwören wir im Antimodernisteneid? Theologische Erklärung des Antimodernisteneides von R. M. Schultes O. P., Prof. am Collegium Angelicum zu Rom (Mainz, Kirchheim; ℳ 1,50). Schultes beschäftigt sich einzig mit dem Antimodernisteneide und untersucht zunächst eingehend seine formelle Bedeutung, vindiziert dem Papst das selbstverständliche Recht seiner Forderung und begründet seinen dogmatischen Inhalt für „definitive Lehrentscheidungen", also für unfehlbare Wahrheit, und bezeichnet unter lobender Erwähnung der bekannten Erklärung der Paderborner Professoren die praktischen Vorschriften als dem allgemeinen kirchlichen Gehorsam unterliegend und innerlich bindend. Dann wird der Inhalt der Eidesformel analysiert. Es wird zunächst „der einleitende prinzipielle Satz über das kirchliche Lehramt" besprochen dann werden die „fünf Glaubenslehren" über die Gotteserkenntnis, Beweisbarkeit der Offenbarungstatsache, Stiftung der Kirche durch Christus, Tradition und das Wesen des christlichen Glaubens) theologisch gründlich erörtert. Verfasser wendet sich dann zum 2. Teil des Eides, worin die Annahme der Enzyklika „Pascendi" und des Dekretes „Lamentabili" auferlegt wird, wobei wieder zustimmend die „sehr korrekte Paderborner Erklärung" erwähnt wird bezüglich der „damnationes" und „declarationes" des kirchlichen Lehramts. Was dabei über die „Scholastische Methode" gesagt wird, ist so maßvoll und begründet, daß es bei kirchlichen Theologen als selbstverständlich gelten wird. In einem vierten Paragraphen werden die fünf Hauptfehler der modernistischen Theologie besprochen (Glaube und Geschichte, Glaube und Exegese, Glaube und Dogmengeschichte, Freiheit der Wissenschaft). Ein fünfter Paragraph handelt von der „apostolischen Kirche". Ein Schlußwort beantwortet die Frage: Wozu der Eid? Hier sind besonders die „Bedenken gegen den Eid" und ihre Lösungen bemerkenswert. Verfasser beabsichtigte, „einen den Bedürfnissen des Klerus sowie der gebildeten Laienwelt entsprechende theologische Erklärung" des Eides zu geben. Er hat seinen Zweck völlig erreicht. In der Schrift weht ein glaubensfreudiger Geist, aber kein enger zelotischer Sinn. Wer den Harnack-Jatho-Streit und die Geschichte des „Spruchkollegiums" in Berlin verfolgt hat, muß auch als positiver Protestant die Maßnahmen Pius' X. für erlaubt und berechtigt halten. Zudem gehören res fidei et morum nicht vor das Volksparlament, sondern vor das oberste Forum der Kirche.

Die Handauflegung im Urchristentum nach Verwendung, Herkunft und Bedeutung in religionsgeschichtlichem Zusammenhang untersucht von J. Behm, Repetent in Erlangen (Leipzig, A. Deichert; ℳ 4,50). In historisch-kritischer Weise wird hier der Brauch der Handauflegung erörtert und zwar in drei Abschnitten ihre „Verwendung" im Urchristentum, ihre „Herkunft" und ihre „Bedeutung". Das verarbeitete Material ist sehr reichhaltig: Die Handauflegung bei Jesus; im apostolischen Zeitalter (zu körperlicher Gesundung, zur Erteilung des Hl. Geistes in der Taufe, zur Amtsübertragung); in der alten Kirche (Heilung, Exorzismus, Segnung, Ordination, Taufe, Bußdisziplin, Aufnahme der Ketzer in die Kirche). Verfasser sieht in den letzten drei Arten „Initiationsriten". Die Rezeption von getauften Ketzern und Büßern war eine altkatholische Neubildung. Es findet sich die Handauflegung auch in anderen Religionen; abere „Analogie in der Geschichte heißt noch lange nicht Genealogie"! Verfasser betont teils jüdischen Einfluß, nimmt teils christliche Originalität an. Der allgemeine Sinn in der Geste ist stets derselbe: Handauflegung bedeutet Übertragung. Die Handauflegung speziell bei der Taufe ist sehr wahrscheinlich „eine Neubildung, die das Urchristentum schon in sehr früher Zeit vollzogen

hat" (145). Der letzte Abschnitt handelt von der Bedeutung der urchristlichen Handauflegung. Die Handauflegung bedeutet „Übertragung übersinnlicher Gaben oder Elemente in sinnfälliger Form" (146). Zwar ist der Standpunkt des Verfassers kein überkritischer, negativer, aber was er hier über die Wunder Jesu ausführt, 150 ff., ist recht modernprotestantisch. Ebenso rächt es sich später in der Erklärung der Texte, daß er als Protestant das Sakrament der Firmung oder der besonderen Geistesmitteilung nicht annehmen darf. Er beruft sich für die Einheit von Taufe und Firmung auf Apg. 9, 17 f. Aber hier ist die Taufe allein gemeint. Er gesteht auch: „Aber wirkliche Schwierigkeiten bereitet die Anschauung von Taufe und Geist, die Apg. 8, 14 ff. widerspiegelt." Er erklärt dann die Taufe durch Philippus als „nicht ganz regulär", als unvollständig. Schließlich das Geständnis: „Trotzdem bleibt die Erzählung höchst seltsam und befremdlich." Aber „seltsam" ist auch die ganze fernere Entwicklung. Die liberalen Theologen, wie Holtzmann u. a., nehmen hier deshalb mit den Katholiken das Sakrament der Firmung an, wenngleich erstere gerade deshalb die Apg. in die spätere „hierarchische" Zeit ansetzen. Harnack datiert sie aber bekanntlich um 60. Somit steht es um die katholische Auffassung sowohl textlich als geschichtlich gar nicht so „seltsam". Tatsachen muß man hinnehmen, auch wenn sie schlecht in das System passen. Im übrigen sei nochmals die Fülle des bearbeiteten Stoffes betont; nur bedarf es für den katholischen Theologen einer Nachprüfung.

B. Bartmann.

Ethik, Moraltheologie, Pastoral.

Die Ethik R. Saadjas untersucht ein Aufsatz des am 14. Februar 1911 verstorbenen Rabbiners David Rau; der Anfang der Studie steht in der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1911, S. 385–99. Gemäß Rau hat der bedeutende jüdische Gelehrte Saadja (892–942; vgl. Kirchenlexikon², 1425–8) im biblisch-talmudischen Judentum zuerst die Ethik „als gleichberechtigt" der Religion gegenübergestellt und sie als selbständige Disziplin aus ihrer Verknüpfung mit verwandten Gebieten gelöst und bearbeitet.

Als „Grundsätzliche und zeitgeschichtliche Betrachtungen" bezeichnet J. Mausbach sein Werk **Die katholische Moral und ihre Gegner** (Bachem; ℳ 6,–; dritte Auflage der 1901 erschienenen Görresschrift „Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben"). Das prächtige Buch, das bereits in der Liter. Beilage der Köln. Volkszeitung (1911, Nr. 38) von uns eindringlich empfohlen wurde, bietet – nach einer besonders die konfessionelle Lage in Deutschland behandelnden Einleitung – im ersten Teile eine Erörterung über „Die Stellung der Kasuistik in der katholischen Moral". Die kasuistische Moral ist nicht die summa moralis, erst recht nicht die summa theologica des Katholizismus. Neben der durch die notwendige Rücksichtnahme auf das praktische sittliche Leben geforderten Kasuistik steht die aszetische und spekulative Moral. M. untersucht hier auch eine Anzahl von kasuistischen Einzelfragen („Der Zweck heiligt die Mittel", Die unvollkommene Reue, Der innere Vorbehalt usf.), um die Mißverständnisse und Übertreibungen festzustellen, die sich daran vielfach geknüpft haben. Die Überschrift des zweiten Teiles des Buches lautet: „Die katholische Gesamtaufgabe der Sittlichkeit und der Protestantismus". Die Stichworte „Gottesgesetz und Gewissen", „Sünde und Rechtfertigung", „Gesetz und Freiheit", „Gesinnung und Werk", „Gebot und Rat", „Weltarbeit und Weltflucht" u. a. lassen einen Einblick in die hier zur Verhandlung stehenden Materien tun. Die zwei letzten Kapitel dieses Teiles („Kirchliche Autorität und persönliche Selbstbestimmung", „Konfession und bürgerliches Leben") beschäftigen sich mit viel besprochenen akuten Fragen

der kirchlichen Gegenwart und bringen die maßvolle und gediegene Beurteilung eines Fachmannes, die ihren Eindruck auf manche aufgeregte und ängstliche Gemüter nicht verfehlen wird. Mausbach will das Zentrum als politische nichtkonfessionelle Partei; er spricht sich entschieden für die christlichen Gewerkschaften aus. Wenn wir Bedenken tragen, Deut. 30, 14 mit der „Innerlichkeit" des Gottesgesetzes in Beziehung zu bringen (S. 126) oder uns für die Behandlung der „Ausnahmen vom Sittengesetz" im landläufigen Sinne nicht recht erwärmen können (S. 130) oder gar einmal bei einem Zitat die Angabe des Bandes vermissen (S. 98 Anm. 1), so möge der verehrte Verf. daraus ersehen, welch sorgfältiges Interesse wir seinen Ausführungen gewidmet haben. Man vergleiche etwa Mausbachs Gedanken über „Gebot und Rat" mit dem, was man durchschnittlich über dieses Thema liest, um inne zu werden, welche Förderung die Moralwissenschaft aus dem Buche schöpfen kann. Der ruhige und vornehme Ton und die warmherzige Sprache, aus der die innere Begeisterung für die Ideale der Sittlichkeit herausklingt, geben dem ausgezeichneten Werke ein besonderes Gepräge.

In einer eingehenden Monographie untersucht Hermann Lauer **Die Moraltheologie Alberts des Großen mit besonderer Berücksichtigung ihrer Beziehungen zur Lehre des hl. Thomas** (Herder; ℳ 6,–). Lauer schickt eine allgemeine Würdigung der von Albert d. Gr. gegebenen Darstellung der christlichen Sittenlehre voraus. Hier gibt Lauer u. a. Mitteilungen über die literarischen Quellen der Schriften des heil. Albertus, zumal über das Verhältnis zu Aristoteles, dessen Richtung Albert besonders bevorzugte. Ein eigener Abschnitt orientiert über „Albert d. Gr. und Thomas von Aquin". „Albert war der Bahnbrecher, Thomas aber hat das Werk seines Lehrers vollendet." Die Moraltheologie Alberts wird von Lauer in der Weise zusammengestellt, daß er die jeweiligen Darlegungen des Meisters – es kommen vornehmlich die Summe von den Geschöpfen, die Sentenzenerklärung und die theologische Summe in Betracht – unter die heutzutage üblichen Kapitelüberschriften der Moraltheologie gruppiert; auch „die Gnadenausrüstung des Menschen" und die Lehre von den Sakramenten wird von ihm in die Untersuchung einbezogen. Für die Lehre vom Gewissen ist Lauers Hinweis interessant, daß Albert in der Summe von den Geschöpfen und in der Sentenzenerklärung mehr mit den Anschauungen des hl. Thomas übereinstimmt, in der theologischen Summe mehr mit Alexander von Hales. Wenn Albert in der Tätigkeit des Gewissens wesentlich eine Vernunfttätigkeit sieht, ist er doch hier gemäßigter als Thomas. In der Lehre von der Epikie sind die Ausführungen Alberts „grundlegend geworden für die gesamte spätere Theologie". Lauer hat durch seine fleißige und gründliche Arbeit Anspruch auf den Dank zumal der moraltheologischen Wissenschaft erworben.

Über die Notwendigkeit des Berufes zum Ordensstand schreibt Joseph Adloff im Straßburger Diözesanblatt 1911, 395–402. Er unterscheidet zwischen den evangelischen Räten an sich und dem Ordensstand, „wie er sich aus diesen Räten historisch entwickelt hat und unter Wahrung bestimmter gemeinsamer Lebensnormen diesen oder jenen besonderen Zweck verfolgt". Nur von der Befolgung der evangelischen Räte an sich, und nicht vom eigentlichen Ordensleben, wie es sich in der Kirche historisch entwickelt hat, gilt, daß sie jedem, der sich ernstlich bemüht, mit der Gnade Gottes möglich ist, wenn er um dieselbe bittet.

Der sittliche Wert der Arbeit wird von Dr. Fanny Imle in der Zeitschrift Die christliche Frau erörtert (1911 12, S. 1–5). „Die Genesis mit ihrem Arbeitsgebot an die reine Menschennatur und ihrer Arbeitserschwerung für die gefallenen Menschen gibt uns Antwort" auf die Frage nach dem sittlichen Wert der Arbeit. „Sie lehrt uns dankbare Freude an jener Erdenwelt, die, vom Höchsten geschaffen,

uns zur Verfügung gestellt ist, damit wir dort wirken und umformen nach dem Ebenbild des ewig Schaffenden; so vermögen wir durch unseren Geist und unser Wollen die materiellen Güter zu hohen und höchsten Zwecken zu benutzen. Sie lehrt uns, das Irdische als Gotteswerk und Werkzeug zu geistig-sittlichen Zielen hochzuschätzen und doch nicht zu überschätzen."

Über die verbotene Lektüre **(Le letture proibite)** handelt die Civiltà Cattolica (Quad. 1472: 21 ottobre 1911; S. 138–59). Der Aufsatz berücksichtigt sowohl das positive Gesetz als auch das natürliche Sittengesetz (letzteres namentlich bezüglich der Romane und Zeitungen).

Heft 13 der Staatsbürger-Bibliothek (Volksvereinsverlag M.Gladbach; ℳ 0,40) bringt aus der Feder des Dr. Paul Beusch eine **Allgemeine Steuerlehre.** Es ist das eine knappe, verdienstliche Orientierung über Begriff, Zweck, Rechtsgrund, Reproduktivität und Umfang der Steuer bezw. Steuerpflicht, über die Terminologie im Steuerwesen, über die allgemeinen Grundsätze des Steuerwesens, Einteilung und Erhebung der Steuer usf.

In dem gleichen Verlage und der gleichen Sammlung behandelt derselbe Verf. die **Steuerarten und Steuersysteme** (Heft 14; ℳ 0,40). Das Heft gibt eine systematische Übersicht über die einzelnen Steuern, bietet also die „spezielle Steuerlehre".

Von dem **Kirchen-Kalender für die Katholiken der Stadt Offenbach a. M.** liegt uns der 10. Jahrgang (1911) vor (Offenbacher Volkszeitung; einzeln ℳ 0,15). Er ist ein schönes Beispiel dafür, wie man unter schwierigen Verhältnissen – Offenbach hatte bei der Volkszählung 1905 Angehörige von 14 verschiedenen Religionen, abgesehen von den „Konfessionslosen" – die Katholiken praktisch zu sammeln sucht.

Im Auftrage des Generalpräsidiums der kath. Gesellenvereine (Cöln a. Rh.) werden **Skizzen für den Religionsvortrag im katholischen Gesellenverein** herausgegeben. Heft 1 („Der katholische Glaube") und Heft 2 („Das hl. Meßopfer") liegen vor (Verlag des Generalsekretariates der kath. Gesellenvereine, Cöln a. Rh.; jedes Heft ℳ 0,90). Die klar disponierten und anregenden Skizzen werden den Gesellenpräsides sehr willkommen sein. Übrigens können sie auch den geistlichen Präsides anderer Vereinigungen von Nutzen werden.

Den Aufsatz **Für und gegen den Kinematographen** von Bertha Göring (Die christliche Frau 1911/12, S. 17–22) nennen wir gern, um von neuem auf diese wichtige Angelegenheit der praktischen Seelsorge aufmerksam zu machen. Zur Sache vgl. J. Linneborn in dieser Zeitschrift 1910, S. 487–92. H. Müller.

Kirchenrecht.

Über die jüngsten päpstlichen Erlasse erscheinen naturgemäß noch fortgesetzt Schriften. Zum Motu proprio: Sacrorum antistitum erwähne ich: **Klarheit und Wahrheit.** Eine Erklärung des Antimodernisteneides von P. B. Baur O. S. B. (Freiburg i. Br., Herder; ℳ 1,80). Der Titel des Werkchens sagt nicht zu viel. B. gibt eine bestimmte, klare und richtige Erklärung des Eides. Hätte die Schrift früher erscheinen können, so würde sie treffliche Dienste zur Aufklärung geleistet haben. Aber auch jetzt wird sie noch Nutzen stiften; auch gebildeten Laien ist sie verständlich.

Der Modernisteneid. Den Katholiken zur Lehr und Wehr, Andersdenkenden zur Aufklärung von M. Erzberger, Mitglied des Reichstags (Berlin, Germania; ℳ 0,80). Der bekannte Verf. hat in geschickter Form das in den parlamentarischen Debatten in Deutschland zutage geförderte Angriffs- und besonders auch das Verteidigungsmaterial über den Modernisteneid zusammengestellt. Namentlich Redner

für Volksversammlungen finden hier leicht zuverläßlichen Stoff über das immer noch aktuelle Thema.

Oswald Frank gibt in einer ähnlichen Broschüre: **Deutschland und die Modernismusbewegung** (Wiesbaden, Hermann Rauch; ℳ 0,75) eine leicht verständliche Übersicht über die Lehre der Modernisten, die päpstlichen Abwehrmaßregeln und den ganzen Verlauf der Bewegung in Deutschland. Die Tagesblätter haben zwar darüber berichtet, aber die Übersicht über die Ereignisse ist sehr lehrreich. Verf. behauptet S. 26: „Die rein bischöfliche Fakultät zu Paderborn . . . hat sich der Erklärung der Fakultät zu Münster angeschlossen." Das ist ein Irrtum. S. diese Zeitschrift oben S. 169 ff.

Zum Dekrete: Maxima cura verzeichne ich: sac. Felix M. Cappello, **De administrativa amotione parochorum** seu commentarium in decretum: Maxima cura (Rom, Fridericus Pustet: ℳ 1,60). Der Verf. beleuchtet zuerst das neue Verfahren im Gegensatze zum früher geltenden Rechte. Die Motive werden kurz gestreift. Andere Fragen, z. B. ob die Vorschriften des Dekretes de consilio oder de praecepto seien, sub gravi vel sub levi verpflichteten, beantworten sich leicht. Der eigentliche Kommentar ist recht ausführlich und wegen der beigefügten Kasuistik auch für die Praxis brauchbar. Einzelne Dinge, wie die praescriptio der Delikte, die Amtspflichten der Pfarrer konnten doch kürzer abgetan werden. Die Beziehungen des Dekretes zum Staatsrechte sind nicht untersucht; wenigstens wäre bei can. 27, § 2, wo von der Pensionierung der Pfarrer die Rede ist, hinzuweisen gewesen auf die mancherorts vom Staate gewährten Unterstützungen.

Die Amtsenthebung der Pfarrer im Verwaltungswege. Systematische Darstellung und Erläuterung des Dekretes der Konsistorialkongregation „Maxima cura" vom 20. August 1910 von D. Dr. iur. et phil. N. Hilling, a. o. Professor des Kirchenrechts an der Kgl. Universität zu Bonn (Mainz, Kirchheim u. Co.; ℳ 1,50). Dankenswert an H.s Schrift — sie ist ein erweiterter Abdruck von Artikeln im „Katholik" 1911, Heft 3—5 — ist außer der gründlichen Hervorhebung der Motive und der zutreffenden Gesamtwürdigung des neuen Gesetzes besonders der Abschnitt: Die Bestimmungen des Staatskirchenrechts über die Amtsenthebung der Pfarrer (S. 34 ff). Das Dekret wird hier in seiner Wirkung auf die staatliche Gesetzgebung und das Patronatsrecht genau geprüft. Staat und Patron sind nicht durch das neue Verfahren benachteiligt. Pro lege ferenda wünscht H. die Möglichkeit des Rekurses vom Urteil des Bischofs an das S. Officium und genauere Scheidung des Verfahrens bei eigentlichen Disziplinarfällen und bei unverschuldeten Anlässen.[1] — Bezüglich der Stellung der

[1] H. hat auch meinem Aufsatze über das Dekret (in dieser Ztschr. II [1910], S. 732 ff.) seine Aufmerksamkeit geschenkt und daran einzelne Ausstellungen gemacht, die er aus den Artikeln im „Katholik" in den S.-A. teilweise nicht mit herübergenommen hat. Ich gehe darum nur kurz auf den letzteren selbst ein. S. 15_1 sagt H.: „Eine schriftliche Erteilung der Mahnung, die Linneborn S. 736 Anm. 3 behauptet, ist nicht vorgeschrieben." Eine solche Behauptung hatte ich gar nicht aufgestellt. Ich schrieb: „Hierbei (bei der monitio) ist bereits das Verfahren als ein schriftliches und heimliches gekennzeichnet." Und genau so schreibt H. selbst von dem Verfahren (S. 29): „Ferner beruht das Amotionsverfahren auf dem Prinzipe der Schriftlichkeit . . . Endlich ist unser Verfahren ein geheimes." — Die bei dem Revisionsverfahren mitwirkenden Pfarrer heißen im Dekrete: parochi consultores. H. meint S. 17_1, daß der Ausdruck im Deutschen nicht in entsprechender Kürze wiedergegeben werden könne. Gewiß! Die Freiburger autorisierte Übersetzung (s. diese Ztschr. oben S. 424) sagt: „Pfarrer als Konsultoren"; so hatte auch ich zu can. 3 § 2 (a. a. O. S. 739) übersetzt, da ist dann im Zusammenhange der daselbst (zu can. 4) gewählte kurze Ausdruck „Pfarrkonsultor" nicht mißverständlich. — S. 20_3 schreibt H.: „Was

Württembergischen Regierung zum Dekrete (Vgl. H. S. 38) sei bemerkt, daß sie das Amotionsverfahren nur gestattet, „abgesehen vom Fall der Pensionierung, unter gleichzeitiger Versetzung auf eine andere Pfarrei ohne Verlust am pensionsberechtigten Gehalt sowie unter Vergütung der Umzugskosten". Von jeder administrativen Amtsenthebung auf Grund der Bestimmungen des Dekretes wird das Bischöfliche Ordinariat der „Staatsbehörde unter Anschluß der Akten Mitteilung machen" (Kirchl. Amts-Blatt für die Diözese Rottenburg 1911 Nr. 15 vom 1. Sept. 1911).

R. Parayre, professeur de droit canon aux facultés catholiques de Lyon. **Le Déplacement administratif** des curés d'après le droit nouveau (Lyon. Emmanuel Witte; 62 S. 8°). Die weitläufige historische Einleitung kennzeichnet unter Hervorhebung mancher Bestimmungen französischer Synoden das Bestreben der Kirche, den Gemeinden unabsetzbare Seelsorger zu sichern. Erst die organischen Artikel zum französischen Konkordate haben gegenüber den früher ca. 30000 parochi inamovibiles deren nur 3000 in Frankreich belassen. Das Dekret hebt die Unterschiede zwischen den Kantonspfarrern und Desservants bezüglich der Absetzbarkeit wieder auf. Der Gang des Verfahrens wird nur kurz beleuchtet. Die p. 29 erörterte Frage, ob der Generalvikar zum Examinator oder Konsultor bestellt werden könne, ist durch die Resolution der Congr. Cons. vom 3. Oktob. 1910 (A. A. S. II 1910, p. 854) dahin beantwortet: Non expedire.[1]

Auch hier sei hingewiesen auf die Rede des Bischofs von Speyer, Michael Faulhaber, **Priester und Volk und unsere Zeit** (Mainz, Kirchheim u. Co.; ℳ 0,30), in welcher er die kirchenrechtlichen Materien: Daseinsrecht eines besonderen Priesterstandes, Laienapostolat oder Laienregiment, Zölibat der Priester, Erziehung der theolo-

Linneborn a. a. O. S. 740 Anm. 2 und Schmelcher a. a. O. S. 15 über die technische Seite des Verfahrens der Abstimmung angeben, ist teils unrichtig, teils nur von direktiver Bedeutung." Ich hatte über die Abstimmung selbst, die mittelst Stimmzettel geschieht, nichts, also auch nichts Unrichtiges gesagt, wohl aber an das der Abstimmung voraufgehende Verfahren der Rota bei einem kollegialen Urteil erinnert. M. E. ist es auch bei dem Amotionsverfahren im Interesse einer genauen und selbständigen Durcharbeitung der Akten und zur Bildung eines begründeten Urteils empfehlenswert, daß von jedem „Richter" ein schriftliches Gutachten abgefaßt wird. — In meiner Übersetzung des can. 13 § 1 (a. a. O. S. 741) muß es heißen: „. . . so kann er den Verzicht auch unter einer Bedingung leisten, wofern sie vom Ordinarius angenommen werden kann und angenommen wird" (Vgl. H. S. 24_4). — S. 24 wendet sich H. gegen meine Ansicht, daß eine „ausführliche Begründung" des Urteils gefordert werde. Die Ausführlichkeit richtet sich allerdings nach dem besonderen Falle, ob z. B. ein geheimes Vergehen der Grund der Entfernung ist, ob durch die weitere Darlegung Ärgernis entsteht uff., auch danach, wie weit die Verteidigungsgründe des Pfarrers angeführt werden können. Es dürfte klar sein, daß gerade auf die Begründung des Entfernungsdekretes das größte Gewicht gelegt werden muß, damit der davon Betroffene überzeugt wird, daß ihm kein Unrecht geschehen ist, oder neue Verteidigungsgründe beibringen kann. Daß es aber auch deshalb notwendig ist, dem Urteile eine juristisch exakte Begründung zu geben, um Konflikten mit der Staatsgewalt vorzubeugen, gesteht H. S. 35_3 selbst.

[1] S. 28 sagt P. über die Synodalexaminatoren: „qu'ils seraient élus par leurs confrères dans le synode diocésan". In meinem erwähnten Artikel hatte ich (a. a. O. S. 746) in gleicher Weise gesagt, daß die Pfarrer, falls eine Diözesansynode gehalten würde, die Synodalexaminatoren wählen könnten. Hilling beanstandete (Katholik 1911 I, 207_3) mit Unrecht den Ausdruck, den er zudem selbst gebraucht, weil die Synodalexaminatoren vom Ordinarius auf der Synode vorgeschlagen werden müßten (Trid. Sess. XXIV, cap. 18 de reform.). Aber die Synodalen können auch die Vorgeschlagenen so lange zurückweisen, bis sie die Mehrzahl der Stimmen auf sich vereinigen. Vergl. Capello, l. c. p. 75 sq. —

gischen Jugend in edeler Form populär behandelt. — Der durch die moderne soziale Entwicklung veranlaßten Frage nach dem Laienapostolat sieht sich auch der Protestantismus gegenüber gestellt, kann sie aber nicht so glatt beantworten. Das zeigt ein Schriftchen von Dr iur. Hans Berg, Bürgermeister und Rechtsanwalt in Wesenberg in Mecklenb., **Kirchliches Amt und Laienarbeit** (Rostock, Hermann Koch; 32 S. 8°). Der Verfasser tritt mit Entschiedenheit, und man muß sagen, vom protestantischen Standpunkte aus mit konsequenter Folgerichtigkeit, ein für die Evangelisationsarbeit der Laien und die Gemeinschaftsbewegung auch im Gegensatz zur offiziellen protestantischen Kirche und zu den Pastoren.

Norwegische Kirchenkunde von Marcus Gjessing, Pfarrer in Stord (Norwegen), übersetzt von Frau Borghild Hölscher (Gießen, Alfred Töpelmann; ℳ 1,60). Eine kurze, aber zur Orientierung über die Verfassung der norwegischen evangelischen Kirche und deren Verwaltungsrecht hinreichende Übersicht. Behandelt werden: Verfassung, Geistlichkeit, Gottesdienst, kirchliche Verkündigung, Kirche und Schule, innere und äußere Mission. Es finden sich noch manche Überreste aus katholischer Zeit: die Episkopalverfassung, Meßgewand des Bischofs, der Gottesdienst eng an den alten Meßritus angeschlossen usw. Die Stellung zur augenblicklichen Bekenntnisfrage schildert d. Verf. S. 42: „Auf beiden Flügeln stehen die Extreme: unlebendiger Dogmatismus und trotzige Christusleugnung. Zwischen ihnen steht der kirchliche Freisinn und das rationalistisch gefärbte Christentum, beide mit fester Wurzel in der Kirche, beide auch mit der Gnadengabe christlicher Geduld, aber auch mit der Gefahr der Toleranz, auszugleichen. Aber keine der Parteien hat noch den allumfassenden, dogmenfreien Brudergedanken Jesu gefaßt."

Zur Ergänzung des 1909 erschienenen „Synodalbuchs" (die Akten und Quartierkonsistorien in Jülich, Cleve und Berg 1570–1610) wird von der evangelischen Rheinischen Provinzialsynode die Herausgabe auch eines **Generalsynodalbuchs** der Akten der Generalsynoden von Jülich, Cleve, Berg und Mark (1610–1793) in Angriff genommen. Die Leitung hat Prof. D. Ed. Simons, Berlin übernommen. Die Akten von 1610–1638 hat bereits Walter Bösken ediert (Neuwied, Louis Heusersche Buchdruckerei; ℳ 0,60). Die Akten sind eine gute Quelle für das ältere protestantische Kirchenrecht des Niederrheins.

Das ungarische Ehegesetz nebst der Rechtsprechung des ungarischen Obersten Gerichtshofes (königl. ungar. Kurie) und ausführlichen Erläuterungen. Anhang: die Haager Konferenzen von Dr. Fritz Back, Landes- und Wechselgerichtsadvokat in Budapest. 2. vermehrte Aufl. (Wien, Manz; Kr. 3,50). Die Stellung der ungarischen staatlichen Ehegesetzgebung, welche die obligatorische Zivilehe normierte, zum kanonischen Rechte, ist schon durch den heftigen Kampf des Magnatenhauses gegen das Gesetz gekennzeichnet. Zuerst wurde der Entwurf am 10. Mai 1894 mit 21 Stimmen Majorität abgelehnt und gelangte erst am 21. Juni 1894 mit einer Mehrheit von 4 Stimmen zur Annahme. B.s unmittelbar für die Praxis geschriebener Kommentar gibt eine gute Erläuterung des Gesetzes und ist besonders wertvoll durch die Anführung zahlreicher oberstrichterlicher Entscheidungen.

Die Ehescheidungsgründe im Zivilstands- und Ehegesetz von 1874 und im Zivilgesetzbuch (der Schweiz). Von Dr. Rob. Briner (Züricher Beiträge zur Rechtswissenschaft XXXVI. Aarau, H. R. Sauerländer u. Co.; ℳ 2,40). Der Standpunkt des Verf., den er nirgends verleugnet, ist durch die Bemerkung (S. 10) gekennzeichnet: „Die Notwendigkeit der Ehescheidung erklärt sich aus der Natur des Menschen; die Geschichte der Menschheit hat sie bewiesen." Die historische Einleitung und die Erläuterungen zum Gesetz von 1874 sind weitläufig und gut. Der kulturkämpferische

Charakter des Gesetzes und seine Mangelhaftigkeit infolge überhasteter Verabschiedung werden unumwunden zugegeben. Seine vielfache Unbestimmtheit ließ den Einfluß der Konfession auf die Ehescheidung um so stärker hervortreten. „Selbst wenn wir alle diese Faktoren (wirtschaftliche Verhältnisse, Erwerbsart, Altersunterschied der Ehegatten, Vorhandensein von Kindern) in ihrer vollen Wirkung berücksichtigen, zeigt sich der indirekte Einfluß der katholischen Kirche und ihres Dogmas auf die Ehescheidung in einer geradezu erstaunlichen Größe . . . Ein deutlicher Beweis für die Ohnmacht des bürgerlichen Rechtes im Kampfe gegen die uralten Anschauungen der katholischen Kirche" (S. 130). Die neuen Bestimmungen des Zivilgesetzbuches erscheinen dem Verf. nicht mit Unrecht als eine ideale Lösung der schwierigen Materie. Die Erläuterungen S. 133 ff. führen gut in das Verständnis des Gesetzes ein. J. Linneborn.

Homiletik.

Konviktsdirektor Ludwig Nagel und Pfarrer Jakob Nist beabsichtigen im Verlage des Immanuel in Buchs und bei Ferdinand Schöningh in Paderborn eine längere Reihe von Predigtbändchen unter dem Namen **„Nists Predigtkollektion"** erscheinen zu lassen. Es liegen mir bis jetzt folgende vier Bändchen vor: 1. **„Ein Sträußlein Myrrhe, mein Geliebter!" Predigten über das hl. Meßopfer** (Verlag des Emmanuel; ℳ 1,70). 2. **Predigten auf die Feste des Herrn Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten** (Verlag von Schöningh; ℳ 2,50). 3. **Das heiligste Herz Jesu, unsere Heimat. Predigten über das heiligste Herz Jesu** (Verlag von Schöningh; ℳ 2,—). 4. **Predigten auf die Feste des Herrn Weihnachten, Beschneidung und Epiphanie** (Schöningh; ℳ 2,40). Die Predigten sind von verschiedenen Verfassern, so daß eine einheitliche Beurteilung derselben in einem kurzen Referate ausgeschlossen ist. In der Vorrede wird gesagt: „Bei Auswahl dieser Predigten wurden im allgemeinen folgende Gesichtspunkte eingehalten: möglichst neue Themen oder doch neue Bearbeitung allbekannter Themen, schöne Handlung, schwungvolle Sprache, anschauliche, gemütvolle Darstellung, wirklicher oder virtueller Dialog und besonders reiche Anwendungen, Einwirkung auf den Willen." Man muß sagen, daß im allgemeinen die gebotenen Predigten diese sehr wertvollen Eigenschaften besitzen, aber es gibt unter ihnen auch solche, die zwar sehr gute Gedanken enthalten, denen aber der wirkliche oder virtuelle Dialog fehlt und die zu wenig praktisch durchgeführt sind; auch fehlt zuweilen der einheitliche Zweckgedanke. Doch wer mit Hilfe dieser Predigten seine Predigten selbständig arbeitet, wird die Mängel schon leicht verbessern können.

Sechs Fastenpredigten über die Passion des Herrn, im Dom zu Köln gehalten von Dr. Heinrich Maria Ludwigs, Domkapitular (Köln, Bachem; ℳ 0,80). Die Predigten handeln über das Leiden Christi im allgemeinen. Neue Gedanken werden zwar nicht geboten, aber sie werden ansprechend und eindringlich dem Volke vorgehalten. Die praktischen Momente hätten mehr auf die Predigt verteilt werden müssen, anstatt nur am Schluß der ganzen Predigt hervorzutreten.

Festreden und Gelegenheitsansprachen, vorwiegend zum Gebrauche der Militärgeistlichkeit. Religiöse Vorträge, vierter Zyklus von Franz Horaček, k. und k. Akademiepfarrer (Graz, Ulr. Mosers Buchhandlung; ℳ 1,80). Die ausgewählten Themata sind recht praktisch, es scheint mir aber, daß die Reden zu wenig auf der Offenbarung aufgebaut sind.

Die unfehlbare Kirche. Konferenzen, gehalten in der Hof- und Domkirche zu Graz von P. Reginald M. Schultes O. Pr. (Graz, Moser; ℳ 1,40). Der Verfasser bietet 10 Konferenzen: Religion und Kirche. Die Kirche als Autorität in Glaubens-

sachen. Die Unfehlbarkeit der Kirche. Die Unfehlbarkeit des Papstes. Gegen und für die Unfehlbarkeit. Der Protestantismus und die Kirche Christi. Der liberale Protestantismus und der Modernismus im Kampfe gegen die Kirche. Die Los-von-Rom-Bewegung. Außer der Kirche kein Heil. Kirche und Auferstehung. Die Themata sind sehr zeitgemäß. In der Einleitung wird das Ziel der Konferenzen klar hingestellt und in der Ausführung in streng logischen Gedankenreihen auf die Erreichung des Zieles siegreich hingearbeitet; auch das Gemüt bleibt dabei nicht unberücksichtigt. Vielleicht könnte aber der Verfasser zuweilen selbst vor einem gebildeten Publikum noch etwas anschaulicher werden.

Neue Marienpredigten. Von G. Pletl (Hamm, Breer u. Thiemann; ℳ 1,50). Das Buch enthält Marienpredigten auf die einzelnen Festtage Mariä, in der Regel je drei für ein Fest, außerdem zwei Predigten zur Eröffnung der Maiandacht, endlich je eine Predigt: Maria, die Königin und Mutter der Barmherzigkeit, und Maria, unsere Mutter, insbesondere die Mutter der Sünder. Die Predigten sind ein begeistertes Lob auf Maria, lebendig und anschaulich, sich stützend vorwiegend auf die Hl. Schrift, die teilweise recht gut verwendet ist. Aber es fehlt den Predigten meist ein einheitlicher praktischer Zweck. Ferner liegt den Predigten auch kein Plan zugrunde, wie man es doch von einem solchen Zyklus von Marienpredigten erwarten darf.

Das Blumenreich im Dienste der Gottesmutter. 32 Maivorträge, gehalten in der Kirche zu den heiligen Schutzengeln in Wien von Johann Mörzinger, Geistlicher Rektor (Wien, Mayer u. Co.; ℳ 1,80). An einer Blume als Sinnbild behandelt M. die einzelnen Tugenden der Gottesmutter. Daß es dabei nicht ohne Künstelei abgeht, ist von vornherein klar, weshalb ich nicht empfehlen kann, gleicherweise zu predigen. Je zwei ausführliche Erzählungen in jeder Predigt ist wohl zuviel. Die Anwendungen stehen oft zum Thema in keiner Beziehung. Sonst enthalten die Vorträge viele gute Gedanken unter reicher Verwertung von Schrifttexten.

Sieben Fastenpredigten. Betrachtungen über die sieben Worte Christi am Kreuz nebst einer Festpredigt auf das hohe Osterfest von Prof. Dr. Johannes Chrys. Gspann, Augustiner-Chorherr an St. Florian (Regensburg, Pustet; ℳ 0,40). Die Predigten sind keine Betrachtungen über die sieben Worte Christi am Kreuz. Wenn z. B. bei der Predigt über das fünfte Wort die drei Hauptsätze sind: Die Trunksucht — ein schändliches Laster; die Trunksucht — ein schädliches Laster; die Trunksucht — ein gefährliches Laster, so ist das keine Predigt über das fünfte Wort. Ähnlich ist es bei den anderen Predigten.

Ansprachen auf die Feste des Herrn. Auch für die Betrachtung und die geistliche Lesung verwendbar. Von Joseph Frasinetti, Prior zu St. Sabina in Genua. Ins Deutsche übertragen durch P. Leo Schlegel, Zisterzienser von Mehrerau (Dülmen, Laumann; ℳ 1,80). Die Ansprachen sind sehr einfach, aber gemütvoll, voll schöner Gedanken und praktischer Anwendungen. Sie sind in erster Linie für geistliche Lesung zu empfehlen, ferner für die Betrachtung. Die Anwendungen sind zu mannigfaltig, als daß die Ansprachen unmittelbar als Predigten Verwendung finden könnten.

Die Stationen des heiligen Kreuzweges. Fastenvorträge, gehalten in der Metropolitankirche zu U. L. Frau in München von Dr. Michael Breiteneicher, erzbischöfl. geistlicher Rat, ehemaliger Domprediger, 4. Auflage (Regensburg, Pustet; ℳ 3,—). B. ist ein Meister in der Schilderung der Passionsszenen; er läßt dabei vor allem die Zuhörer einen Blick in die Seele der handelnden Personen tun. Beim Gebrauch der Predigten würde ich aber doch empfehlen, den Stoff etwas einzuschränken, ihn mehr unter einem einheitlichen Gesichtspunkt zu behandeln und die Anwendungen nicht erst, wie B. es zuweilen tut, am Schluß der ziemlich langen Predigten zu bringen.

Via sacra, Kanzelreden für die Fastenzeit. Von Sebastian Wieser (Regensburg, Manz; ℳ 2,80). Bei der Darstellung des Leidens bleibt der Verfasser zu sehr beim Äußern stehen, ohne das innere Leben zum Verständnis zu bringen. Und der Zweck der Predigten? Man muß erst ziemlich viel von den Predigten lesen, ehe man erkennt, was der Verfasser denn eigentlich den Gläubigen zum Fortschritt im Guten ans Herz legen wird. Die Sprache ist lebhaft; aber die Gedanken kommen dabei zu stoßweise heraus, wie die vielen Gedankenstriche es schon verraten. Es scheint, als liebe W. es, so etwas im modernen Literaturstil zu sprechen.

Jesu Testament. Fastenpredigten von Domprediger Georg Wagner (Augsburg, Literarisches Institut von Dr. Huttler; ℳ 1,–). Diese Predigten haben die sieben Worte Christi am Kreuze zum Gegenstande. W. spricht lebendig, fesselnd, zu Herzen gehend; er bleibt nicht bei den äußeren Tatsachen stehen, sondern läßt seine Zuhörer tief ins Herz des Heilandes sehen, um sie die Gesinnung und Stimmung erkennen zu lassen, die in den sieben Worten zum Ausdruck kommt. Den Zweckgedanken hat Verfasser stets klar vor Augen. Der Reinertrag des Schriftchens ist für das arme Waisenhaus Josephsheim in Reitenbuch.

Bibliothek für Prediger. Im Verein mit mehreren Mitbrüdern herausgegeben von P. Augustin Scherer. 6. Bd. Die Feste Mariä, 5. Auflage, durchgesehen von P. Johannes Baptist Lampert (Freiburg, Herder; ℳ 9,–). Vgl. die Besprechung des 5. Bandes in Theologie und Glaube 1911, S. 75.

Die Sonntagsevangelien. Homiletisch erklärt, thematisch skizziert und in Homilien bearbeitet von Dr. Joseph Ries. Erster Band: Die Sonntage von Advent bis Pfingsten. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage (Paderborn, Schöningh; ℳ 6,40). Zweiter Band: Die Sonntage nach Pfingsten. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage (ℳ 6,–). Ich verweise auf die Besprechung der ersten Auflage in Theologie und Glaube 1910, S. 252. Eine wesentliche Veränderung und Vermehrung hat das Werk in der zweiten Auflage nicht erfahren. Ich empfehle das Werk noch einmal aufs nachdrücklichste. In den ausgearbeiteten Homilien könnten vielleicht die Anwendungen noch etwas reicher und konkreter sein.

Paderborn. Bernh. Rasche, Regens des Priesterseminars.

Missionswissenschaft.

Über **die schriftstellerische Tätigkeit der katholischen Mission in China** berichtet Bischof Henninghaus (Zeitschr. f. Missionswissenschaft 1911, 201–213). Am stärksten sind vertreten apologetische, aszetische Literatur und christliche Lehrbücher. Die „katholische Mission ist auch mit der Feder nicht müßig gewesen, aber sehr viele Lücken gibt es noch auszufüllen, viele Felder, die sozusagen noch unangebaut sind".

Katholische Missionstheoretiker des 16. und 17. Jahrh. behandelt Schmidlin (ebenda 213–227), um „das seit Jahrhunderten vergrabene Licht dieser Schriftsteller seiner unverdienten Vergessenheit zu entziehen".

Gegen die protestantischen Angriffe betr. die **Einmischung der katholischen Missionare in das chinesische Gerichtswesen** wendet sich wirksam ein Artikel der Kath. Missionen (1911, 4–7, 36–37, 62–65). Ergänzungen dazu bringen die Relations de Chine 1911, 164–172.

In einem weiteren Aufsatz der Kath. Missionen (1911, 112–115, 167–169, 219–224, 268–274) wird **der chinesische Ritenstreit** nach den für die Beurteilung maßgebenden Gesichtspunkten behandelt.

Aus dem **Kirchlichen Jahrbuch** (Freiburg 1911, Herder, XX u. 442 S., geb. ℳ 6,–) notieren wir die Artikel von P. Huonder S. I. über die Philippinen, Niederländisch Ostindien, Hinterindien und von P. Arens S. I. über Ozeanien und Australien (404–441). Die Religionsstatistik ist S. 198–205, das heimatliche Missionswesen S. 325–330, 388–390 behandelt.

Damerval S. I., **Les doléances d'un vieux missionaire** (Tournai-Paris 1909, Casterman. 86 S. Fr. 1,–). Vor einigen Jahren weckte die Schrift des Kanonikus Joly, Le Christianisme et l'Extrême Orient, die der neuzeitlichen Mission und speziell der Gesellschaft Jesu vorwarf, die Erziehung eines einheimischen Klerus versäumt und dadurch die Bekehrung der Völkermassen Asiens um Jahrhunderte verzögert zu haben, eine begreifliche Erregung zumal in französischen Missionskreisen. Auf die Entgegnungen antwortete Joly mit seinen Tribulations d'un vieux Chanoine, die wiederum P. Damerval einer scharfen Kritik unterzieht. Seine Darstellung ist wesentlich polemisch gehalten und grundverschieden von dem positiv aufbauenden und nach objektiver Beurteilung auch der Fehler der Vergangenheit strebenden Werk Huonders: Der einheimische Klerus in den Heidenländern. Das letzte Wort in dem wichtigen Problem des einheimischen Klerus ist augenscheinlich noch nicht gesprochen.

Le Gallen, **Vie de Mgr. de Marion-Brésillac,** Fondateur de la Société des Missions Africaines de Lyon (Lyon 1910, Typographie Paquet, 634 S.). Einen wertvollen, wohl nicht ohne Absicht gerade jetzt veröffentlichten Beitrag zu der Frage des einheimischen Klerus bildet die vorliegende Biographie. Der Gründer des Lyoner Seminars für afrikanische Missionen war vorher Apostolischer Vikar des indischen Vikariats Coimbatur und mit mehreren anderen Pariser Missionaren ein erfolgreicher Vorkämpfer für die energische Inangriffnahme der Heranbildung eines bodenständigen Klerus in den Missionsländern. Seine heißen Bemühungen für dieses Ziel, sehr anregende Gedanken über die Klerusfrage, die erschütternden Seelenkämpfe des Bischofs in Indien und Rom, die Gründung des Lyoner Seminars und das so bald darauf folgende tragische Ende des hochbegabten Mannes (1859) bilden – vornehmlich nach seinen eigenen Aufzeichnungen und Briefen – die Hauptzüge dieses fesselnden Lebensbildes.

Der Koran. Eine Apologie des Evangeliums. Von Abr. Amirchajanz, Missionar in Varna. (Gütersloh 1905, Bertelsmann. 45 S. ℳ 1,–). Schon früher wurde in dieser Zeitschrift auf die vom Islam drohenden Gefahren hingewiesen. Wo Aufklärung über die absolute ethische und literarische Minderwertigkeit des Korans gegenüber der Hl. Schrift und der Lehre Jesu nottut, sei es daheim oder in den Missionsländern, kann diese von einem ehemaligen Mohammedaner und jetzigen Protestanten verfaßte Schrift gute Dienste leisten.

Wilhelm Grube, **Religion und Kultur der Chinesen** (Leipzig 1910, Rud. Haupt. 220 S. ℳ 3,–). Das Werk entstammt Vorlesungen, die Wilh. Grube, einer der besten deutschen Chinakenner, an der Universität Berlin gehalten hat, und ist erst nach dem Tode des Autors von Joh. Moser herausgegeben. Es stellt in sieben Kapiteln übersichtlich die Religion der alten Chinesen, die konfuzianische Staatsreligion, den Taoismus, den Buddhismus, die Volksreligion dar und bietet so eine brauchbare Einführung in die chinesische Religionskunde. Nicht überzeugend sind die Ausführungen Grubes über die altchinesische Religion, namentlich über ihren angeblich nichtmonotheistischen Charakter. Man vergleiche dazu die Aufsätze von Seitz: Altchinas Gottesglaube (Zeitschr. f. Miss.-Wissenschaft 1911, 123 ff.) und von Joh. Warneck: Die Urreligion Chinas (A. M. Z. 1911, 393). Das Wort „Messe", welches den erhabensten, seit der Urzeit des Christentums bestehenden Kultusakt der christlichen Kirche bezeichnet, sollte wenigstens aus Schonung für das religiöse Empfinden katholischer Leser nicht

zur Bezeichnung der grundverschiedenen Kultformen der Taoisten und Buddhisten (S. 122, 150) verwendet werden. Auffallend ist, daß im Literaturverzeichnis S. 200 nicht einmal die bedeutenden Publikationen der Jesuiten in Sikawei aufgeführt sind.

Steyl. F. Schwager S. V. D.

Christliche Kunst.

Christliche Kunst im Bilde. Von Georg Graf Vitzthum, Universitätsprofessor in Leipzig (Quelle u. Meyer, Leipzig; geb. ℳ 1,25). Das Büchlein enthält mehr als 100 vorzügliche Abbildungen aus dem Gebiete der christlichen Kunst. Die Auswahl aus der unendlichen Fülle der zur christlichen Kunst zu zählenden Werke geschah von einem zweifachen Gesichtspunkte aus: Einmal sollten die Bilder den ganzen Umfang der christlichen Kunsttätigkeit widerspiegeln vom Kirchbau bis zum Kleingerät wie Leuchter und Rauchfaß. Sodann sollten die gewählten Proben zeigen, in welchem Verhältnis in den einzelnen Perioden Christentum und Kunst zueinander gestanden haben. Nach beiden Richtungen hin kann man die getroffene Auswahl im allgemeinen nur billigen. In einem knappen Text bietet Verf. sich dann noch zu einer recht instruktiven Führung durch die vorausgeschickte Bildersammlung an. Der hl. Erhard ist auf der Miniatur des Uta-Evangeliars wohl nicht mit dem Chormantel (S. 16), sondern mit der Kasel bekleidet. Zu S. 36 sei bemerkt, daß die Lehre der Kirche niemals den Logos als den ausschließlichen Schöpfer der Welt hingestellt hat.

Kirchliche Kunstfragen. Drei Vorträge von Dr. J. Weingartner (Tyrolia, Innsbruck; ℳ 0,70). Verf. wendet sich in seinem ersten Vortrage gegen die in den für die kirchliche Kunst interessierten Kreisen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts herrschende starke Abneigung gegen den Barockstil, indem er die ästhetischen Bemängelungen und den oft erhobenen Vorwurf der Unkirchlichkeit dieses Stiles widerlegt. Im zweiten Vortrage wendet er sich gegen das bei Restaurationen so vielfach — leider zum Schaden unseres kirchlichen Denkmälerbestandes — betätigte Streben nach Stilreinheit. Im Schlußvortrag tritt er für eine weitherzige und freundliche Beurteilung der neueren Stilbestrebungen ein. Man kann den vorgetragenen Gedanken durchweg nur freudig beistimmen. Es wäre wahrhaft beschämend, wenn der Klerus noch länger an Auffassungen festhalten wollte, die längst von allen einsichtigen Beurteilern aufgegeben sind. Möge die kleine Schrift deshalb im Klerus viele Leser finden.

Architektur und Religion. Gedanken über religiöse Wirkung der Architektur. Von Baron Dr. H. von Geymüller (Basel, Kober, C. F. Spittlers Nachf.; ℳ 2,80). Zwei Freunde des 1909 verstorbenen Verfassers, Prof. Dr. Durm-Karlsruhe und Architekt Laroche-Basel, beginnen mit dem vorliegenden Hefte die Herausgabe seiner nachgelassenen Schriften. Geymüller, ein tiefgläubiger Protestant, war überzeugt, daß die Architektur auch abgesehen von symbolischen oder figürlichen Zutaten durch die Eigenart und Schönheit ihrer Verhältnisse und Formen religiös zu wirken, mit a. W. eine heilige und andächtige Stimmung und die Erhebung unserer Gedanken zu Gott zu bewirken vermöge. Ausgehend von der Baukunst des alten Orients führt uns G. durch die ganze Reihe der historischen Stile, um sie namentlich unter dem Gesichtspunkte der religiösen Wirkung zu untersuchen. Verf. hat ein Lebensalter der Erforschung der Architekturgeschichte der Renaissance gewidmet und gerade durch diese Forschungen seinen Weltruf als Gelehrter begründet. Um so mehr muß uns sein Urteil über die Renaissance in der vorliegenden Schrift interessieren. Nach ihm „verfügt die Renaissance über sämtliche Mittel religiöser Wirkung, welche die aufeinanderfolgenden christlichen Stile entwickelt haben; sie ist dadurch fähig der christliche Stil

par excellence zu sein." Man braucht gewiß die Renaissance nicht gerade so hoch einzuschätzen, immerhin bietet G. hier eine wertvolle Bestätigung des in der oben angeführten Broschüre von Weingartner zugunsten des Barockstils Gesagten. Die für alle Freunde der Architektur und insbesondere der kirchlichen Baukunst hochinteressante Schrift wird zweifellos eine Aufnahme finden, welche die Herausgeber zur Fortsetzung der begonnenen Veröffentlichung ermutigen wird.

Von **Matthias Grünewalds Isenheimer Altar zu Colmar** bietet der durch seine farbigen Kunstblätter erster Qualität bekannte Verlag von E. A. Seemann in Leipzig eine prächtige Reproduktion (in Mappe ℳ 3,–), die es uns ermöglicht uns in dieses hervorragende Werk des großen, einziggearteten Künstlers mit voller Hingabe und mit aller Ruhe zu versenken, wie dies in diesem Maße wohl den wenigsten Kunstfreunden bei Besichtigung des Originals im Colmarer Museum möglich sein dürfte. Das nicht von Grünewald herrührende Schnitzwerk des Altares ist in Autotypie wiedergegeben. Die von Grünewald gemalten teils feststehenden, teils beweglichen Flügel des reichen Altarwerks sind dagegen sämtlich farbig wiedergegeben und ermöglichen uns so, das für seine Zeit unerhörte koloristische Talent des Meisters zu bewundern. Selbst wer dem wahrhaft entsetzlichen Realismus des Kruzifixus auf dem äußeren Flügelpaar zunächst keinen Geschmack abzugewinnen vermag, wird an den übrigen Darstellungen, insbesondere an dem inneren Hauptbilde „Maria in der Glorie" seine helle Freude haben und überhaupt den malerischen Leistungen Grünewalds, welche alles in der ganzen älteren deutschen Kunst Gebotene weit hinter sich lassen, seine Bewunderung nicht versagen. Die Reproduktionen sind sehr gut gelungen. Man beachte z. B. die Wiedergabe der verschiedenen feinen Nüancierungen des Rot auf dem Blatte mit den Darstellungen des Engelkonzertes, der Glorie Mariens und der Auferstehung. Der von Paul Schubring verfaßte Text führt im allgemeinen gut in das Verständnis des Werkes ein, reizt allerdings hier und da auch zum Widerspruch.

Kölner Kirchen. Von Dr. Heribert Reiners. (Mit 78 Abbildungen, Bachem; geb. ℳ 4,–). Das Buch behandelt, wie kaum anders zu erwarten, nur die alten Kirchen Kölns. Trotz der großen Lücken, welche namentlich die napoleonische Zeit in den unvergleichlich reichen Kranz kölnischer Kirchen riß, sind es doch noch 29 Kirchen und Kapellen, welche es auch heute noch als berechtigt erscheinen lassen, Köln mit dem Ehrentitel eines „deutschen Rom" zu belegen. Verf. gibt zunächst immer eine kurze Baugeschichte, um dann nacheinander das Äußere, das Innere, die Ausstattung und die wichtigeren Stücke des Kirchenschatzes zu behandeln. Gern vertraut man sich seiner fachmännischen Führung an, welche es vor allem auf die Einführung in den architektonischen Wert der Bauten abgesehen hat. Wer an der Hand dieses trefflichen Führers die Kölner Kirchen besucht, darf gewiß sein, daß ihm nichts von Bedeutung entgeht und daß seine Besichtigung sich zu einer in jeder Beziehung genußreichen und hochbefriedigenden gestaltet. Außerhalb Kölns begegnet man häufig der Meinung, daß man bei einem Besuche Kölns mit einer Besichtigung des Domes genug getan habe. Möge das vorliegende Buch dazu beitragen, daß auch die übrigen kirchlichen Denkmäler, namentlich die herrlichen romanischen Kirchen Alt-Kölns volle Beachtung finden. Jeder Geistliche in Nordwestdeutschland sollte wenigstens einmal zwei bis drei Tage gelegentlich einer Reise für die Besichtigung der Kölner Kirchen ansetzen und dabei den vorzüglichen Führer, den uns Verf. darbietet, benutzen. Ein am Schlusse angefügter Lageplan der beschriebenen Bauten erleichtert dem Fremden die Auffindung in dankenswerter Weise. Die zahlreichen guten Abbildungen ermöglichen übrigens – das sei nicht verschwiegen – einen genußreichen Rundgang durch das Gebiet der Kölner kirchlichen Kunst auch ohne lokale Besichtigung.

(4. 12. 11.)

Einen sehr guten Fortgang nimmt die unter dem Titel Die Kunst dem Volke von der Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst (München, Karlstraße 33) unternommene Publikation äußerst billiger und dabei vorzüglich ausgestatteter Kunstgaben in Heftform. In Heft 4 **Beato Angelico** behandelt der Dominikanerpater Innozenz Strunk seinen großen Ordensbruder Fra Angelico. Der Text ist auf einen volkstümlichen aber edlen Ton gestimmt und führt in ausgezeichneter Weise in die stille, freundliche und lilienreine Kunst Angelicos ein. Die beigegebenen 63 Abbildungen sind gut gewählt und liegen in sehr scharfen Abdrücken vor. In Heft 5 führt uns Dr. Oskar Doering-Dachau in die herrliche Wunderwelt **Berühmter Kathedralen des Mittelalters** ein. Auch hier ist Text und Ausstattung hervorragend. Die Architekturbilder (61) stehen an Schärfe jenen der bekannten Blauen Hefte nicht nach. Auf S. 15 und 20 ist die Bartholomäuskapelle in Paderborn als Domkrypta bezeichnet, ein Irrtum, der wohl auf falschem Aufdruck der als Vorlage benutzten Photographie beruhen dürfte. In Heft 6 behandelt Heinrich von Wörndle **Joseph Ritter von Führich, sein Leben und seine Kunst** (64 Abbildungen). Eine wahrhaft köstliche Gabe für das katholische Volk, die zu einer Quelle des Segens und der edelsten Freude werden muß. Man möchte sie in jeder katholischen Familie wissen, in den Wohnungen der Gebildeten ebensosehr wie in denjenigen der arbeitenden Stände. Es sei wiederholt betont, daß es eine Ehrenpflicht des katholischen Klerus ist, diese ausgezeichneten Hefte, welche einzeln 80 ₰, bei Partiebezug nur 50 ₰ kosten und die alles hinter sich lassen, was bisher zur Popularisierung der Kunst publiziert wurde, in die weitesten Kreise einzuführen. Jeder Geistliche wird sie aber auch selbst in seiner Bücherei besitzen wollen.

Von der **Illustrierten Kunstgeschichte** von Professor Dr. Jos. Neuwirth (Allgemeine Verlagsgesellschaft, Berlin, 20 Lieferungen à ℳ 1,—) sind inzwischen die Lieferungen 5—10 erschienen. Verf. vollendet zunächst die Darstellung der griechischen Plastik, bespricht dann die griechische Malerei unter besonderer Berücksichtigung der Vasenmalerei, leitet dann mit einem kurzen Kapitel über die Kunst der Etrusker zur Kunst der Römer über, welcher der Rest der 5. und fast die ganze 6. Lieferung eingeräumt ist. Ganz im Vordergrunde steht hier die Architektur der Römer mit ihren neuen großen und vielgestaltigen Aufgaben, mit ihren kühnen Entwürfen und grandiosen Raumgestaltungen. Ein Kapitel über die Kunstübung in frühchristlicher Zeit bis zu den Karolingern, welches neben der abendländischen und byzantinischen auch die syrische und kleinasiatische Kunst gebührend berücksichtigt, ohne übrigens die Einwirkung der letzteren auf den mittelalterlichen Kirchenbau zu überschätzen, bildet den Abschluß der Geschichte der Kunst des Altertums. Die Kunst des Mittelalters beginnt mit der Darstellung der Kunst der Karolinger- und Ottonenzeit (Lieferung 7). Es folgt ein sehr interessantes Kapitel über die mittelbyzantinische Kunst und ihre weitreichende Einflußsphäre, sowie eine gedrängte Übersicht über die Kunst des Islam. Mit aller wünschenswerten Ausführlichkeit wendet sich Verf. dann (Lieferung 8) der romanischen Kunst zu, deren Darstellung bis in die 10. Lieferung hineinreicht. Zum größten Teil ist letztere schon der Darstellung des Zeitalters der Gotik gewidmet. Zu S. 423 sei die Bemerkung gestattet, daß die Identität des Rogerus von Helmershausen mit dem Verf. der Schedula diversarium artium nicht ganz sicher ist. Abgesehen davon, daß nur hohe Wahrscheinlichkeitsgründe vorliegen, hat noch vor nicht langer Zeit ein so gewiegter Fachgelehrter wie Marc Rosenberg in seiner Geschichte der Goldschmiedekunst (Abteilung Niello S. 15, Frankfurt 1908) im entschieden ablehnenden Sinne zu dieser Frage Stellung genommen.

Neue Kanontafeln in künstlerisch sehr befriedigender Ausführung bringt der

Kunstverlag B. Kühlen in M.Gladbach auf den Markt (Nr. 5½ Größe 33×44 cm, Seitenstücke 15×26 cm, unaufgezogen ℳ 2,–; kartoniert und lackiert ℳ 4,–; gerahmt in Eiche mit Goldeinlage ℳ 20,–. Nr. 5 Größe 44×62 cm (bezw. 20×35) ℳ 3,60; kart. ℳ 7,50). Der Druck ist in schöner, sehr gut lesbarer Antiquaschrift hergestellt. Die Mitte ziert als einziger figürlicher Schmuck eine typographisch höchst wertvolle Darstellung des Gekreuzigten nach Professor Otto Hupp in Tondruck. Eine gleich gute Note verdienen die in Schwarz- und Rotdruck hergestellten Initialen. Einzelne trennende Leisten und Zeilenfüller sind in einem so abgetönten Grün gehalten, daß die vornehme Ruhe des Ganzen auch in koloristischer Hinsicht vollkommen gewahrt erscheint. Wir glauben das Angebot an Kanontafeln ziemlich zu kennen, dürfen aber gestehen, daß uns bisher Tafeln von gleich geschmackvoller Ausführung kaum zu Gesicht gekommen sind. Auf vielseitigen Wunsch hat sich der Verlag entschlossen, seine Altartafeln auch mit Intonation zu liefern, wofür sich der Preis um ℳ 1,– pro Tafel erhöht. Bei den Ausgaben zum Zusammenklappen befinden sich die Intonationen auf den Innenseiten der beiden Deckel, welche in sich nochmals zum Aufschlagen eingerichtet sind.

Die Westdeutsche Verlagsgesellschaft in Wiesbaden hat sich seit einigen Jahren durch Herausgabe einer stattlichen Reihe billiger Schriften um die Bekämpfung der gegenwärtigen Wohnungsmisere verdient gemacht. Die sittlichen und gesundheitlichen Schäden sovieler moderner Mietswohnungen machen es auch dem Klerus gewiß zur Pflicht, bei den Bemühungen um eine Besserung der bestehenden Übelstände nach Kräften mitzuwirken. Dies kann z. B. in müheloser Weise geschehen durch gelegentlichen Hinweis auf das von obigem Verlag bereits in 3. Auflage herausgegebene Schriftchen **Die Quelle der Gesundheit** von Dr. A. Baumgart (ℳ 1,–), welches mit zahlreichen Abbildungen ausgestattet das Einfamilienhaus als die Stätte reinen Glückes und Wohlbefindens für die Familie schildert. In einer etwas umfangreicheren Schrift desselben Verlages behandelt Baurat Max Beetz das Thema **Kleinwohnungshäuser.** Verf. betont, daß die Sorge für billige Kleinwohnungen auch in ländlichen Gemeinden einem dringenden Bedürfnis entspricht. Das Büchlein (2. Aufl.; ℳ 1,80) enthält zahlreiche Ansichten und Grundrisse mustergültiger und dabei billiger Ein- und Mehrfamilienhäuser für Arbeiter, Kleinhandwerker, Beamte usw. und enthält, um auch dort, wo die Kräfte des Einzelnen zu einer Abhilfe nicht ausreichten, einen Erfolg versprechenden Weg zu zeigen, eine Anweisung zur Gründung gemeinnütziger Bauvereine aus der Feder des Landeswohnungsinspektors Gretzschel. Es sei noch bemerkt, daß hübsche Einfamilienhäuser schon für 3000 ℳ hergestellt werden können. A. Fuchs.

Umschau in Welt und Kirche

Rußland.

In unserer letzten Korrespondenz[1] schrieben wir den Satz: „Die katholische Kirche in Rußland wird, wenn der Kurs der Regierung so weiter geht, bald in einer schlimmeren Lage sein als vor den Manifesten über die Gewissensfreiheit." Leider müssen wir konstatieren, daß sich die Regierung treu geblieben ist und für die katholische Kirche eine Lage geschaffen hat, die weit schlimmer ist, als sie vor den Freiheitsedikten war.

Der Verkehr mit Rom ist den katholischen Bischöfen nur durch das Departement für auswärtige Kulte gestattet, das nach Gutdünken eine Sache weiterbefördert oder zurückschickt und in den unschuldigsten Sachen Schwierigkeiten bereitet oder eine dringende Angelegenheit, z. B. Dispensen, unendlich in die Länge zieht.

Die Bischöfe wurden von der Regierung gezwungen, das Verbot der Regierung inbezug auf das Dekret Ne Temere an den Klerus mitzuteilen und ihm einzuschärfen, sich strengstens daran zu halten. Da nun anderseits dieses Dekret für Rußland vom hl. Stuhle noch nicht aufgehoben ist, entstehen mit denen, die dennoch mit Russen vor einem russisch-orthodoxen Geistlichen eine Ehe eingegangen sind, die schwersten Gewissensfälle im Beichtstuhl. Trauen darf sie der Priester nicht mehr, weil er sonst gegen die Entscheidung der Regierung geht, was schwere Strafen zur Folge hat; die Ehe als gültig anerkennen kann er nicht. Es bleibt in den meisten Fällen nichts übrig als sanatio in radice.

Wie ernst die Regierung es mit diesem Verbot nimmt, zeigt die Absetzung des Prälaten Czeczott, des Pfarrers und Dekans von Minsk und des Religionslehrers Pawlowski in derselben Stadt Prälat Czeczott machte katholische Jungfrauen, denen er Exerzitien gab, darauf aufmerksam, daß nach dem Dekret Ne Temere die mit Orthodoxen eingegangenen Ehen ungültig seien. Auf eine Anzeige hin wurde der Religionslehrer Pawlowski vorgeladen und gefragt, ob Prälat Czeczott das wirklich gesagt habe. Als er es bejahte, stellte man die weitere Frage, ob er selbst die Handlungsweise des Prälaten approbiere, worauf wieder eine bejahende Antwort erfolgte. Kurz darauf wurde Prälat Czeczott auf immer, Religionslehrer Pawlowski auf drei Monate abgesetzt.

Derartige Fälle kamen in den verflossenen Monaten in erschreckender Zahl vor. Dabei beschränkte man sich nicht auf die letzte Zeit, sondern griff zurück auf die Jahre 1905–1907, in denen viele Priester im Vertrauen auf die Religionsfreiheit Mischehen zwischen Katholiken und Orthodoxen eingesegnet und die Kinder aus solchen Ehen getauft hatten. Sie wurden samt und sonders auf drei Monate von ihren Stellen verjagt, selbst wenn die Orthodoxen nicht russische Untertanen waren. Von Mai bis

[1] Vgl. oben S. 83.

August kamen aus diesen und ähnlichen Gründen wöchentlich wenigstens zwei derartige Absetzungen vor.

Den Geist der russischen Regierung kennzeichnet ihre Stellung zu den Verfügungen des Papstes. Nach dem russischen Staatsgesetz haben päpstliche Erlasse in Rußland keine gesetzliche Kraft, solange sie nicht das Plazet der Regierung erhalten haben. Früher wurden vom Papste alle Verfügungen an die Regierung geschickt. Nachdem das Commentarium officiale eingeführt war, wurde es den Bischöfen direkt zugestellt. Die Regierung verbot sofort, sich an das Commentarium zu halten und verhandelte dann mit der Kurie, die daraufhin das Commentarium durch die Regierung an die Bischöfe gelangen ließ. Die Regierung streicht nun in echtem Zensorengeiste das Nichterwünschte mit roter Tinte durch und befördert es an die Bischöfe. Was gestrichen ist, darf nicht ausgeführt werden. Bis jetzt wurden gestrichen: die Verfügungen über den Modernisteneid, die Bestimmungen über das Alter der Erstkommunikanten, über die administrative Versetzung der Pfarrer, über die Abschaffung von Feiertagen u. a. Viele Streichungen sind um so auffallender, als die Regierung sich oft damit selbst ins Gesicht schlägt. Konsequenterweise kann die Regierung gegen die frühe Kommunion der Kinder nichts haben, da in der russischen Kirche sogar Säuglingen die Kommunion gespendet wird. Mit dem Verbot der administrativen Versetzung der Pfarrer bezweckt die Regierung den Bischöfen die Versetzung der Geistlichen zu erschweren. Tatsächlich wurden aber in Rußland bisher die Geistlichen ganz nach Belieben des Bischofs versetzt, und die administrative Versetzung nach dem Dekrete des Hl. Vaters ist bei uns keine Erleichterung, sondern gerade eine Erschwerung der Versetzungen.

Etwas nie Dagewesenes war die Revision, welche von der Regierung in den Monaten Juni und Juli in den bischöflichen Kanzleien und Konsistorien von Petersburg, Schitomir, Wilna und Warschau vorgenommen wurde. In Petersburg geschah es sogar in der Abwesenheit des Erzbischofs. Wir setzen das Resultat zur Charakteristik hierher. Die Verbrechen lauten: Gebrauch der polnischen Sprache in offiziellen Papieren (an die Bischöfe); Nichterfüllung der gesetzlichen Bestimmungen des Ministeriums; das Bestreben, die religiösen Angelegenheiten der katholischen Kirche mit der nationalen polnischen Sache zu vereinigen; die Errichtung geheimer Schulen; die Errichtung polnischer nationaler Gesellschaften; gewaltsames Verdrängen der russischen Sprache bei der katholischen russischen Bevölkerung und Aufdrängen der polnischen Sprache; das Bestreben, die Schulbildung in die Hände der katholischen Geistlichkeit zu spielen; das Bestreben, öffentliche politische Organisationen unter die Führung des Klerus zu bringen; systematischer Druck mit geistlichen Waffen auf die Laien zum Erreichen politischer Ziele; das Arbeiten gegen die gemischten Ehen durch Vergewaltigung der Gewissen der Brautleute; die Nichtunterwerfung unter die Ehegesetze; unmittelbarer Verkehr mit der römischen Kurie; unmittelbarer Verkehr mit Ordenskongregationen des Auslandes; Beziehungen zu den jesuitischen Ordens-Organisationen zwecks Verbreitung ihrer Tätigkeit in Rußland; Errichtung geheimer Klöster unter dem Schilde von Handwerksstätten (z. B. Paramentenvereine); Errichtung geheimer Orden, die vom Auslande geleitet werden; unrichtige Führung der Matrikel und eigenmächtiges Verbessern derselben; systematischer Mißbrauch bei der Stempelsteuer zum Schaden des Fiskus; unkorrekte Führung der Kassenbücher; zu spätes Auszahlen der Gehälter an die Geistlichen; eigenmächtige Besteuerung der Pfarrkinder, ohne das erhaltene Geld in ein Kassenbuch einzutragen. —

Bei Beurteilung dieses Sündenregisters mögen deutsche Leser sich vor Augen halten, daß die obigen allgemeinen Ausdrücke bei der russischen Regierung viel weitere

Begriffe bezeichnen als in Deutschland, und daß hier alles in russischer Beleuchtung dargestellt ist. Die Klöster sind beispielsweise nichts anderes als in politischer Hinsicht ganz harmlose religiöse Bruderschaften usw.

Wohl eine Folge dieser Revision ist das neueste Verbot, wonach allen Geistlichen strengstens untersagt ist, irgendwelche Sammlungen außerhalb der Kirche zu veranstalten. Gestattet ist nur, Sammlungen in der Kirche mit dem Opferteller vorzunehmen. Sollte das durchgeführt werden, so kommen viele Kirchen, man kann sagen die meisten, in die allergrößte Verlegenheit, da fast überall nur durch die Kollekten außerhalb der Kirchen die nötigen Mittel zur Ausstattung und zum Unterhalt derselben verschafft werden können.

Nicht uninteressant, ja für unsere Zeit des Verkehrs sehr merkwürdig ist das jüngst erfolgte Verbot, daß die katholischen Bischöfe Polens ihre Residenz ohne Erlaubnis der Regierung nicht verlassen dürfen.

Ein in seiner Art großartiges Schauspiel bot dem Beschauer die Erregung, welche die Regierung, die Presse aller Schattierungen und die gebildete Gesellschaft in Rußland ergriff, als im Februar d. J. die Nachricht auftauchte: in Moskau, im Herzen Rußlands, befindet sich ein leibhaftiger Jesuit. Hannibal ante portas! Die Erregung, die entstand, ist unbeschreiblich. Sofort leitete die Regierung eine Untersuchung ein, und als sich die Nachricht bestätigte, wurde dem waghalsigen Mann, da er ein Ausländer war, nahegelegt, binnen 24 Stunden Rußland zu verlassen. Bischof Denisewitsch, der ihn angestellt hatte, wurde sofort von allen Ämtern entlassen und sein Gehalt gesperrt, obgleich er den Pater auf Vorschlag Stolypins selbst nach Moskau bestimmt hatte. Der Pfarrer Okolo-Kulak, der in seiner Zeitschrift „Glaube und Leben" den Bericht der Regierung angegriffen hatte, wurde wegen Entstellung der Wahrheit, wegen abfälliger Kritik der Maßnahmen der Regierung, und weil er in seiner Zeitschrift Artikel von Jesuiten bringe, abgesetzt. Am tollsten war der Tanz in der Presse. Das „Haupt" der Jesuiten habe ganz Rußland mit geheimen Klöstern übersät, in Moskau habe es 370 Männer und 330 Frauen (!) in den Jesuitenorden aufgenommen, der Jesuitenorden sei die höchste Stufe der Freimaurerei usw. usw. Es war eine Zeit, in der sich jeder Geistliche fürchtete, auch nur irgendwelche harmlose Korrespondenz mit einem Jesuiten zu unterhalten. Allem dem lag die Tatsache zugrunde, daß P. Felix Wiercinsky S. I. nach Rußland kam und durch einflußreiche Ausländer dem Ministerpräsidenten Stolypin als Geistlicher für die deutschen Katholiken in Moskau empfohlen worden war. Stolypin frug bei dem damaligen Verwalter der Erzdiözese Mohilew (Petersburg) Denisewitsch an, ob er nichts dagegen einzuwenden habe, und als dieser sich damit einverstanden erklärte, wurde er in Moskau als Vizedekan und Pfarrer für die deutschen Katholiken angestellt. Es muß zur Ehre des P. F. Wiercinsky gesagt werden, daß er in Moskau eine außerordentlich segensreiche Tätigkeit entfaltete, die hauptsächlich den deutschen Katholiken zugute kam. Das Traurigste an der ganzen Sache war, daß ehemalige russische Geistliche, die katholisch geworden waren, sich in sein Vertrauen eingeschlichen und ihn dann der Regierung ausgeliefert hatten. Einer von diesen ist wieder in die russische Kirche zurückgekehrt, wirkt jetzt als Missionär im Gouvernement Minsk und schreibt gegen die Jesuiten Hetzartikel in das stockorthodoxe Hetzblatt „Die Glocke".

1. November a. St. 1911. Dr. Fr. Ansbach (Rußland).

Palästina.

Was die wissenschaftliche Welt bezüglich Palästinas augenblicklich am meisten in Spannung hält, ist das Ergebnis der verschiedenen Ausgrabungen, die in jüngster Zeit vor sich gegangen sind und zum Teil noch vor sich gehen. An erster Stelle richtet sich die Aufmerksamkeit auf das biblische Bethsames, heute Ain Schems, so bekannt durch die Geschichte der Philister, Samsons und der Bundeslade. Vergeblich suchen wir in schriftlichen Aufzeichnungen genauere Kenntnis, sei es der Vorzeit dieser denkwürdigen Gegend, sei es ihrer Schicksale im christlichen Altertume, und so muß man die Ruinenstätte selber, den Schoß der Erde, wie ein gewaltiges Buch, durch Ausgrabungen durchblättern, um zu dieser Kenntnis zu gelangen.

Die Arbeiten daselbst waren Mitte August infolge mannigfacher Erkrankungen der Werkleute unterbrochen worden; jetzt, Mitte Oktober, werden sie wieder aufgenommen. Der Leiter derselben, Dr. Duncan Mackenzie, hat seit den letzten hier gegebenen Mitteilungen sein Hauptstudium auf die von ihm entdeckten acht Grabhöhlen und ihren Inhalt gerichtet. Dieselben entsprechen zwei hauptsächlichen untereinander ganz verschiedenen Typen. Die des ersten Typus, Troglodyt-Typus, zeigen eine natürliche, von der Natur selber gebildete unregelmäßige Felsenhöhlung, mit enger Öffnung in der Decke zum Hinabsteigen. Die des zweiten Typus sind ausgehauene regelrechte vierseitige Felskammern mit seitlichen Bankgräbern, sowie mit einer Fassade, in welcher die kleine Eingangstür mit einer Steinplatte verschlossen wird. Letztere wird durch einen charakteristischen zilinderförmigen Stein, der vor dieselbe gerollt wird, fest gemacht. Den Zugang bildet ein senkrechter Schacht und von diesem aus ein enger etwas absteigender Tunnel. Charakteristisch für diesen zweiten Typus sind in der Felswand angebrachte schrankartige Nischen zur Aufstellung von Töpfergeschirren oder Urnen mit Leichenresten. Gräber wie das beschriebene waren weder in Gezer noch in den anderen benachbarten Ausgrabungsfeldern gefunden worden. In Gräbern des ersten Typus wurden Götzenbilder von Astarte, Bes, Isis und Skarabäen gefunden, die auf eine Zeit hinweisen, in welcher das Land vollständig von Ägypten beherrscht wurde, während die Gräber des zweiten Typus mit ganz eigenartigen Bildnissen und Tongefäßen auf eine viel spätere Zeit gedeutet werden müssen und von großer Wichtigkeit sind, um die Aufeinanderfolge des Einflusses Ägyptens, Babyloniens, von Cyprus und dem ägäischen Gebiet in dieser Gegend festzulegen.

Sehr bedauert wird, daß über die Ausgrabungen neben dem Gethsemani-Garten noch immer nichts Ausführliches veröffentlicht wurde; denn es handelt sich doch um die altehrwürdige Kirche Orationis Domini, und es kann, wenn nicht wissenschaftlich bewiesen, so doch als höchst wahrscheinlich, dargetan werden, daß hier die eigentliche Stelle war, wo in den frühesten Jahrhunderten von den Christen die Todesangst und der Blutschweiß Christi verehrt wurde; dann wird es gewiß nicht an frommen Christen fehlen, die dazu beitragen, diese hochehrwürdige Stätte zu einem einfachen aber würdigen Heiligtum umzugestalten. Glücklicherweise ist der Grund und Boden ausschließliches Eigentum der Franziskaner.

Schon vor zwei Wochen erschien von neuem im Hafen von Jaffa die Yacht der weltbekannt gewordenen englischen Schatzgräbergesellschaft, um ihre Forschungen am Hügel Ophel unter Schutz bezw. Überwachung türkischer Beamte fortzusetzen. Der Leiter, Kapitän Parker, scheint den allgemeinen Unwillen der Moslims über die heimlichen nächtlichen Ausgrabungen auf dem Tempelplatze selber, nicht zu fürchten, da er zu allem Erlaubnis erwirkt oder erkauft hatte, aber da zu dieser schon alten Erregtheit nun auch noch der unerwartete Überfall der Italiener in Tripolis hinzu-

gekommen ist, hat er auf Drängen der türkischen Behörde sich zu einem vorübergehenden Besuch der Ausgrabungsstätten Ägyptens entschlossen, um dann am Ophel die Arbeiten wieder aufzunehmen.

Während in Sebastije (Samaria) die amerikanischen Ausgrabungen noch immer ruhen, sind solche auf Kosten der österreichischen Gesellschaft für Altertumskunde in Sichem, beim Brunnen Jakobs, begonnen worden unter Leitung des bekannten Forschers Dr. Sellin. Die Aussichten waren die denkbar günstigsten an dieser geschichtlich so wichtigen Stätte. Aber infolge des Krieges mit Italien wurde das benachbarte Nablus von Truppen entblößt, und daraufhin brachen daselbst unter der Bevölkerung selbst blutige Streitigkeiten aus, sodaß der Pascha keinen wirksamen Schutz für die Werkleute zusichern konnte. Infolge dessen mußten die Arbeiten eingestellt werden, und Dr. Sellin ist nach Deutschland zurückgekehrt.

Da Herr Dr. Paul Karge aus Breslau, von der wissenschaftlichen Station der Görresgesellschaft in Jerusalem, in wenigen Tagen nach Deutschland zurückkehrt, steht zu hoffen, daß er bald die Mittel finden wird, um die herrlichen Mosaiken und sonstigen Kunstschätze zu veröffentlichen, die er bei Khan Minieh und an anderen Stellen der Besitzung des deutschen Vereins vom hl. Lande am See Genesareth zu entdecken das Glück hatte. Dr. Evariste Mader S. D. S. ist als Nachfolger Dr. Karges bereits im St. Paulus Hospiz eingetroffen. Bislang ist aber noch unbekannt, wer der Nachfolger des Herrn Dr. Graf für Forschungen in christlicher Altertumskunde hierselbst sein wird.

Wie es heißt, hat auch der Benediktiner P. Heinrich Häusler von der Dormition interessante neue Troglodyten-Wohnungen aus der vorkananäischen Zeit aufgefunden, deren Beschreibung bevorsteht und neues Licht über das Leben der Ureinwohner Palästinas verbreiten wird.

Der diesjährige Bibelkursus der Dominikaner von St. Stephan beginnt am nächsten Dienstag mit einer sechstägigen Studienreise durch ein für die Bibelkunde sehr wichtiges Gebiet, nämlich den ganzen Norden Judäas bis zu den Gräbern der Makkabäer und Amwas (Nicopolis), von wo aus die Rückreise nach Jerusalem erfolgen wird. Für den Monat Januar ist ein mehrwöchiger Aufenthalt auf und an dem Toten Meere geplant. Das Dampfmotorboot, das fast seit Jahresfrist als Wrak am Nordgestade des Toten Meeres ein trauriges Dasein fristete, wird bis dahin wiederhergestellt sein und den Reisenden den Besuch des ganzen Seeufers erleichtern. Nimmt man dazu die monatlich stattfindenden Ausflüge in die nähere Umgebung Jerusalems, und dies alles unter so bewährter Führung wie eines P. Savignac, Abel, Jaussen und anderer langbewährter Forscher Palästinas, so begreift es sich, wie nach einem solchen Kursus die Bibel mit einem unvergleichlich tieferen Verständnis erfaßt wird, als wenn man an sie herantritt nur mit dem Hilfsmittel der Bücher und des Zimmerstudiums.

Das römische Bibelinstitut, um seinen Hörern ähnliche Vorteile bieten zu können, plant die Errichtung einer besonderen Station in Nordpalästina, von welcher aus ebenfalls das ganze heilige Land besucht und durchforscht werden kann. Zu diesem Zwecke ist P. Fonk S. I., der Direktor des Instituts, anfangs des Monates hier eingetroffen, und soll diese Station provisorisch auf dem Berge Karmel eröffnet werden. Tritt das Bibelinstitut, wie es heißt, in engere Verbindung mit der St. Josephs-Universität in Beirut, dann wird es der neuen Station nicht an erfahrenen Führern fehlen; denn die Arbeiten der archäologischen Abteilung der Universität erfreuen sich einer großen Anerkennung, selbst seitens protestantischer Gelehrten. Noch in der

jüngsten Nummer der Londoner Quaterly Statment werden die Veröffentlichungen der Mélanges de la Faculté Orientale hoch bewertet.

Zum Schlusse dieser kleinen Umschau über wissenschaftliches Streben in Palästina sei noch erwähnt, daß Jerusalem eine deutsche höhere Schule besitzt, die aus der Vereinigung der evangelischen Gemeindeschule mit dem Lyzeum der württembergischen Templer entstanden ist und die Klassen bis Untersekunda einschließlich umfaßt. Dieses Jahr hat sie zum zweiten Male Schüler (8) mit der Berechtigung zum einjährigen Dienste entlassen können.

Für alle Palästinologen ist es erfreulich, daß ein neues Blatt der großen Karte des Ostjordanlandes noch im Laufe dieses Monates erscheinen wird und zwei weitere Blätter vor Mitte 1912 zu erwarten sind. Dieses monumentale Werk, das unter Leitung des Baurates Dr. Schumacher aus Haifa vom DPV herausgegeben wird, und zu welchem Se. Majestät der Kaiser einen Beitrag von 20 000 ℳ spendete, ist das Genaueste, was man über die Bodengestaltung Palästinas bis ins Einzelste bieten kann, und schließt sich enge an das englische Kartenwerk über das Westjordanland an.

Jerusalem, St. Paulus Hospiz, 18. Oktober 1911.

P. Ernst Schmitz C. M.

Aachener und Münchener

Feuer-Versicherungs-Gesellschaft / Gegründet 1825

Garantiemittel gemäß Goldbilanz

vom 1. Januar 1924

Aktienkapital	Mk.	**18.000.000.—**
Kapitalreserve	„	**2.000.000.—**
Prämienüberträge und Schadenreserve	„	**4.236.483.—**
Zusammen	Mk.	**24.236.483.—**

Die Gesellschaft verwendet satzungsgemäß einen erheblichen Teil ihres Gewinnes aus dem Versicherungsgeschäft zu gemeinnützigen Zwecken, insbesondere zur Förderung des Feuerlöschwesens und zur Linderung von Landesnotständen.
Insgesamt sind hierfür bisher **GM. 40.038.167.—** verwendet worden.

Aachener u. Münchener Feuervers.-Gesellschaft
Bezirksdirektion Karlsruhe
Frh. v. Waltershausen.

Vertreten durch: .....

v. 3